

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

Genilma Boehler

O ERÓTICO EM ADÉLIA PRADO E MARCELLA ALTHAUS-REID:
uma proposta de diálogo entre poesia e teologia

São Leopoldo

2010

GENILMA BOEHLER

**O ERÓTICO EM ADÉLIA PRADO E MARCELLA ALTHAUS-REID:
uma proposta de diálogo entre poesia e teologia**

Tese de Doutorado apresentada à Escola Superior de Teologia como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do grau de doutor em Teologia no Programa de Pós-graduação em Teologia, Área de Concentração Teologia e História.

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B671e Boehler, Genilma

O erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid:
uma proposta de diálogo entre poesia e teologia / Genilma
Boehler ; orientador Rudolf von Sinner. – São Leopoldo :
EST/PPG, 2010.

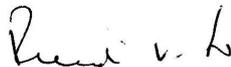
205 f. : il.

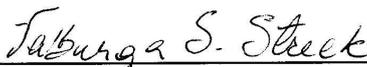
Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São
Leopoldo, 2010.

1. Prado, Adélia. 2. Althaus-Reid, Marcella. 3. Teologia
feminista. 4. Teoria Queer. 5. Identidade de gênero. 6.
Religião e literatura. 7. Erotismo – Aspectos religiosos. I.
Sinner, Rudolf Eduard von. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

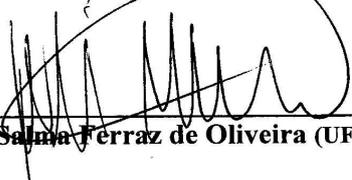
BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: 
Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)

2º Examinador: 
Prof.ª Dr.ª Valburga Schmiedt Streck (EST - PPG)

3º Examinador: 
Prof. Dr. Valério-Guilherme Schaper (EST - PPG)

4º Examinador: 
Prof.ª Dr.ª Edla Eggert (UNISINOS - RS)

5º Examinador: 
Prof.ª Dr.ª Salma Ferraz de Oliveira (UFSC)

Para meus filhos:
Guillermo e Arturo,
presente, futuro.

AGRADECIMENTO

À **CAPES**, que garantiu o valor do curso do doutorado, possibilitando a conclusão desta pesquisa.

Ao **Centro Universitário Metodista IPA**, pelo período que trabalhei com a Cátedra de Gênero Maria Luiza Schlottfeldt Fagundes, porque daí surgiu a temática desta pesquisa.

Ao **Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix**, pelo apoio a minha pesquisa vinculando-a à minha carga horária como professora e pesquisadora da instituição.

À Bolsa de Estudos Comunhão Mundial Internacional – **da Junta de Ministérios Globais da Igreja Metodista dos Estados Unidos**, pela bolsa de ajuda de custos, que possibilitou aquisição de livros, viagens e tantos outros detalhes relacionados a esse processo de construção da pesquisa.

Ao **Rudolf von Sinner**, orientador desta pesquisa, que se colocou com a máxima seriedade, competência e, sobretudo, respeito às ideias de sua orientanda.

RESUMO

Este é um trabalho que se propôs ler a obra poética e prosaica de Adélia Prado elegendo a teologia feminista e *queer* de Marcella Althaus-Reid para desvendar a relação entre literatura e teologia, na combinação dos elementos eróticos e teológicos presentes na produção das duas autoras. Certamente não foi uma escolha arbitrária, uma vez que Deus e a representação de Deus na perspectiva erótica estão muito presentes nos textos de Adélia Prado, combinando o bíblico, o religioso e o teológico com o corpo, o erótico, a sensualidade, o que coincide, noutro formato, com a teologia de Althaus-Reid. Portanto, o próprio texto de Prado insinua o método hermenêutico que favorece a uma interpretação dos textos poéticos em consonância com a teologia de Althaus-Reid. Outro fator relevante que conduziu à escolha do erótico como baliza interpretativa é o processo emancipador das mulheres, em que a dimensão da sexualidade tem ocupado espaço importante na luta feminista por libertação. Neste trabalho, busca-se também a elucidação conceitual de três situações distintas: poesia, teologia, teorias feminista e *queer*, dialogando e investigando sentidos entre si, metaforicamente propondo uma mesa dialogística entre essa tríade, com possibilidades de haver pontos de encontro entre elas. Ao analisar a produção poética de Adélia Prado nesta perspectiva, se estará realizando um exercício hermenêutico de compreensão de sentidos a partir de Althaus-Reid, uma teóloga moderna e atual.

Palavras-chave: Poesia. Teologia. Erótico. Gênero.

ABSTRACT

This is a study that aims at reading the poetic and prosaic work of Adélia Prado by choosing the feminist and queer theology of Marcella Althaus-Reid to unveil the relationship between literature and theology in the combination of the erotic and theological elements present in the work of the two authors. Certainly this subject has not been arbitrarily chosen, since God and God's representation in the erotic perspective are very present in the texts of Adélia Prado, combining the biblical, the theological, the religious with the body, the erotic, the sensual, which coincides, in another format, with the theology of Althaus-Reid. Therefore, the text of Prado insinuates the hermeneutical method which favors a poetic interpretation of the texts according to the theology of Althaus-Reid. Another relevant factor that led to the choice of the erotic as interpretive pattern lies in the emancipating element of women, in which the dimension of sexuality has occupied an important space in the feminist struggle for liberation. In this work we will also search for the conceptual elucidation of three distinct situations: poetry, theology, and feminist and queer theories, which are set in dialogue, and search for meaning among them, metaphorically speaking, proposing a dialog between this triad, possibly revealing points of intersection. To analyze the poetic production of Adélia Prado in this perspective will signify a hermeneutical exercise in the perspective proposed by Althaus-Reid, a modern and contemporary theologian.

Key Words: Poetry. Theology. Erotic. Gender.

LISTA DE SIGLAS

Textos de Adélia Prado consultados (por ordem cronológica)

BAG – Bagagem [1976]

CD – O coração disparado [1978]

SC – Solte os cachorros [1979]

CPV – Cacos para um vitral [1980]

TSC – Terra de Santa Cruz [1981]

CB – Os Componentes da Banda [1984]

PE – Pelicano [1987]

FP – A faca no peito [1988]

HMS – O homem da mão seca [1994]

OM – Oráculos de maio [1999]

MF – Manuscritos de Felipa [1999]

FIL – Filandras [2001]

QMM – Quero minha mãe [2005]

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I:	
Epistemologia das metáforas: poesia e teologia – diálogo e erotismo	17
1.1 O que é poesia?.....	19
1.2 Prosa – Prosear	25
1.3 A metáfora e o metaforizar.....	29
1.4 A poesia, o erótico e a teologia	33
1.5 Erotismo e sexualidade.....	40
1.6 O erótico como elemento na Teologia	43
1.7 Revisitando o quadro teórico.....	52
CAPÍTULO II:	
Adélia Prado – Representação na literatura – Gênero, Erotismo, Teologia	54
2.1 Adélia Prado: quem é?	56
2.2 Gênero e representação na obra de Adélia Prado	63
2.3 A representação do erótico na obra pradiana	85
2.4 O erotismo e o cotidiano	95
2.5 A representação do Bíblico-Teológico.....	101
2.6 Revisitando o quadro teórico.....	113
CAPÍTULO III:	
Teologia e Método – Gênero e Sexualidade: uma Leitura de Marcella Althaus-Reid.....	115
3.1 Marcella Althaus-Reid	116
3.2 O círculo hermenêutico de suspeita sexual	119
3.3 Metáforas Sexuais	125
3.4 A sexualidade e o erótico na teologia de Althaus-Reid.....	140
3.5 Revistando o quadro teórico	146
CAPÍTULO IV:	
Adélia Prado – Marcella Althaus-Reid – Encontro e diálogo entre Poesia e Teologia	149
4.1 Vozes de Liberação do Erotismo na Poesia e na Teologia	150
4.2 Maria: a mulher, o divino e a sexualidade	152
4.3 Deus, homem?	159
4.4 Sem o corpo, a alma não goza	163
4.5 O corpo e o amor	166
4.6 Rupturas, (re)ligações	173
4.7 Revisitando o ‘encontro’ de Prado e Althaus-Reid	176

CONCLUSÃO	177
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	182
ANEXO 1	199
ANEXO 2	202

INTRODUÇÃO

Uma pesquisa é sempre uma escolha. Escolha de uma temática, escolha de um fenômeno a ser analisado, interpretado. Escolha por um caminho a percorrer com critérios previamente definidos e por interesse de inscrever nossa esperança numa leitura atenta e numa ação inovadora¹. Esta é uma pesquisa que se propôs ler a obra poética e prosaica de Adélia Prado, elegendo a teologia feminista e *queer* de Marcella Althaus-Reid para desvendar a relação entre literatura e teologia, na combinação dos elementos eróticos e teológicos presentes na produção das duas autoras.

Certamente não foi uma escolha arbitrária, uma vez que Deus e a representação de Deus na perspectiva erótica está muito presente nos textos de Adélia Prado, combinando o bíblico, o religioso e o teológico com o corpo, o erótico, a sensualidade, o que coincide, noutro formato, com a teologia de Althaus-Reid. Portanto, o próprio texto de Prado insinua o método hermenêutico que favorece uma interpretação dos textos poéticos em consonância com a teologia de Althaus-Reid.

Isso significa que o conhecimento fornecido por esta pesquisa remete-nos ao encontro da literatura com a teologia. Como afirmou Edgar Morin: “a literatura tem a vantagem de refletir sobre a complexidade do ser humano e sobre a quantidade incrível de seus sonhos”² e a teologia, como definida por Rubem Alves, é “um jeito de falar sobre tais coisas dando-lhes um nome e apenas distinguindo-se da poesia porque a teologia é sempre feita como prece...”³

A outra escolha foi do erótico como perspectiva interpretativa por dois motivos: 1) o erótico é parte do processo emancipador das mulheres, no qual a dimensão da sexualidade tem ocupado espaço importante na luta feminista por libertação. Estudos como de Rose Marie Muraro⁴, no Brasil, ou de Joan Scott⁵, os Estados Unidos da América, têm demonstrado que a subordinação e repressão das mulheres tem a ver com a dominação sexual das mesmas, e

¹ Parafrazeando RICOEUR, Paul. **Interpretações e ideologias**. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p. 52.

² MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Disponível no site: <<http://www2.ufpa.br/ensinofts/artigo3/setesaberes.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2009, p. 6.

³ ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo, Loyola, 2005, p. 21.

⁴ MURARO, Rose Marie. **Sexualidade da mulher brasileira: corpo e classe social no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1983.

⁵ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, Porto Alegre: EDUFRGS, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.; e SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). A Escrita da história: Novas Perspectivas. São Paulo: Unesp. 1992.

naturalmente com a manipulação simbólica ou real dos seus corpos; 2) o erótico como sagrado, como espaço de plenitude, que dá lugar ao corpo, à carne, à existência, espaço em que eclode o simbólico, o imaginário das culturas, das coletividades e dos indivíduos.

A reflexão de ordem teológica feminista e *queer* dará o tom da pesquisa. É por este viés teológico que surgirá a possibilidade hermenêutica para a leitura da poesia como fio que conduzirá toda a abordagem aqui desenvolvida.

Althaus-Reid é enfática quando afirma que “toda teologia é sexual”⁶ e que cabe descobrir os códigos de gênero e das ideologias sexuais que nutriram a teologia cristã e ao modo como esta esteve imbricada nos processos de colonização na América Latina “como um projeto sexual preocupado com a práxis de compreensões heterossexuais específicas elevadas a um nível sagrado”⁷, tendo fortemente atuado na legitimação da opressão e da violência contra as mulheres. Por outro lado, a teologia de Althaus-Reid evoca o lugar sagrado da eroticidade ou, mais precisamente, da homoeroticidade, reconhecendo que na América Latina há uma tradição de histórias subversivas, que foram ignoradas, mas que persistem na memória do povo e nas práticas das pessoas.⁸

Este trabalho reconhece o homoerótico e isso será enfatizado, no primeiro capítulo, na abordagem que se fará das teologias feministas lesbianas e *queer*, bem como na reflexão teórica que servirá de base para vários aspectos nos demais capítulos. No entanto, esta proposta de trabalho é dialógica com o erótico de modo geral, por tratar-se da leitura da poesia de Prado que se caracteriza pela heterossexualidade em toda a sua produção literária, sobre a qual a autora afirma: “Eu descobri que o erótico é sagrado [...]”⁹ e acrescenta: “toda poesia mística é sensual [...]”¹⁰. Com estas declarações Prado define os elementos místicos e eróticos da sua produção poética, ao que acrescenta: “O corpo é algo preciosíssimo, não é?

⁶ ALTHAUS-REID, Marcella. **From Feminist Theology to Indecent Theology: readings on poverty, sexual identity and God.** Londres: SCM, 2004, p. 4.

⁷ ALTHAUS-REID, Marcella. **The Queer God.** Londres: Routledge, 2003, p. 7, cujo texto original é: “[...] that Christianity came to my continent more as a sexual project concerned with the praxis of specific heterosexual understandings elevated to a sacred level (as most ideologies are), than to explain Christian theology.”

⁸ ALTHAUS-REID, 2003, p. 9-10: “This represents a biographical tradition of sexual disruption in the church, because it concerns people’s lives, love stories and the suffering of the imposed Christian marriage by the state and the suffering of the impose Christian marriage by the state and the church terrorism of the time. [...] These rescued memories which become new sources of church traditions from which we would like to reflect in theology may encourage us also to share our own stories of sexual disruption. Queer traditions are made of strange alliances of memories of discontinuity and disorder, shared by communities of people with pride and resistance. The gathering and relection on church traditions which marks the beginning of disruption is a popular project which redines the role of the Sexual Theologian, and helps us to discern the future.”

⁹ PRADO, Adélia. **Cadernos de Literatura Brasileira** – Adélia Prado. Entrevista. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2000, p. 21-39 à p. 29.

¹⁰ PRADO, 2000, p. 29.

Então, só é erótico por isso, para *animar* a divindade.”¹¹ Sua forma irreverente e transgressora abre para a possibilidade do diálogo, principalmente no modo como utiliza a linguagem poética.

Nesta perspectiva, trata-se de um trabalho que tem como eixo os discursos de uma poeta heterossexual e de uma teóloga bissexual. São identidades definidas por elas mesmas em seus discursos, nas representações literárias e teológicas, criando uma possibilidade inovadora de diálogo ao tratarem do erótico a partir de suas condições: mulheres sexuadas. No entanto, sabe-se que definir identidades conduz a um perigo de fixar, engessar conceitos, caindo em categorias excludentes. Por isso, a opção é trabalhar com o conceito *queer* da sexualidade “segundo a qual os processos sociais da heterossexualidade compulsória buscam sufocar a diversidade sexual – não somente da sociedade como um todo, mas o próprio potencial de diversidade sexual dentro de cada um/uma de nós.”¹² Tendo o erótico como um referencial de base, assume-se a variabilidade do desejo sexual, que pode contemplar pessoas do mesmo sexo sem definição de fronteiras que fixam e determinam comportamentos. Portanto, esta pesquisa reconhece e incorpora temas de sexualidade *queer* que introduzem e problematizam temáticas como: heterossexualidade, racismo, homofobia, patriarcado, divisão de classes, hierarquias (seculares ou religiosas), etc., cruzando com o referencial dos estudos feministas.

No primeiro capítulo irá-se recorrer a autores como Octavio Paz (1976, 1994, 1999), Paul Ricoeur (1977, 2000, 2004), Roland Barthes (s/d, 1999, 2008), Martin Heidegger (1990, 2002a, 2002b, 2002c) e Vera Bastazin (2006), que do ponto de vista filosófico e literário fornecem sustentação teórica a questões relacionadas com a literatura, avançando para autores como Antonio Carlos Magalhães (2003, 2008, 2009) e Antonio Manzatto (1994), que lidam com literatura e teologia, somando-se com teólogos e teólogas como Rubem Alves (1984, 1987, 2000, 2005), Tom Hanks (1999 e 2010), Nancy Cardoso Pereira (2009), André Musskopf (2005a, 2005b, 2008), Elizabeth Stuart (2005), Sallie McFague (1990) e Jaci Maraschin (2003), que fornecerão a sustentação epistemológica para a articulação entre teologia, poesia e o erótico.

O segundo capítulo ocupar-se-á exclusivamente com Adélia Prado. A autora será situada no tempo e no espaço primeiramente e, em seguida, seus textos serão analisados, considerando-se no mínimo quatro aspectos, quais sejam: gênero, cotidiano, erótico e teologia. A sustentação teórica virá principalmente de autoras e autores da área de Letras e

¹¹ PRADO, 2000, p. 29.

¹² SHARMA, Jaya. Reflexões sobre a linguagem dos direitos numa perspectiva *queer*. In: CORNWALL, Andrea e JOLLY, Susie (orgas.). **Questões de sexualidade** – ensaios transculturais. Rio de Janeiro: ABIA, 2008, p. 131.

literatura, tais como Angélica Soares (1999, 2002), Antonio Hohlfeldt (2000), Nelly Novaes Coelho (1993, 1996), Cecília Canelle (2008), Vera Queiroz (2002), Rita de Cássia da Silva Olivieri (1994), Joyce Carlson-Leavitt (2002) e muitas outras autoras e autores que escreveram artigos, dissertações e teses sobre a poesia de Prado, que fundamentarão a argumentação nesse capítulo. Principalmente as autoras Soares, Queiroz, Coelho, Olivieri e Carlson-Leavitt abordam a temática de gênero e representação e discutem, de forma variada, a obra pradiana.

Os estudos de gênero hoje são um filão explorado por núcleos de pesquisas da área de literatura comparada, que analisam as obras de diversas escritoras brasileiras, latino-americanas, africanas, inglesas. Os textos selecionados nesse capítulo apresentam uma visão panorâmica da obra pradiana. Por momento, do modo como organizados, parecerá uma colcha de retalhos, um mosaico, um vitral, mas sempre perseguindo a ideia do fragmento que compõe um todo, mapeando tematicamente as áreas de maior representatividade. Isso porque houve a intenção de colecionar múltiplas perspectivas da obra de Prado, para fundamentar a base argumentativa orientada pelos estudos de gênero e da teologia que reafirmam o erótico como sagrado revelado na sua poesia. Esse é o capítulo mais amplo do conjunto que forma este trabalho.

O terceiro capítulo será o resgate da teologia de Althaus-Reid, buscando suas minúcias, sua intrepidez, sua visão que renova a sacralidade do erótico e critica a manipulação da sexualidade pela ideologia patriarcal e heterossexual. Neste capítulo, far-se-á a leitura de seus textos em inglês e espanhol. Compreendendo-se a teologia desta autora, ficará mais fácil situar a intenção da escolha por esta teóloga e sua teologia para dialogar com Adélia Prado.

Presta-se neste estudo uma homenagem à teóloga Marcella Althaus-Reid, que faleceu precocemente no decorrer do tempo da pesquisa, em fevereiro de 2009. Sua proposta teológica que resgata o “Deus erótico, espontâneo e des-regulado que cria e ama ‘porque sim!’”¹³ ofereceu o elemento que faltava para a leitura de Adélia Prado. Estimulou o traçar desta temática, indicando que havia muito o quê refletir desde a perspectiva subversivamente criativa.

O quarto capítulo será um exercício de interfaces entre Prado e Althaus-Reid, seguindo uma lógica que permitirá o encontro entre o erótico e o teológico, visto do ponto de vista da corporeidade. É um capítulo que tem um aspecto conclusivo em que as ideias de uma autora

¹³ ALTHAUS-REID, Marcella. María. Living la vida loca: Reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida. **Ribla**, Petrópolis, n. 57, v. 2, p. 80-85, 2007, p. 85.

ecoam na outra, ressaltando alguns poucos pontos de tensão, mas favorecendo o diálogo, a abordagem criativa que ambas propõem quando se trata de temáticas críticas, da busca de uma outra compreensão que destoa do usual na teologia e/ou tradição cristã.

Nas referências bibliográficas consta o levantamento das obras de Adélia Prado e Althaus-Reid, além de estudos críticos que estiveram ao nosso alcance em livros, revistas, jornais, documentos eletrônicos.

Analisar a produção poética de Adélia Prado nessa perspectiva significará um exercício hermenêutico a partir de uma teóloga contemporânea. Sendo assim, propõe-se analisar a teologia que vem de outros territórios, utilizando-se de outros tons. É a teologia que vem da literatura ou da literatura que se encontra com a teologia (feminista e *queer*) e dialogam, partindo do texto, sem se preocupar se o texto é ou não religioso ou de perspectiva teológica.

Voltando às razões das escolhas nesta pesquisa, vale ressaltar que Adélia Prado e Althaus-Reid obrigam-nos a olhar para os caminhos que a teologia tem feito, confrontando a moral e os conceitos teológicos que sustentam preconceitos e exclusões. O tempo que se chama hoje requer posturas corajosas, que acreditam nas mudanças e nas inovações, mesmo que os espaços institucionais se fecham para reflexões ousadas ou indecentes.

Portanto, será este o exercício nesta pesquisa: de busca, de questionamento, de análise crítica, de esperança numa abordagem teológica inaugurada pela sacralidade do corpo e que dá lugar à plenitude do erótico.

CAPÍTULO I : EPISTEMOLOGIA DAS METÁFORAS: POESIA E TEOLOGIA – DIÁLOGO E EROTISMO

A presente pesquisa tem como universo e fronteiras a obra da poeta mineira Adélia Prado (1935) e seu possível diálogo com as teologias feministas. Para esse exercício depara-se com o desafio de situá-la teologicamente, de tecer relações entre as linguagens da arte, da literatura poética com o discurso próprio da teologia feminista. Nesta esquina, dá-se o encontro com Marcella Althaus-Reid (1952-2009), principalmente por meio da leitura do seu livro: *A Teologia Indecente – perversões teológicas em sexo, gênero e política*.¹⁴

Marcella Althaus-Reid é uma escolha para ler Adélia Prado. Essa escolha deve-se ao fato de ambas, nas suas especificidades, tratarem criticamente as relações de gênero e explorarem o erótico e a sexualidade como elementos sagrados e não profanos.

Althaus-Reid é uma teóloga que tem militância e base teórica feministas e *queer*¹⁵, que ela mesma nomeia como uma “Teologia Indecente”. O adjetivo indecente, contrário ao que usualmente se compreende como negação, qualifica a construção teológica de Althaus-Reid, a qual questiona as aberrações das teologias cristãs quando negam o corpo, a sexualidade e, especialmente, manipulam a sexualidade condicionando-a à submissão e à negação da mulher.

Procurou-se entender o horizonte epistemológico no qual transita Althaus-Reid, valendo-se do que se conhecia das teologias feministas e procurando inteirar-se das teologias lesbianas feministas e *queer*¹⁶, que no universo da erótica têm uma produção muito mais apurada e definida.

Observa-se que a combinação que Adélia Prado faz nas metáforas poéticas e literárias com o erótico e o sagrado, o cotidiano e o transcendente – desconstruindo dualismos e

¹⁴ ALTHAUS-REID, Marcela. **La Teología Indecente** – perversiones teológicas em sexo, género y política. Barcelona: Bellaterra, 2005.

¹⁵ Observe a definição de *queer* em LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho** – Ensaio sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 38-39: “*Queer* pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. Um insulto que tem, para usar argumento de Judith Butler (1999), a força de uma invocação sempre repetida, um insulto que ecoa e reitera os gritos de muitos grupos homófobos, ao longo do tempo, e que, por isso, adquire força, conferindo um lugar discriminado e abjeto àqueles a quem é dirigido. Esse termo, com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação. Para esse grupo, *queer* significa colocar-se contra a normalização – venha de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade, mas não escaparia de sua crítica a normalização e estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. *Queer* representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, e que, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora”.

¹⁶ O item 1.6, neste capítulo, tratará de distinguir as diferenças entre teologias lesbianas feministas e *queer*.

reinventando sentidos para temas relegados na teologia cristã – faz da sua poesia uma construção feminista e *queer*, o que se caracteriza como uma hipótese para este trabalho.

Neste primeiro capítulo, procura-se apresentar o desassossego¹⁷ na busca das epistemologias que sustentarão a argumentação nesta tese ao analisar a poesia de Adélia Prado e a teologia de Marcella Althaus-Reid. Nesta trajetória na companhia de ambas, as teologias, que antes eram familiares, deixaram de ser confiáveis, e isso gerou o desassossego.¹⁸

Neste capítulo, procura-se responder às perguntas: O que é poesia? O que é teologia? O que é o erótico? E como ou se esta tríade se interrelaciona em algum ponto? Ao responder a estas perguntas, situa-se a hipótese de que a poesia pode oferecer à teologia, sendo essa a ocasião para que seja feita uma reflexão acerca de Deus, a partir do espaço da literatura, recorrendo a outra linguagem, outro conhecimento, outras bibliotecas, considerando o corpo, o desejo, a vida, o mundo na medida em que apresenta a pessoa, a sociedade e a cultura.

Como toda ciência, a teologia procede por paradigmas, modelos e categorias, e mesmo se ela fala de Deus, ela não pode pretender ser eterna e imutável, porque, afinal, é saber humano.¹⁹ Além disso, aproximar a teologia da poesia é possibilitar uma outra escuta – a dos sentidos e dos significados, penetrando no universo das metáforas, permitindo novos modos de sentir e de pensar.

O elemento erótico que será discutido neste capítulo será o elo entre a poesia e a teologia. Por este motivo será recusado conceber o erótico como pressuposto descartável do conhecimento. Os conceitos que situam o termo, a semântica, o lugar histórico serão perseguidos mesmo que deles gerem tensões e desconcertos, considerando a importância da escuta poética e teológica na ressonância do erótico.

¹⁷ Parafrazeando Boaventura de Souza Santos, e ao mesmo tempo resgatando a sua inquietação com relação aos rumos epistemológicos com os quais somos desafiadas nestes tempos, nossos tempos, em: SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente** – contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2009, p. 41: “O desassossego resulta de uma experiência paradoxal: a vivência simultânea de excessos de determinismo e de excessos de indeterminismo”.

¹⁸ Observe o que afirma SANTOS, Boaventura de Souza, 2009, p. 41: “Os mapas que nos são familiares deixaram de ser confiáveis. Os novos mapas são, por agora, linhas tênues, pouco menos que indecifráveis. Nesta dupla desfamiliarização está a origem do nosso desassossego”.

¹⁹ Cf.: SINER, Rudolf Von. Teologia como ciência. In: **Revista Estudos Teológicos**. São Leopoldo: Faculdades EST, v. 47, n. 2, 2007, p. 57-66; e também, Iuri Andreas. **Outros cheiros, outros sabores...** o pensamento teológico de Rubem Alves. São Leopoldo: Faculdades EST/Oikos, 2009, p. 52-53.

1.1 O que é poesia?

Quando se lê a poesia de Adélia Prado, espontaneamente surgem algumas perguntas: de onde vem esta capacidade de retratar na poesia ou na prosa o cotidiano de forma tão plena? Onde está a sua essência? Qual é o significado da sua teologia ou da sua religiosidade retratada no cotidiano? Como se dá a combinação do erótico e do sagrado?

A poesia é um caminho pelo qual a autora dá um sentido à vida, ao nascimento e à morte, ao gozo, ao trabalho e à luta, “é um olhar sobre o mundo, sobre seus valores, suas condições. Ela é também, mas não formal nem diretamente, um juízo de valores, pois toma posição ante os mitos, coisas e realidades da vida e sociedade; ela denuncia ideologias, sofrimentos, hipocrisias, falsos valores, opressão, e prega novos valores”.²⁰

Na poesia de Adélia Prado, “as circunstâncias são fator essencial da vida, não um fator secundário”.²¹ Se o transcendente se manifesta encarnadamente, como afirma a escritora (“a transcendência mora, pausa nas coisas... está pousada ou está encarnada nas coisas”²²), então a matéria-prima da arte, porque da vida, é o cotidiano na sua circunstância mais prosaica.²³

A aproximação desses planos faz com que a escolha estilística de Adélia Prado recaia sobre uma linguagem que alia a simplicidade dos acontecimentos do cotidiano à gravidade da reflexão sobre o sentido da existência, combinando fé, erótico, corpo, morte e Deus²⁴. Em outras palavras: Adélia Prado habita poeticamente, parafraseando a Hölderlin,²⁵ ou, segundo

²⁰ MANZATTO, Antonio; **Teologia e Literatura** – Reflexão a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994. p. 38.

²¹ Conforme afirma Renato Suttana em: SUTTANA, Renato. Mundo e mistério na poesia de Adélia Prado. In: SOUZA, O. A. (org.). **Desafios e perspectivas**. Guarapuava: UNICENTRO, 2002. p. 387-396. Disponível em: <<http://www.arquivors.com/adeliaprado.htm>>. Acesso em: 10 set. 2009:

“Com o risco do desvio, o que se pode supor é que a poesia de Adélia Prado, desde seus primeiros momentos, tem se defrontado com a necessidade de se abrir às questões de uma transcendência que se deve buscar no seio do próprio cotidiano”. E, no mesmo artigo, mais adiante, acrescenta: “Para os pensadores do existencialismo, com os quais Adélia Prado se identifica em mais de um ponto, a transcendência não se confunde com o sagrado. Uma vez que a linguagem se compromete com os usos imediatos da vida, os próprios métodos da metafísica, sejam eles proféticos ou teológicos, não podem levar ao transcendente. Eles tendem a objetivar, sob a forma de verdades universalmente catalogadas, o que só torna realidade e fornece “certeza” no instante existencial, aquele em que o ser se entremostra como evidência e obscuridade”.

²² LAUAND, Luiz Jean. Entrevista – **O Olhar: Mirandum e theoria**. Disponível em: <http://www.grupotempo.com.br/tex_adelia.html>. Acesso em: 10 jun. 2008.

²³ CANELLE, Cecília. Inspiração Divina e Inteligência Humana na obra de Adélia Prado – um estudo recente sobre sua obra. Disponível em: <<http://www.hottopos.com.br/videtur11/aprado.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2008, p. 6.

²⁴ Desde o surgimento de Adélia Prado no mundo literário, a sua combinação peculiar do erotismo e da religiosidade despertou interesses e críticas, principalmente crítica jornalística e universitária. Entrevistas e artigos que foram publicados nas décadas de 1980 e 1990 nos jornais: O Globo, Folha de São Paulo, Estado de São Paulo, Revista Veja, cf.: Anexo II.

²⁵ Frase da poesia de Hölderlin, citada por Martin Heidegger em: HEIDEGGER, Martin. [...] poeticamente o homem habita. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 171: “Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida,/ levantar os olhos e dizer: assim/ quero ser

Ricoeur, “a poesia não é a eloquência. Ela não visa à persuasão, mas produz a purificação das paixões, do terror e da piedade.”²⁶

Habitar poeticamente implica o retorno à pergunta: o que é poesia? Será a *poesie*, do grego *poiesis*, que significa ‘o fazer, fabricação, produção, poesia, poema’, que, por sua vez, vem de *poiein*, ‘fazer’²⁷? Segundo o autor Octávio Paz:

A poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de mudar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza. Exercício espiritual, é um método de libertação interior. A poesia liberta este mundo. Cria outro. Pão para os eleitos. Alimento maldito. Isola. Une. Convida para a viagem. Regresso à terra natal. Inspiração, respiração, exercício muscular. Pregação no vazio, diálogo com a ausência: o tédio, a angústia e o desespero a alimentam. Oração, litania, epifania, presença. Exorcismo, feitiço, magia. Sublimação, compensação, condensação do inconsciente. Expressão histórica de raças, nações, classes. Nega a história. Em seu seio se resolvem todos os conflitos objetivos e o homem adquire por fim consciência de ser algo mais que trânsito. Experiência, sentimento, emoção, intuição, pensamento não-dirigido. Filha do azar. Fruto do cálculo. Arte de falar em forma superior. Linguagem primitiva. Obediência a regras. Criação de outras. Imitação dos antigos, cópia do real, cópia da ideia. Loucura, êxtase, palavra. Retorno à infância coito, saudade do paraíso, do inferno, do limbo. Jogo, trabalho, atividade ascética. Confissão. Experiência inata. Visão, música, símbolo.²⁸

também?/ Sim. Enquanto perdurar junto ao coração/ a amizade, pura, o homem pode medir-se/sem infelicidade com o divino. É Deus desconhecido?/ Ele aparece como o céu? Acredito mais que seja assim. É a medida dos homens./ Cheio de méritos, mas poeticamente/ o homem habita a Terra. Mais puro, porém,/ do que a sombra da noite com as estrelas,/ se assim pode dizer, é/ o homem, esse que se chama imagem do divino./ Existe sobre a Terra uma medida? Não há/ nenhuma”. Neste texto, Martin Heidegger define o que é poesia. Segundo HEIDEGGER, Martin. 2002, p. 169, “poesia é aquilo que originalmente faz com que o habitar seja um Habitar, sendo através dela que o verdadeiro habitar acontece. A habitação não é um alojamento, mas um comportamento humano, proveniente de sua relação com o mundo. Para Hölderlin, o habitar poético se dá nesta Terra. Isto aparentemente é óbvio. Mas o poeta traz para o plano da vida material uma instância que deveria pertencer ao plano da linguagem. Embora o adjetivo “poético” sugira um sair deste habitar terreno para domínios outros, Hölderlin inverte esta perspectiva, afirmando expressamente que o habitar poético acontece “nesta Terra”. Assim, traz à luz a natureza essencial da poesia, pois esta é que “[...] traz o homem para a Terra, para ela, e assim o traz para um habitar”. Segundo NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia**: o pensamento poético. Belo Horizonte: UFMG, 2007. p. 19: “Heidegger apóia-se em Hölderlin para descerrar o segredo do pensamento, como o aceno de uma lembrança a recuperar. O Denken [o pensar], nesse caso, se converteria num Andenken [lembrança]. O que foge ao pensamento, e que jamais poderíamos encontrar na ciência, e que é a lembrança, aflora no poetar (na poesia), e aponta para aquilo que o pensamento deve visar”. Ainda em NUNES, 2007, p. 121: “Por que Hölderlin?, pergunta Heidegger: por que era o poeta dos poetas, o poeta da poesia”.

²⁶ RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 23.

²⁷ INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 144.

²⁸ PAZ, Octavio. **La casa de la presencia**: poesia e história. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1994, p. 41, observe o texto original: La poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono. Operación capaz de cambiar al mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza. Ejercicio espiritual, es un método de liberación interior. La poesía revela este mundo. Crea otro. Pan de los elegidos. Alimento maldito. Aísla. Une. Invitación al viaje. Regreso a la tierra natal. Inspiración, respiración, ejercicio muscular. Plegaria al vacío, diálogo con la ausencia: el tedio, la angustia y la desesperación la alimentan. Oración, letanía, epifanía, presencia. Exorcismo, conjuro, magia. Sublimación, compensación, condensación del inconsciente. Expresión histórica de razas, naciones, clases. Niega a la historia. En su seno se resuelven todos los conflictos objetivos y el hombre adquiere al fin conciencia de ser algo más que tránsito. Experiencia, sentimiento, emoción, intuición, pensamiento no-dirigido. Hija del azar. Fruto del cálculo. Arte de hablar en una forma superior. Lenguaje primitivo. Obediencia a las reglas. Creación de otras. Imitación de los antiguos, copia de lo real, copia de una copia de la Idea. Locura, éxtasis, logos. Regreso a la infancia, coito, nostalgia del paraíso, del infierno, del limbo. Juego, trabajo, actividad ascética. Confesión. Experiencia innata. Visión, música, símbolo.²⁸

Na definição de Octávio Paz poesia é conceito amplo que combina vários paradoxos, incluindo conhecimento e abandono.²⁹ Para Martin Heidegger³⁰, a arte é fundamentalmente a poesia, entendida como projeto clarificador da verdade. Segundo esse autor, toda arte é poesia, sendo que a poesia, enquanto a arte da palavra, “tem um lugar eminente no conjunto das artes”³¹ na medida em que é na linguagem que se constrói um mundo e onde o ser humano habita.³² “A obra de arte, em quaisquer de suas possíveis manifestações, incluindo-se o texto literário, é reino legítimo no qual as ideias criativas fertilizam”.³³ Na perspectiva heideggeriana: “a criação artística é, pois, o desvelamento de um deixar ser. Só podemos capturar o que a arte ensina pelo que é aberto por ela mesma”.³⁴ Segundo Rosete:

Heidegger é absolutamente peremptório quando afirma que a Arte é, por essência, Poesia, onde a verdade acontece como espaço de combate ocultante/des-velante. Na sua essência repousam o artista e a obra de arte, pela qual a verdade é posta em obra de um modo que nos transporta para além do habitual, quer dizer, para além do dado na trivialidade da mostraçãõ quotidiana comum dos homens que não nomeiam, como o Poeta, a originalidade do ser de todos os entes que são.³⁵

Poesia, portanto, é arte enquanto expressão inusitada de beleza, comunicada, expressada por meio da linguagem, da palavra, mas o poético não se prende a palavras.³⁶ Segundo Octávio Paz³⁷, existem poesias sem poemas, argumentando que paisagens, pessoas e fatos podem ser poéticos. São poesias sem ser poemas, encanto por si só, sem necessitar de

²⁹ Observe o que afirma FAUSTINO, Mario. **Poesia-experiência**. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 59: “nenhum de nós pode pretender, lucidamente, apresentar, sobre isso um conceito definitivo. O mais que podemos fazer é procurar estabelecer, discutindo o assunto por algum tempo, o que representa para nós, a esta altura, aquilo que chamamos de ‘*poesia*’”.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1990.

³¹ HEIDEGGER, 1990, p. 58.

³² HEIDEGGER, 1990.

³³ BASTAZIN, Vera. **Mito e Poética na Literatura Contemporânea**: Um estudo sobre José Saramago. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006, p. 31.

³⁴ ARAÚJO, Maria da Conceição Pinheiro. **A poética do erotismo feminino em dois tempos**: Cecília e Adélia. XI Congresso Internacional da ABRALIC. São Paulo: USP, 2008, p. 1. Disponível em: <<http://www.abralic.org/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/017.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2009.

³⁵ ROSETE, Isabel. **Heidegger: a arte como poesia essencial em que um povo diz o ser**. Disponível em: <D:\Adélia Prado – artigos\Heidegger A Arte como poesia essencial em que um povo diz o Ser Consciência.mht.>. Acesso em: 10 jun. 2010, p. 01.

³⁶ Veja: FAUSTINO, 1997, p. 63 quando afirma: “Quando, porém, esse mesmo escritor, colocando-se diante do objeto da sua criação, vê nascerem em sua mente palavras como que inteiramente novas, insubstituíveis e essencialmente intraduzíveis, que não glosam o objeto e sim o recriam em um plano verbal, batizando-o de um modo inexplicavelmente novo, tirando-o numa ordem nova – então esse escritor, queira ou não, está caindo no poético – o que, dependendo do contexto e da intenção criadora indicada pelo próprio escritor, pode ser bom ou mau e resultar em obras-primas ou mediocres”. Acrescenta Faustino, 1997, p. 66: “No poético, o artista organiza, nomeia, reconstitui, recria o universo por meio de palavras-objetos, que doa, que oferece ao leitor ou ouvinte”.

³⁷ PAZ, 1994, p. 42.

palavras para expressar-se³⁸. Sendo assim, postula-se uma diferença entre o que é poesia, poético e poema. O autor afirma que “[...] quando a poesia se dá como uma condensação do azar ou é uma cristalização de poderes e circunstâncias alheios à vontade criadora do poeta, nos enfrentamos ao poético”.³⁹ Nesse âmbito, o que o autor observa é que o poético não se reduz a uma forma literária, senão ao lugar de encontro entre a poesia e a pessoa⁴⁰, à captação da metáfora poética. Nas palavras de Rosete,

O nomear do poeta não consiste, porém, em atribuir um nome a uma coisa anteriormente conhecida, mas, ao invés, falando, o poeta celebra a palavra essencial e, celebrando-a, o ente passa a ser nomeado no que é; através desta nomeação, torna-se conhecido enquanto é, pois a poesia é, na sua essência, a “fundação do Ser pela palavra” e esta fundação é doação livre. Quando os Deuses são nomeados originariamente pelo poeta e a essência das coisas se torna palavra, a própria existência humana é inserida num contexto firme e é colocada sobre o terreno desta fundação.⁴¹

Nesta perspectiva, o poema é a forma, a substância que acolhe a poesia. Segundo Vera Bastazin, “o trabalho com a palavra origina ideia que, entretidas, criam o objeto poético”.⁴² Por isso, a definição da poesia é tão peculiar, até porque não existe uma única forma de poesia e pretender classificá-la pode reduzi-la, a formas pré-estabelecidas.⁴³ A concordância está em que: “A poesia não é a soma de todos os poemas. Por si mesma, cada criação poética é uma

³⁸ PAZ, 1994, p. 42.

³⁹ PAZ, 1994, p. 42, cujo texto original é: “cuando la poesía se da como una condensación del azar o es una cristalización de poderes y circunstancias ajenos a la voluntad creadora del poeta, nos enfrentamos a lo poético.”

⁴⁰ Observe o que diz PAZ, 1994, p. 42: “Es lícito preguntar al poema por el ser de la poesía se deja de concebirse a éste como una forma capaz de llenarse con cualquier contenido. El poema no es una forma literaria sino el lugar de encuentro entre la poesía y el hombre. Poema es un organismo verbal que contiene, suscita o emite poesía. Forma y substancia son lo mismo”.

⁴¹ ROSETE, 2010, p. 4.

⁴² BASTAZIN, 2006, p. 37.

⁴³ Observe o que afirma CAMPOS, Geir. **Pequeno Dicionário de arte poética**. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 131: “Poesia – Para Carlos Bousoño, ‘poesia é, antes de tudo, comunicação, efetuada por palavras apenas, de um conteúdo psíquico (afetivo-sensório-conceitual), aceito pelo espírito como um todo, uma síntese’ e o definidor explica, ainda, que ‘nesse conteúdo anímico predominará às vezes o sensório, outras vezes, o afetivo, outras o conceitual, pois o poeta, ao expressar-se, nunca transmite puros conceitos, quer dizer, nunca transmite conceitos sem mescla de sensorialidade ou sentimentalidade’. Para o alemão Novalis (Friedrich Von Hardenberg, 1772-1801), a ‘poesia é a arte de excitar a alma’. Para o norte-americano Thomas Stearns Eliot (nascido em 1888, prêmio Nobel em 1948), “toda verdadeira poesia é uma visão de mundo”. E para o inglês Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), ‘poesia são as melhores palavras em sua melhor ordem’. Fundindo esses três conceitos magistrais obtêm-se uma espécie de liga conceitual de elevado teor filosófico-literário, com um enfoque estético da arte poética: ‘poesia é a arte de excitar a alma com uma visão de mundo através das melhores palavras em sua melhor ordem’, uma conceituação ampla e capaz de abranger inclusive as experiências espacialistas do concretismo, do poema-objeto, do poema-práxis, e outras. Para os dicionaristas, em geral, poesia é a obra literária escrita em versos, e na voz popular poesia é às vezes sinônimo de poema”.

unidade autossuficiente. A parte é o todo. Cada poema é único, irreduzível e irrepetível”.⁴⁴ Entendendo a poesia como arte, a criação é um evento do qual o ser humano participa, mas não controla. Para Vera Bastazin:

Toda criação artística [...] realiza-se pela conjugação da habilidade cognitiva e da sensibilidade. É no entremeio desses dois fatores que se situa o estopim do novo. Denominado de *iluminação, insight, luz interior, abdução* – não importa, exatamente, qual o termo –, o certo é que num lapso de tempo, numa fração de segundos, um *bit* informacional permite combinar, relacionar e integrar ideias que, apesar de na maioria das vezes já existirem, encontram-se distantes umas das outras. A mente humana, quando liberta a tirania dos condicionamentos e esquemas pré-estabelecidos, vaga num estado de liberdade que lhe abre espaço para descobrir analogias ocultas. Por meio de operações complexas, ela rearticula, decompõe e recompõe ideias que, em movimentos contínuos, possibilitam-lhe combinações ousadas, próprias apenas às mentes criativas.⁴⁵

Se por um lado o artista é um técnico⁴⁶, por outro ele é um poeta-projetante⁴⁷, um tipo de visão derivada da intuição emotiva. Segundo Heidegger, a criação e a fabricação mergulham na matéria, na Terra, para dela retirarem sua produção⁴⁸. Mas a obra mostra o que normalmente não se vê: “nos empurra e nos lança nesta abertura e, ao mesmo tempo, nos arranca do habitual”⁴⁹.

A poesia participa pela palavra, do trabalho preliminar e primitivo do pensamento como obra da linguagem. A poesia é, então, experiência artística e pensante do ser concretizado na linguagem ou linguagem e pensamento mediados pelo ser. A

⁴⁴ Veja como afirma PAZ, 1994, p. 43: “La poesía no es la suma de todos los poemas. Por sí misma, cada creación poética es una unidad autosuficiente. La parte es el todo. Cada poema es único, irreductible e irreplicable”.

⁴⁵ BASTAZIN, 2006, p. 28.

⁴⁶ A palavra “técnico” aqui deve ser entendida como o termo grego *Tékne*, no seu sentido originário: de deixar aparecer e não somente como um modo de fazer, de acordo com HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In.: **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 138.

⁴⁷ “Poeta-Projetante” é expressão que origina-se no pensamento heideggeriano, melhor explicado por ARAÚJO, Maria da Conceição Pinheiro. **A poética do erotismo feminino em dois tempos: Cecília e Adélia**. Comunicação XI Congresso da ABRALIC – Tessituras, Interações, Convergências. São Paulo: USP, 2008. Disponível em: <<http://www.abralic.org/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/017.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2009, p. 1: “Esse embate da obra de arte com a recepção tem um caráter de velamento iluminador que estabelece um jogo lúdico de mostra-esconde. O desvelamento e o jogo conflitivo do aberto, empregados numa hermenêutica amplificadora, fazem com que a experiência estética seja o efeito derivado da verdade da obra, da qual participamos. Heidegger diz que nós temos o resguardo dessa verdade. [...] é o acontecimento histórico que concretiza a obra. Essa projeção do ser, que marca a historicidade autêntica, traz consigo a diferença em que nos situamos e que podemos discernir no embate entre a Terra e o mundo. Para Heidegger, a essência da arte depende da essencialização do ser, que constitui o historial Surgimento e Aparição designam o processo de desvelamento de tudo que estava na sombra e precisam vir à luz”.

⁴⁸ Veja ARAÚJO, 2008, p. 1: “A afetividade da arte é, então, transportada tanto para o plano da história como para o plano poético. A poesia participa, pela palavra do trabalho preliminar e primitivo do pensamento como obra da linguagem. A poesia é, então, experiência artística e pensante do ser concretizada na linguagem ou linguagem e pensamento mediados pelo ser. A imediatidade do acontecimento torna o homem sujeito da história e a arte desempenha uma função instauradora”.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 53.

imediatidade do acontecimento torna o homem sujeito da história e a arte desempenha uma função instauradora. Heidegger falará sempre da poesia como da grandeza do inaugural, do começo irruptivo. Assim, a poesia é sempre rara, e os seus momentos verdadeiros não se manifestam em todas as épocas.⁵⁰

Para Octávio Paz, “os poemas são obras de uma maneira muito rara: não há entre um e outro essa relação de filialidade que de modo tão palpável se dá nos utensílios. Técnica e criação, útil e poema são realidades distintas”⁵¹ Desse modo, entende-se que o poema é um único objeto, criado por determinada técnica que morre no momento da criação.⁵² Trata-se da arte, da criação. “Na arte, a beleza do ato da criação assume formas próprias”.⁵³ Na arte poética a matéria é a palavra – o que a remete a um outro plano, como afirmou Walter Muschy: “Não é possível interpretar uma obra poética como se fosse um quadro, pois a palavra sempre significa algo, isto é, transcende a esfera estética”⁵⁴, ecoando no que afirmou Prado:

Quando eu tenho uma experiência de natureza poética, ela pede um corpo tangível, para que seja guardada e experimentada por mim mesma outra vez, ou pelo outro: a concretude é o poema. E a poesia, no caso, é pura expressão, ela não vai conotar a experiência, ela não vai denotar, ela exprime a experiência, e só. É religiosa e de novo me escapa, denota uma ordem e uma beleza que me transcendem e que estão constantemente além.⁵⁵

A poesia é arte, sendo assim possibilita múltiplas interpretações. A poesia é re-velação, entendida como a ação de tirar o véu ou de mostrar o que está oculto na realidade, por meio de metáforas geradoras de sentidos.

Com esse enfoque, serão examinados vários aspectos ligados à poética de Adélia Prado como personagem, narradora, espaço, tempo, mito, estrutura e estilo, buscando compreender as vozes antropológicas, teológicas, sociais das obras que ecoam no universo da sua produção poética e onde tocam nas teologias feministas, pelo caminho do diálogo literário. Pode-se,

⁵⁰ ARAÚJO, 2008. p. 1.

⁵¹ PAZ, 1994, p. 44, o texto original: “los poemas son obras de una manera muy extraña: no hay entre uno y otro esa relación de filialidad que de modo tan palpable se da en los utensilios. Técnica y creación, útil y poema son realidades distintas.”

⁵² Cf. PAZ, 1994, p. 44.

⁵³ BASTAZIN, 2006, p. 31: Na sequência do raciocínio da frase citada, prossegue BASTAZIN, Vera. 2006, p. 31: “Assim, a criação enquanto processo de raciocínio, expresso pontualmente na arte, presentifica-se não só como descoberta de procedimentos – métodos de abordagem e construção do objeto – mas também como apreensão de resultados, o que significa que tanto a formulação de uma hipótese, quanto a confirmação de sua validade podem se desencadear pela fagulha desse momento sensível e cognoscível”.

⁵⁴ MUSCHY, Walter. **História Trágica de la Literatura**. Mexico, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 12, obra citada por RAMOS, Maria Luiza. **Fenomenologia da Obra Literária**. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense, 1972, p. 72.

⁵⁵ PRADO, Adélia. Arte como experiência religiosa. In: MASSINI, Marina e MAHFOUD, Miguel (orgs.). **Diante do Mistério** – psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999, p. 19.

assim, refletir comparativamente sobre as construções poéticas e teológicas, pensando em como elas se formam discursivamente e, sobretudo, como elas constituem sentido, em virtude de suas específicas referencialidades, temporalidade e maneira de construir memória.

1.2 Prosa – Prosear

Segundo o autor Geir Campos, a prosa, em oposição à poesia, é o texto não escrito em versos, quanto à forma e, quanto ao tratamento estilístico, não escrito em linguagem lírica.⁵⁶

Para Octavio Paz, a prosa está dentro dos limites da representação racional da linguagem, enquanto a poesia acode ao ritmo.⁵⁷ Segundo esse autor, “a prosa é um gênero tardio”.⁵⁸ Todos os povos, em todas as épocas, possuíram/possuem poesia. Mas há aqueles que não têm a prosa, o que o faz concluir que “a prosa não é uma forma de expressão inerente à sociedade, enquanto que é inconcebível a existência de uma sociedade sem canções, mitos ou outras expressões poéticas”.⁵⁹ Esta argumentação supõe uma outra compreensão da linguagem, mas, antes disso, sugere a poesia como ritmo e a prosa como uma ferramenta racional. Para ele: “a prosa, que é [...] um instrumento de crítica e análise, exige uma lenta maturação e só se produz após uma longa série de esforços tendentes a dominar a fala”.⁶⁰ O que se requer é a compreensão da linguagem enquanto fenômeno e não meramente a oposição entre prosa e poesia.⁶¹

Ao relacionar esse princípio aos textos em prosa de Adélia Prado, depara-se com um problema de ordem conceitual: 1) os textos em prosa de Adélia Prado são textos poéticos; 2) a linguagem explorada nas suas narrativas é lírica. Neste caso, é preciso entender a prosa-

⁵⁶ CAMPOS, 1978, p. 133.

⁵⁷ PAZ, Octavio. **Signos em Rotação**. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 11-12.

⁵⁸ PAZ, 1976, p. 12.

⁵⁹ PAZ, 1976, p. 12.

⁶⁰ PAZ, 1976, p. 12.

⁶¹ Referindo-se à compreensão do que é a linguagem, seu surgimento e sua função na perspectiva sócio-antropológica. Segundo ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. Paulinas: São Paulo, 1987, p. 9: “A linguagem e com ela a consciência, nasceu assim, de uma exigência prática: da luta pela sobrevivência, da necessidade de preservar e de socializar as experiências bem sucedidas. Mesmo as formulações mais abstratas e aparentemente divorciadas de qualquer motivo prático foram, de uma forma ou de outra, motivadas e provocadas por necessidades concretas”. Para: MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 21: “A homonização do cérebro primata está relacionada com a linguagem, com que está relacionada a origem da linguagem? Comumente dizemos que a linguagem é um sistema simbólico de comunicação. Eu sustento que tal afirmação nos impede de ver que os símbolos são secundários à linguagem. [...] Quando se pode dizer que uma pessoa está na linguagem? A resposta é simples, e todos nós a sabemos: dizemos que duas pessoas estão conversando quando vemos que o curso de suas interações se constitui num fluir de coordenações de ações. Se vocês não veem coordenações de ações ou, segundo o jargão moderno, não veem comunicação, nunca falarão de linguagem. A linguagem está relacionada com coordenações de ação, mas não com qualquer coordenação de ação, apenas com coordenação de ações consensuais. Mas ainda, a linguagem é um operar em coordenações consensuais de coordenações consensuais de ações”.

poética da autora não buscando nela ritmos, e sim sentidos poéticos, metáforas que conduzem o leitor a transcender o próprio texto, voltando-se ao eixo principal da obra literária como arte. A autora explora na sua narrativa a ambiguidade⁶² da linguagem poética, seja ela no formato de verso ou de prosa.

Na narrativa de Prado, cuja estrutura, formato e metodologia permitem "viver a experiência criativa do texto, encontra-se a memória fértil, a observação intensa dos fatos e, acima de tudo, a capacidade poética de apreender, articular e construir um universo rico de representações".⁶³ Isso a autora faz com propriedade, utilizando-se dos fragmentos, das sobras que foram captadas pelos sentidos, registradas na memória, reinventadas pela literatura.

A arte literária utiliza-se das representações na sua composição estética. Mas o que vem a ser representação literária e quais são suas implicações nesta pesquisa? Na prosa ou na poesia, o principal elemento para que se tenha o resultado estético do belo, da arte, é a palavra. Segundo Gadamer,

A palavra é correta quando representa a coisa [...]. Não se trata de uma representação imitadora, no sentido de uma cópia direta, de modo que se reproduzisse o fenômeno audível e visível, mas é o ser [...], aquilo que se honra com a designação de 'ser' [...], que tem de ser revelado pela palavra.⁶⁴

Disso se trata a representação: aquilo que a palavra revela. Se consideramos que a arte literária implica no "ato de pensar um processo criativo no qual a representação determina o texto, analogamente, pensar a personagem ficcional significa ter clareza de que o objeto da representação é, [...] algo de natureza sgnica."⁶⁵ Personagens e cenas adquirem significados a partir da "identificação que o leitor estabelece, reconhecendo a personagem como uma representação da pessoa".⁶⁶ É nesta trama que a realidade é "apreendida e reorganizada segundo princípios que conjugam realidade e prazer, conhecimento e imaginação".⁶⁷ Mas esta

⁶² Ambiguidade aqui entendida, mais do que o "apresentar dois ou mais sentidos", conforme define XIMENES, Sergio. **Minidicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: Ediouro, 2000, p. 40, na relação da experiência artística, pensante. Veja como afirma BASTAZIN, 2006, p. 51: "a obra, transposta do universo imaginário para o universo da realidade concreta da linguagem, desprende-se do seu criador e passa a constituir a ambiguidade de um novo espaço no qual se (re)constrói a fantasia".

⁶³ BASTAZIN, 2006, p. 51 e agrego a esta ideia a afirmação de BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 6: "A posição da qual se narra e se constrói a representação ou se comunica algo deve ser orientada em termos novos face a esse mundo novo, a esse mundo de sujeitos investidos de plenos direitos e não a um mundo de objetos. Os discursos narrativo, representativo e comunicativo devem elaborar uma atitude nova face ao seu objeto".

⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método** – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 602.

⁶⁵ BASTAZIN, 2006, 47.

⁶⁶ BASTAZIN, 2006, p. 47.

⁶⁷ BASTAZIN, 2006, p. 48.

representação nunca será a realidade. Afirma Prado que “a obra guarda esses registros humanos, sociais, você vê muita coisa através da obra, você pode ver meus traumas, as taras, as obsessões e projeções, tudo, tudo pode ser visto, menos, graças à Deus, o mistério da criação, porque ele continua misterioso, inclusive para o autor.”⁶⁸ Gadamer utiliza-se da seguinte argumentação que ajuda a melhor entender o sentido da representação por meio das palavras:

Tomás encontrou para isso uma imagem esplêndida: a palavra é como um espelho, em que se vê a coisa. Mas o que há de especial nesse espelho é que em nenhum momento vai mais além da imagem da coisa. Nele não se reflete nada mais que essa coisa única, de maneira que no conjunto de si mesmo não faz senão reproduzir sua imagem (similitudo). O grandioso dessa imagem é que a palavra é concebida, aqui, como um reflexo perfeito da coisa, como expressão da coisa, e fica para trás o caminho do pensamento a que, na realidade, deve toda a sua existência.⁶⁹

Neste sentido, caminhamos na direção de uma novidade epistemológica, qual seja, o de buscar na representação a criação de sentidos para a realidade. Como definido por Olivieri: “A representação literária é um processo de recriação do real, é uma forma de torná-lo mais próximo da sua essência”.⁷⁰ Segundo Bastazin:

O objeto de representação é aquele que tanto pode ocupar um espaço na mente como pode localizar-se fora dela. No primeiro caso, ele nasce no e do pensamento e só se sustenta na própria ação representativa. Ao se desfazer a representação desfaz-se com ela o objeto. É esse o caso da ficção, do universo da arte em geral, que engendra dentro de si o objeto de suas representações. No segundo caso, o objeto existe independente de qualquer indivíduo, isto porque ele está desvinculado da mente humana. Ele tem vida própria e é passível de investigação. Esse conceito vem favorecer a compreensão do que seja a realidade, visto que o real é tudo aquilo que existe a despeito do homem e de sua intervenção [...].⁷¹

Por causa da matéria em que é executado o trabalho do artista, há uma semelhança entre a obra de arte e o produto fabricado. Ocorre, porém, que a criação promove distância brutal entre estes dois gêneros de produção. O artesão tem capacidade de ensinar a outros as etapas de produção de seu objeto, enquanto o artista não sabe como nem onde a criação nele se encontra e não tem pleno domínio de sua atividade ou da obra dela derivada. A criação é um evento do qual o ser humano participa, mas não controla. Ao contrário, no artesanato, na fabricação, a matéria é dominada e exaurida por uma ideia pré-concebida pelo artesão. A obra

⁶⁸ PRADO, 1999, p. 22.

⁶⁹ GADAMER, 1999, p. 618.

⁷⁰ OLIVIERI, Rita de Cássia da Silva. **Mística e erotismo na poesia de Adélia Prado**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1994, p. 16.

⁷¹ BASTAZIN, 2006, p. 44.

de arte não; é sempre uma fundação original, pois é criação, um movimento de abertura que se deixa dizer e ser por um sentido que não é dominado pelo artista. De acordo com Bastazin, “quando o artista, no seu processo de criação, se distancia do real, acaba por recriá-lo, estabelecendo um vínculo ainda mais sólido e plural com a realidade”.⁷²

Na obra literária de Adélia Prado um dos aspectos relevantes é a representação do cotidiano. Ao cotidiano somam-se a sua experiência poética, erótica e religiosa. Assim representadas na linguagem literária, refletirão “a ambiguidade existencial do homem, dividido entre o mundo das sensações do corpo e o mundo simbólico interior”.⁷³ Para Adélia Prado, a matéria que gera a poesia é a circunstância do cotidiano. A poetisa afirma que “o estímulo é abrir os olhos, é o cotidiano. Eu acho que a metafísica, a poesia e Deus repousam nas coisas, nos objetos inusitados, mais surpreendentes, porque a poesia não recusa absolutamente nada.”⁷⁴ Esta perspectiva, na compreensão de Cecília Canelle, significa:

A circunstância é o cruzamento do momento e do espaço precisos em que a vida acontece. A escritora se depara com a circunstância e a contempla. Essa experiência de estupor gera outra necessidade completamente humana: a busca das razões, ou seja, compreender aquilo que vê. A autora em questão reconhece aquilo que Agostinho afirmara há 1600 anos: “O tempo é um vestígio da eternidade.” Esse vestígio é a força motriz de sua obra e, ousamos dizer, também de sua autora.⁷⁵

Prado resgata o cotidiano na contramão daquilo que a sociedade moderna/pós-moderna, por meio da propaganda, filmes, novelas, descarta, qual seja: o cotidiano e o contraste com o extraordinário, o espetacular, as celebridades⁷⁶. Prado afirma que:

[...] a coisa mais difícil que tem é você aceitar essa miséria do cotidiano, a pobreza do cotidiano, com tudo que ele traz: velhice, doença, morte, decepções, frustrações e por aí fora. Esse cotidiano, esse todo dia, o que todo mundo tem: nós só temos isso, ninguém tem mais nada que isso [...]

Na obra pradiana, ficção e poesia se encontram com suas fronteiras diluídas. Segundo Nelly Coelho, “a ficção, uma vez perdida a lógica ordenadora das coisas e seres, vê-se impulsionada pela intuição e tenta organizar em discurso a fragmentação do mundo que lhe

⁷² BASTAZIN, 2006. p. 44.

⁷³ OLIVIERI, 1994, p. 17.

⁷⁴ PRADO, 1999, p. 23.

⁷⁵ CANALLE, Cecília. **Inspiração Divina e Inteligência Humana na Obra de Adélia Prado** – um estudo sobre sua obra recente. Disponível em: <<http://www.hottopos.com.br/videtur11/aprado.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2008, p. 7.

⁷⁶ Observe o que afirma CANELLE, 2008, p. 8: “Todas as propagandas e filmes são um convite incontrolável a que nossas vidas – sempre vistas como algo insofrito – ganhem sabor pelo Hollywood de nossos cigarros e que, por fim, gozemos de nossa merecida liberdade seguindo o promissor horizonte da ponta de nosso próprio nariz”.

cabe expressar.”⁷⁷ Esta é, portanto, a proposta da obra prosaica, inventiva de Prado que na sua definição da arte afirma: “Tem todo um discurso maravilhoso atrás disso: é a vida humana apresentada prá mim, porque a arte é um espelho”.⁷⁸ É desse modo que Prado proseia, reconstituindo o cotidiano com seus paradoxos e imbricações que serão melhor analisados no capítulo dois.

1.3 A metáfora e o metaforizar

Objetiva-se aqui o esclarecimento do sentido da metáfora, cuja presença tanto na literatura pradiana como na teologia de Althaus-Reid é reincidente. A definição literal da palavra metáfora ou *metaphorá*, de origem grega, significa transporte, transferência.⁷⁹ Segundo Paiva, “no caso do transporte físico, tem-se algo que é levado de um lugar para o outro. No caso do transporte figurado, o que é transportado é o vocábulo e a ideia; o lugar de onde se sai é o campo da literalidade do sentido; o lugar aonde se chega é o sentido figurado.”⁸⁰ A título de exemplificação, recorre-se a uma música de Gilberto Gil, de 1982, que assim define *metáfora*⁸¹:

Uma lata existe para conter algo
Mas quando o poeta diz: "Lata"
Pode estar querendo dizer o incontível
Uma meta existe para ser um alvo
Mas quando o poeta diz: "Meta"
Pode estar querendo dizer o inatingível
Por isso, não se meta a exigir do poeta
Que determine o conteúdo em sua lata
Na lata do poeta tudo nada cabe
Pois ao poeta cabe fazer
Com que na lata venha caber
O incabível
Deixe a meta do poeta, não discuta
Deixe a sua meta fora da disputa
Meta dentro e fora, lata absoluta
Deixe-a simplesmente metáfora

⁷⁷ COELHO, Nelly Novaes. **A literatura feminina no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Siciliano, 1993, p. 19.

⁷⁸ PRADO, 1999, p. 23.

⁷⁹ PAIVA, José Geraldo. Religião, literatura e psicologia: o conhecimento pela metáfora. In: MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel (orgs.). **Diante do Mistério**: psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999, p. 36.

⁸⁰ PAIVA, 1999, p. 36.

⁸¹ GIL, Gilberto. *Metáfora*, 1982. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/gilberto-gil/487564/>>. Acesso em: 12 jun. 2010.

Paul Ricoeur, no seu livro *A metáfora viva*⁸², atribui ao sentido da metáfora “a palavra como unidade de referência”.⁸³ É este o elemento que recorre também em Gilberto Gil, na música mencionada acima, para identificar o sentido da metáfora, qual seja o fenômeno que acontece ao nome⁸⁴ quando este designa outra coisa⁸⁵, escapando do uso ordinário ou do uso corrente do termo.⁸⁶ Ainda segundo Ricoeur, Aristóteles define metáfora como um desvio do uso habitual da palavra⁸⁷, um empréstimo de sentido, não no sentido negativo e sim na perspectiva positiva de empréstimo,⁸⁸ ou ainda de substituição de uma palavra por outra⁸⁹. “Dessa forma, quando se entende a metáfora como figura de linguagem, vemos que, no âmbito da figura, a metáfora assemelha-se a uma imagem.”⁹⁰

Um outro aspecto que salienta Ricoeur é a “passagem ao ponto de vista hermenêutico”,⁹¹ que segundo este autor “corresponde à mudança de nível que conduz da frase ao discurso propriamente dito (poema, narração, ensaio, etc.)”.⁹² Este aspecto faz-se relevante porque

não mais se refere à forma da metáfora como figura no discurso focalizado sobre a palavra, nem mesmo somente ao sentido da metáfora como instauração de uma nova pertinência semântica, mas à referência do enunciado metafórico enquanto poder de ‘redescrever’ a realidade.⁹³

Em se tratando dos textos literários e teológicos dos quais se ocupa nesta pesquisa, este é um dado importante. De acordo com Bastazin,

Ao desenvolver uma postura de indagação e de busca da verdade, o homem, desde seus primórdios, procura libertar-se de condicionamentos para vaguear num estado de liberdade que lhe possibilite criar histórias na tentativa de explicar os fenômenos que o cercam, assim como o enigma de sua origem, da origem do universo e, entre outros, o próprio mistério da morte. Dessa forma, desde cedo a espécie humana percebe-se capaz de elaborar possíveis respostas às suas indagações, transformando o próprio universo físico em nível de ideias, quando esse não corresponde às suas expectativas ou necessidades. [...] Poderíamos dizer, então, que a ficção é uma estratégia de criação para tornar as coisas como nós, [...] queremos que elas sejam.

⁸² RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

⁸³ RICOEUR, 2000, p. 9.

⁸⁴ RICOEUR, 2000, p. 29.

⁸⁵ RICOEUR, 2000, p. 32.

⁸⁶ RICOEUR, 2000, p. 32.

⁸⁷ RICOEUR, 2000, p. 32.

⁸⁸ RICOEUR, 2000, p. 33.

⁸⁹ RICOEUR, 2000, p. 35.

⁹⁰ MARQUES, Luciana Moraes Barcelos. A metáfora em três níveis: a estruturação de Ricoeur. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/.../A%20metáfora%20em%20três%20níveis-%20a%20estruturação%20de%20ricoeur%20-%20LUCIANA.pdf>>. Acesso em: 5 jun. 2010, p. 3.

⁹¹ RICOEUR, 2000, p. 13.

⁹² RICOEUR, 2000, p. 13.

⁹³ RICOEUR, 2000, p. 13.

Seria a nossa maneira de metamorfosear o mundo, concomitante à sua própria metamorfose.⁹⁴

A metáfora, portanto, é uma estratégia de re-criação da realidade – utilizando-se da linguagem e transformando-a – indo além do sentido literal que a mesma proporciona.⁹⁵ Isso se dá na literatura e também na teologia. Segundo Sallie McFague, os modelos metafóricos da tradição cristã são a base dos sistemas conceituais da teologia, reinterpretados de acordo com as percepções das novas gerações.⁹⁶ O caráter imagético da metáfora significa que ele permanece como um corretivo para o viés da teologia possibilitando maior clareza conceitual.⁹⁷

No contexto do cristianismo, lidamos com várias metáforas. A metáfora da paternidade divina é a mais crucial⁹⁸. Segundo Paiva,

num primeiro momento, quando se diz que ‘Deus é Pai’, Deus parece o metaforizado e o pai humano o metafórico: as características da paternidade humana são transferidas para Deus e cria-se uma ‘transusão de sentido entre objetivo e objeto’ [...]. Num segundo momento é a incomensuralidade da paternidade divina, atestada em muitos passos e de muitas formas naquela tradição que refluí para a paternidade humana, que é dita, então, ‘derivar da paternidade de Deus’.⁹⁹

Trata-se da apropriação de imagens humanas, previstas na cultura, e neste caso fundamento básico da cultura patriarcal, que serve como metáfora e modelo da relação entre Deus e o humano.¹⁰⁰ Este modelo tem sustentado, durante séculos no cristianismo, a visão androcêntrica, patriarcal de Deus e precisa ser alterado para fornecer um novo sentido.¹⁰¹

De acordo com McFague, as metáforas têm grande poder de persuasão e por isso as religiões de modo geral, incluindo-se o cristianismo, têm como referência principal a imagem

⁹⁴ BASTAZIN, 2006, p. 38.

⁹⁵ DETWEILER, Robert. **Breaking the Fall: Religious Readings of Contemporary Fiction**. Louisville: Westminster John Knox Press, (1989) 1995, p. 21.

⁹⁶ MCFAGUE, Sallie. *Imaging a Theology of Nature: The World as God’s Body*. In: BIRCH, Charles, EAKEN, William and MCDANIEL, Jay B. (eds.). **Liberating Life: Contemporary Approaches in Ecological Theology**. Orbis Books: New York, 1990, p. 201-227. Disponível em: <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2324>>. Acesso em: 20 abr. 2010: “A critical dimension of this expression is the imaginative picture, the metaphors and models, that underlie the conceptual systems of theology. One cannot hope to interpret Christian faith for one’s own time if one remains indifferent to the basic images that are the lifeblood of interpretation and that greatly influence people’s perceptions and behavior”.

⁹⁷ Veja o texto original de MCFAGUE, 1990, p. 216: “Its imagistic character means it stands as a corrective to the bias of much constructive theology toward conceptual clarity, often at the price of imagistic richness”.

⁹⁸ PAIVA, 1999, p. 42.

⁹⁹ PAIVA, 1999, p. 42.

¹⁰⁰ MCFAGUE, 1990, p. 216: “It is no coincidence that most religious traditions turn to personal and public human relationships to serve as metaphors and models of the relationship between God and the world: God as father, mother, lover, friend, king, lord, governor”.

¹⁰¹ RUETHER, R. Rosemary. **Sexismo e religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 18.

ou o imagético, sendo também temática relevante para a teologia.¹⁰² No entanto, não se pode agarrar a uma imagem (metáfora) definidora de Deus como única e exclusiva, pois nenhuma refere-se corretamente ou diretamente à Deus.¹⁰³ Todas são parciais e insuficientes, podem servir para um determinado tempo e lugar, mas não para a eternidade ou para a universalização do conceito “Deus”,¹⁰⁴ porque, sendo metáfora, sempre terá a probabilidade de ser ou não ser, por isso não poderá ser nunca definição.¹⁰⁵

Considerando a capacidade da poesia de ressignificar coisas e ideias, “o ser da poesia contradiz o ser dos discursos correntes”, seja “refazendo zonas sagradas que o sistema profana (o mito, o rito, o sonho, a infância, Eros)”; seja “desfazendo o sentido do presente em nome de uma liberação futura”, como bem coloca Alfredo Bosi.¹⁰⁶ Com outras palavras, afirma Bachelard,

uma verdadeira terapêutica de ritmanálise nos é oferecida pelo poema que tece o real e o irreal, que dinamiza a linguagem pela dupla atividade da significação e da poesia. E, na poesia, o engajamento do ser imaginante é tal que ele deixa de ser simplesmente o sujeito do verbo a adaptar-se. As condições reais já são determinantes. Com a poesia a imaginação coloca-se na margem em que precisamente a função do irreal vem arrebatar ou inquietar – sempre despertar – o ser adormecido nos seus automatismos.¹⁰⁷

Portanto, considerando que a literatura (poesia ou prosa) constrói-se toda com metáforas¹⁰⁸ e que a religião “é obrigada a falar por metáforas, porque, seja como religião natural, seja como religião revelada, fala de algo que não conhece”¹⁰⁹, é importante estender-se no significado da metáfora para que se compreenda o que será proposto nos próximos capítulos. Tanto Prado como Althaus-Reid aplicam nos seus textos variadas metáforas que serão, no exercício de interpretação das mesmas, compreendidas em seus sentidos, naquilo

¹⁰² MCFAGUE, 1990, p. 216: “These metaphors give a precision and persuasive power to the construct of God that concepts alone cannot. Because religions, including Christianity, are not incidentally imagistic but centrally and necessarily so, theology must also be an affair of the imagination”.

¹⁰³ MCFAGUE, 1990, p. 217: “To say that heuristic theology is pluralistic is to insist that since no metaphor or model refers properly or directly to God, many are necessary”.

¹⁰⁴ MCFAGUE, 1990, p. 217: “All are inappropriate, partial, and inadequate; the most that can be said is that some aspect or aspects of the God-world relationship are illuminated by this or that model in a fashion relevant to a particular time and place. Models of God are not definitions of God but likely accounts of experiences of relating to God with the help of relationships we know and understand”.

¹⁰⁵ MCFAGUE, 1990, p. 218: “Metaphor always has the character of *is* and *is not*: an assertion is made but as a likely account rather than a definition”.

¹⁰⁶ BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 169.

¹⁰⁷ BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 18.

¹⁰⁸ PAIVA, 1999, p. 44.

¹⁰⁹ PAIVA, 1999, p. 45.

que pode ser chamado de “uma linguagem nova”¹¹⁰ na poética ou na teologia, capaz de “re-descrever o mundo”¹¹¹ e a teologia.

1.4 A poesia, o erótico e a teologia

Há um problema de fundo quando se trata de aproximar a poesia da teologia. Diz respeito a formas ou conceitos compreendidos como separados, porque uma percorre o caminho da arte e a outra da ciência¹¹². Uma das suspeitas sobre a poesia é que a mesma pode “tornar-se o engano pela forma, pela construção bela das palavras, desviando o pensamento da verdade que vale a pena, de fato, ser imitada”.¹¹³ Sendo assim, o espaço da interlocução entre ambas seria inviável, porque, afinal, a teologia busca a revelação da “verdade”¹¹⁴. No entanto, se recuamos na origem da teologia, deparamos com um sentido distinto do que usualmente se tem hoje: “longe de ser um conceito exclusivo da religião institucionalizada, da *ecclesia* ou da igreja, a teologia surgiu com os poetas gregos, com Homero e Hesíodo, que traduziam as histórias dos deuses em narrativas míticas”.¹¹⁵ Diante disso, o que está posto como distanciamento, na sua origem ressurgue como aproximação ou mesmo simbiose: palavra que comunica, que conta as ações dos deuses, que revela. O resgate desta origem é importante para reverter a noção de hierarquias possíveis entre teologia e poesia – posicionando-as num mesmo plano de importância¹¹⁶: “se não há mais hierarquia possível, como afirma Deleuze, as identidades, dissimilaridades e semelhanças passam a ser vistas com limites tênues, sem que se possa falar, simplesmente, em ‘afrouxamento’ ou ‘degradação’ das representações”.¹¹⁷ A matéria da poesia é a palavra; também da teologia, compreendida do seguinte modo: “todo

¹¹⁰ PRADO, 1999, p. 20.

¹¹¹ RICOEUR, 2000, p. 17.

¹¹² Observe em MANZATTO, 1994, p. 38, quando afirma que: “A teologia é a ciência da fé, isto é, uma reflexão sobre a fé de maneira rigorosa, científica, inteligível, racional, que tem seus métodos específicos e suas próprias leis”. Em se tratando de poesia, como literatura, ou arte literária, MANZATTO, 1994, p. 13 afirma: “A literatura tem suas próprias leis, seus temas, sua maneira de existir independentemente da teologia. Seu objetivo não é teológico; ao contrário, ela pode mesmo revelar-se como pagã ou atea, e pode mesmo negar Deus”.

¹¹³ MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras** – teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 53.

¹¹⁴ Veja o que afirma MANZATTO, 1994, p. 25: “As relações entre verdade e beleza podem apresentar problemas para a hermenêutica da literatura. O belo, como objeto formal da arte, exige uma forma diferente de compreensão, exige uma outra perspectiva humana que não aquela da razão lógica para buscar a verdade”.

¹¹⁵ REBLIN, 2009, p. 65.

¹¹⁶ Observe o que afirma MANZATTO, 1994, p. 78: “A poesia é a forma adequada da linguagem para falar do mistério e da experiência religiosa, exatamente por seu uso de metáforas. Os conceitos, às vezes, não exprimem muito bem as verdades que se quer comunicar. E a poesia não é apenas um ‘turbilhão de metáforas’, mas sua palavra revela-se também atravessada por uma exigência de verdade, mesmo se as metáforas nela estão presentes. Aliás, a verdade pode também ser exprimida por metáforas. [...] Poesia e mística estão próximas, e a poesia revela o religioso, mesmo que sua linguagem não seja religiosa.”

¹¹⁷ BASTAZIN, 2006, p. 6.

discurso sobre Deus, toda experiência sobre Deus, não pode ser traduzida de outra forma senão pelo intermédio de palavras e ações humanas”.¹¹⁸

No entanto, a teologia afastou-se da poesia, discriminando-a por considerá-la efêmera e mundana. Segundo Antonio Carlos Magalhães, ao examinar o pensamento da Teologia desde os Pais da Igreja: “A apresentação de Deus e do ser humano na poesia é, do ponto de vista ético, censurável, visto que ela é orientada para o aspecto erótico e para a fruição do pensamento, corrompendo, dessa forma, a juventude, despertando desejos inferiores”¹¹⁹. Segundo o autor, “essa postura acompanha a atitude de círculos teológicos e eclesiais até o século XX, deixando suas marcas no pensamento das instituições de teologia, ainda hoje”.¹²⁰

Observa-se que Magalhães toca no ponto nevrálgico da poesia: “o aspecto erótico”, o qual, na poesia pradiana, não há como ignorar. Segundo Octávio Paz: “A relação entre erotismo e poesia é tal que se pode dizer, sem afetação, que o primeiro é uma poética corporal e a segunda uma erótica verbal”.¹²¹ Na sequência, o mesmo autor afirma que: “a poesia erotiza a linguagem e o mundo porque ela própria, em seu modo de operação, já é erotismo”.¹²²

A aproximação da poesia e da teologia, no entanto, reverbera em múltiplas possibilidades neste espaço de diálogo. Para Octávio Paz, “a poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de mudar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza, exercício espiritual, é um método de libertação anterior”¹²³. E o que é teologia? Ou, o que é linguagem teológica? Existem outros caminhos para a teologia senão aqueles pertencentes a estruturas religiosas ou pensamentos dogmáticos?

Possivelmente, o teólogo brasileiro que mais tenha oferecido respostas alternativas a essas perguntas seja Rubem Alves. Ele afirma que

¹¹⁸ REBLIN, 2009, p. 99, e acrescenta MANZATTO, 1994, p. 91: “O *logos* da literatura é diferente do das ciências. Mas elas não são opostas, podem se comentar. A literatura possui uma capacidade de refletir e de exprimir a situação humana em profundidade qualitativa, e é isso que constitui sua colaboração à inteligência da fé”.

¹¹⁹ MAGALHÃES, 2000, p. 57.

¹²⁰ MAGALHÃES, 2000, p. 57. Nesta perspectiva, ele afirma: “Os textos poéticos, ao contrário da revelação, nada mais são do que invenção humana ambígua; os poetas trabalham com a mentira como pressuposto fundamental, por lançarem mão da aparência para dizer as coisas relacionadas às verdades da vida. Esse recurso foi considerado uma forma de se distanciar daquilo que a palavra de Deus defendia como regra e princípio. A verdade não precisaria, para a teologia, de máscaras”. Ibid., p. 57.

¹²¹ PAZ, Octavio. **A dupla chama** – amor e erotismo. São Paulo: Siciliano, 2001. p. 12.

¹²² PAZ, 2001. p. 12. O mesmo autor afirma em PAZ, 2001, p. 14: “A linguagem do poema é o dia-a-dia e, ao mesmo tempo, diz coisas distintas das que todos dizemos. Esta é a razão do receio que as igrejas sempre viram a poesia mística. São João da Cruz não queria dizer nada que fugisse dos ensinamentos da Igreja, apesar disso, sem querer, seus poemas diziam outras coisas”.

¹²³ PAZ, Octávio. **La casa de la presencia** – poesia e historia. Mexico: Fondo de cultura económica, 1994, p. 41.

[...] a teologia é uma função natural como sonhar, ouvir música, beber um bom vinho, chorar, sofrer, protestar, esperar... Talvez a teologia nada mais seja que um jeito de falar sobre tais coisas dando-lhes um nome e apenas distinguindo-se da poesia porque a teologia é sempre feita como uma prece... Não, ela não decorre do *cogito* da mesma forma como poemas e preces. Ela simplesmente brota e se desdobra, como manifestação de uma maneira de ser: “suspiro da criatura oprimida” – seria possível uma definição melhor?¹²⁴

Como define Cervantes-Ortiz, “Alves chegou a uma teologia caracterizada [...] pela superação radical das perspectivas dogmáticas, assim como pelo acesso a uma forma de expressão poética”.¹²⁵ Para Carvalhaes, “Alves possibilitou à teologia conversar não só com Marx, mas com Freud e a psicanálise, assim como introduziu outros diálogos estranhos à teologia, como a poesia e a literatura.”¹²⁶ A expressão destes comentários possibilitam perceber a audácia da obra de Alves e sua inovação ao combinar teologia e poesia, além do elemento erótico, como ele mesmo afirma:

Por malditos que são, nossos desejos passaram a ser não-ditos, e assim eles têm de dizer sob a máscara das metáforas e das metonímias, sob a proteção das névoas e inversões dos símbolos oníricos, aparecendo como criaturas secretas e noturnas, ou fantasiados nos carnavais da arte, da poesia, das canções, do humor, das procissões, das romarias, dos rituais mágicos, das religiões populares, das festas, das celebrações... E o teólogo, pastor de esperanças, descobre que, a fim de realizar seu destino, é necessário primeiro frequentar os desejos dos homens de mãos vazias, irmãos de Cristo, local de revelação, colhendo-os e recolhendo-os com olhos e ouvidos extasiados, em busca das confissões de amor que eles contêm. Porque é dessa matéria-prima que sua fala vai sair, apenas para dizer em voz alta aquilo que as profundezas dos homens geraram sem poder dizer.¹²⁷

Com base no exemplo do pensamento de Alves, pode-se refletir comparativamente sobre as construções poéticas e teológicas, pensando em como se formam discursivamente e, sobretudo, em como significam, em virtude de suas específicas referencialidades, temporalidade e maneira de construir memória.¹²⁸ Como afirma Antonio Magalhães: “o mais

¹²⁴ ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 21.

¹²⁵ CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. **A teologia de Rubem Alves** – poesia, brincadeira, erotismo. Campinas/SP: Papyrus, 2005, p. 161.

¹²⁶ CARVALHAES, Claudio. **O pobre não tem sexo**. A ausência dos discursos de sexualidade na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. Disponível em: <<http://www.claudiocarvalhaes.com/pt-br/articles-pt-br/o-pobre-nao-tem-sexo/?lang=pt-br>>. Acesso em: 10 abr. 2010, p. 17.

¹²⁷ ALVES, 2005, p. 153.

¹²⁸ Veja o que afirma a autora BASTAZIN, 2006, p. 31: “[...] a criação enquanto processo de raciocínio, expresso pontualmente na arte, presentifica-se não só como descoberta de procedimentos – métodos de abordagem e construção do objeto –, mas também como apreensão de resultados, o que significa que tanto a formulação de uma hipótese, quanto a confirmação de sua validade podem se desencadear pela fagulha desse momento sensível e cognoscível”.

importante não é simplesmente substituir uma linguagem analítica por uma de tipo mais poética, mas compreender esta como forma de análise para, em seguida, desenvolver pressupostos de uma teologia que mantenha essa tensão, em vez de optar por esta ou aquela categoria como superior”.¹²⁹

O terceiro elemento da tríade poesia-teologia-erótico conduz-nos a uma outra busca de sentido. Roland Barthes, quando escreve sobre o prazer do texto¹³⁰, traz à discussão um outro elemento e relaciona-o ao erótico. Barthes afirma que “nem a cultura nem a sua destruição são eróticas; é a fenda entre uma e outra que se torna erótica. O prazer do texto é semelhante a esse instante insustentável, impossível [...]”.¹³¹ Semelhante a Rubem Alves, Barthes agrega o sentido do prazer. Para Rubem Alves: “o corpo não está em busca da verdade objetiva que mora com a ciência, mas da verdade gostosa e erótica que vive com a sávida-ciência, sapiência, ciência saborosa, ciência que tem a ver com viver e morrer”.¹³² Trata-se do significado que se dá ao texto, que de novo vem a interrogante: “o que é a significância? É o sentido na medida em que é produzido sensualmente”.¹³³ Buscar o sentido erótico de um texto é ir ao encontro de significados pujantes. Por isso o erótico pode estar na poesia ou pode estar na teologia.¹³⁴ Trata-se de analisar o texto sem prévio julgamento com dualidades entre o “bom” e o “mau”. Segundo Barthes:

Se aceito julgar um texto segundo o prazer, não posso ser levado a dizer: este é bom, aquele é mau. Não há quadro de honra, não há crítica, pois esta implica sempre um objetivo tático, um uso social e muitas vezes uma cobertura imaginária. Não posso dosar, imaginar que o texto seja perfectível, que está pronto a entrar num jogo de predicados normativos: é demasiado *isto*, não é bastante *aquilo*; o texto (o mesmo

¹²⁹ MAGALHÃES, 2000, p. 50.

¹³⁰ BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

¹³¹ BARTHES, 2008, p. 12.

¹³² ALVES, 2005, p. 78. A argumentação de Roland Barthes em: BARTHES, Roland. 2008, p. 23-24, completa esse pensamento: “Parece que os eruditos árabes, falando do texto, empregam esta expressão admirável: o corpo certo. Que corpo? Temos muitos; o corpo dos anatomistas e dos fisiologistas. Aquele que a ciência vê ou de que fala: é o texto dos gramáticos, dos críticos, dos comentadores, filólogos (é o fenotexto). Mas nós temos também um corpo de fruição feito unicamente de relações eróticas, sem qualquer relação com o primeiro: é um outro corte, uma outra nomeação. Do mesmo modo o texto: ele não é senão a lista aberta dos fogos da linguagem (esses fogos vivos, essas luzes intermitentes, esses traços vagabundos dispostos no texto como sementes e que substituem vantajosamente para nós as *semina aeternitatis*, os *zopyra*, as noções comuns, as assunções fundamentas da antiga filosofia). O texto tem uma forma humana, é uma figura, um anagrama do corpo? Sim, mas de nosso corpo erótico. O prazer do texto seria irreduzível a seu funcionamento gramatical (fenotextual), como o prazer do corpo é irreduzível à necessidade fisiológica”.

¹³³ BARTHES, 2008, p. 72, e o mesmo BARTHES, 2008, p. 15-16, também afirma que: “o lugar mais erótico de um corpo não é lá onde o vestuário se entreabre? Na perversão (que é o regime do prazer textual) não há “zonas erógenas” (expressão aliás bastante importuna). É a intermitência, [...] que é erótica: a da pele que cintila entre duas peças (as calças e a malha), entre duas bordas (a camisa entreaberta, a luva e a manga). É essa cintilação mesma que seduz, ou ainda: a encenação de um aparecimento-desaparecimento”.

¹³⁴ Observe o que afirma OLIVIERI, 1994, p. 17: “A representação do erotismo na literatura evoca as múltiplas facetas de Eros e aponta para o seu caráter fundamentalmente ambíguo que remete ao homem a sua própria imagem, dividida entre a matéria e o espírito”.

sucede com a voz que canta) só pode me arrancar este juízo, de modo algum adjetivo: *é isso!* E mais ainda: *é isso para mim!* Este “para mim” não é nem subjetivo, nem existencial, mas nietzschiano (no fundo, é sempre a mesma questão: O que é que é para mim? [...])¹³⁵

Se o diálogo está proposto entre poesia e teologia e se a baliza vem a ser o erótico como um dos elementos da representação literária de Adélia Prado e da teologia de Marcella Althaus-Reid, não se pode, portanto, conferir-lhes valores de mais ou menos. Trata-se de analisar a complexidade da obra, seja ela poesia, portanto arte literária, ou teologia, portanto ciência, procurando descobrir em que ponto elas se tocam.¹³⁶ Para Olivieri, “a complexidade da obra de arte literária, estruturada por elementos diversos e interdependentes, exige que a atividade crítica dê conta da especificidade das funções dos principais estratos e do modo como eles se inter-relacionam conferindo-lhes unidade”.¹³⁷ A mesma autora, afirma que:

A experiência poética – assim como a erótica e a religiosa – é uma experiência transformadora, não somente do objeto, mas também do sujeito: o que se busca é a própria essência do ser. O discurso literário é eminentemente mimético, no sentido de transformador. Ele estabelece uma relação criativa com o real procurando apreendê-lo na sua diversidade. O real se revela indiretamente no simbolismo da linguagem literária. O caráter mimético do discurso literário o torna capaz de absorver outros discursos e de submetê-lo a uma nova ordem.¹³⁸

Analisar o erótico na poesia de Adélia Prado e na teologia de Marcella Althaus-Reid é desafio e condição para a ressignificação da definição do divino combinado com a sexualidade, portanto, também da existência. Nessas autoras, estes são elementos dos quais não se pode escapar. Pode, inclusive, perguntar-se por que o erotismo, a sexualidade deveriam ser divinos, sagrados? Não basta ser algo humano, bonito, dado por Deus na criação aos seres humanos? É preciso “sexualizar” a Deus? Respostas virão à medida que avançarmos nos próximos capítulos na leitura dos textos destas autoras, interpretados à luz da escolha metodológica feminista e *queer*. O caminho é o da corporeidade, “onde o corpo deixa de ser lugar de negação e sofrimento e se afirma como lugar de criação e de prazer”.¹³⁹ Esta perspectiva traz desafios para a teologia, pois trata-se de “afirmar a ressurreição do corpo como plenitude erótica que nos humaniza”.¹⁴⁰ É o corpo desejante e desejado. É o erótico.

¹³⁵ BARTHES, 2008, p. 19-20.

¹³⁶ MANZATTO, 1994, p. 13.

¹³⁷ OLIVIERI, 1994, p. 16.

¹³⁸ OLIVIERI, 1994, p. 17.

¹³⁹ PEREIRA, 2001, p. 1.

¹⁴⁰ PEREIRA, 2001, p. 2.

Isso condiz com o que afirmou Maraschin: “o erotismo é a dimensão espiritual do corpo vivo. É o impulso que leva o corpo para o outro corpo”.¹⁴¹

Trata-se de transitar por caminhos proibidos que iluminados pela arte possibilitam a visão de um outro ângulo do mesmo fenômeno. Como também afirmou Octávio Paz: “o erotismo pertence ao domínio do imaginário, como a festa, a representação, o rito. Justamente por ser ritual – uma e outra vez inventado pelos homens e pelas mulheres¹⁴² requer a condição de refletir, como um delírio frio e pensante”¹⁴³. Consoante com essa afirmação, Manzatto diz: “A verdade da literatura não pertence ao domínio do real histórico de sua trama. Ela faz apelo à hermenêutica, à interpretação; o artista mostra, por sua obra simbólica, uma certa compreensão ou interpretação da vida, do homem, do mundo”.¹⁴⁴

A exemplo da argumentação do erótico e da sua sacralidade, temos na tradição judaico-cristã o *Livro do Cântico dos Cânticos*¹⁴⁵ que segundo Tomás Hanks,

É o único livro na Bíblia cujo tema principal é o *amor erótico* (*dod*, ‘*ahab*, hebreo; *ágape*, *agapao*, LXX). Notavelmente, nos poemas eróticos que constituem o livro, os amantes fazem amor fora do limite do matrimônio, numa relação de amizade (amiga/amada minha (*ra’yah*). > 1:9, 15; 2:2, 10, 13; 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4), como expressão de mútuo prazer e sem nenhuma intenção de procriar (Ariel y Chana > Bloch 1995: 3-4, 37-38; sobre a amizade ver Mary Hunt 1991; Elizabeth Stuart 1995 > 3 João). Com seus incessantes louvores eróticos do Corpo humano (tanto masculino como feminino), o livro contradiz totalmente o desprezo do corpo (como “cárcere da alma”) do neoplatonismo e a ideologia sexual agustiniano das igrejas (o sexo somente dentro do limite do matrimônio monogâmico, exclusivo e permanente, e com o propósito de procriar filhos). [tradução própria]¹⁴⁶

¹⁴¹ MARASCHIN, 2006, p. 54.

¹⁴² PAZ, 1999, p. 98.

¹⁴³ PAZ, 1999, p. 100.

¹⁴⁴ MANZATTO, 1994, p. 21.

¹⁴⁵ Veja o que afirma HANKS, Tomás. *Bíblia Hebraica Cantar de los Cantares: “Negra soy – y hermosa” (1.5) ¿La integración de la sexualidad y la espiritualidad?* Disponível em: <<http://www.fundotrasovejas.org.ar/Libros/La%20Biblia%20Hebraica%20Subversiva%20Cantares.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2010, p. 4: “Además de ser el único libro en la Biblia cuyo tema principal es el amor erótico, Cantares sería el único libro cuya autora parece ser una mujer, y donde mayormente escuchamos directamente la voz femenina, que subvierte los valores patriarcales: “A este mundo – de una sexualidad enfocada en la reproducción, de jerarquías, y de derechos de varones, donde las mujeres que toman la iniciativa en relaciones sexuales siempre son calumniadas– trepa el Cantar de los cantares. El libro empieza (1:2) con una iniciativa femenina... La voz y la presencia de esta mujer siguen como dominantes en todo el libro” (David Carr 2000:240; cf.: Harold Bloom quien identificó el “yahvista” como mujer). La mujer es muy joven, apenas saliendo de la pubertad, según los hermanos (8:4-5; cp. la contestación de ella, 8:10). Al final del libro, los amantes declaran su independencia de los hermanos y de Salomón y su corte (8:10-14)”.

¹⁴⁶ HANKS, 2010, p. 1, cujo texto na língua original é: “es el único libro en la Biblia cuyo tema principal es el *amor erótico* (*dod*, ‘*ahab*, hebreo; *ágape*, *agapao*, LXX). Notablemente, en los poemas eróticos que constituyen el libro, los amantes hacen el amor fuera del marco del matrimonio, en una relación de amistad (amiga/amada mía (*ra’yah*). → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4), como expresión de mutuo placer, y sin ninguna intención de procrear (Ariel y Chana Bloch 1995:3-4, 37-38; sobre la amistad ver Mary Hunt 1991; Elizabeth Stuart 1995 → 3 Juan). Con sus incesantes alabanzas eróticas del cuerpo humano (tanto masculino como femenino), el libro contradice totalmente el desprecio del cuerpo (como “cárcel del alma”) del neoplatonismo y la ideología sexual agustiniana de las iglesias (el sexo solamente dentro del marco del matrimonio monogâmico, exclusivo y permanente, y con el propósito de procrear hijos).”

O poema *Cântico dos cânticos*, segundo Octávio Paz, é: “coleção de poemas de amor profano, uma das obras eróticas mais belas já criadas pela palavra poética, nunca deixou, ao longo de dois mil anos, de alimentar a imaginação e a sensualidade dos homens”.¹⁴⁷ No entanto, as pesquisas bíblicas remontam sua origem há pelo menos IX séculos antes de Cristo, como afirma Hanks:

Jerusalém, o centro do mundo simbólico de Cantares, o lugar de composição. No entanto, os indícios linguísticos e as alusões geográficas em alguns poemas sugerem influências também do norte de Israel. Ainda tradicionalmente atribuído a Salomão no século X, é mais comum agora aceitar uma data pos-exílica, nos séculos IV-III a.C. Depois de um século de disputa sobre a unidade do livro, a maioria afirma agora que Cantares não é uma simples antologia de poemas senão uma composição artística que utiliza materiais tradicionais pré-existentes. [tradução própria].¹⁴⁸

A antiguidade do poema de *Cântico dos cânticos* ajuda-nos a lembrar que a sensualidade, a eroticidade é condição humana e também divina e que esse não é um discurso novo, mas que acompanha a humanidade.¹⁴⁹ Não se trata de fazer apologia ao erotismo como lugar de plenitude, mas como perspectiva libertadora para refletir sobre os “desafios de assumir as possibilidades, as contradições e os limites das vivências eróticas nas construções de modos de vida e de sociedade”¹⁵⁰, por conseguinte, também da fé, da compreensão de Deus, da revelação. Nas palavras de Hanks: “não é o propósito da poesia erótica ditar leis ou estabelecer uma ética absolutista, senão projetar um paradigma admirável e digno de respeito e imitação para os que decidem fazê-lo livremente.”¹⁵¹ Ainda com palavras de Hanks sobre o *Cântico dos cânticos*,

¹⁴⁷ PAZ, 2001, p. 23.

¹⁴⁸ HANKS, 2010, p. 3, cujo texto na língua original é: “Jerusalén, el centro del mundo simbólico de Cantares, es su lugar de composición. Sin embargo, los indicios lingüísticos y las alusiones geográficas en algunos poemas sugieren influencias también del norte de Israel. Aunque tradicionalmente asignado a Salomón en el siglo X, es más común ahora aceptar una fecha postexílica, en los siglos IV-III a.C. Después de un siglo de disputa sobre la unidad del libro, la mayoría afirma ahora que Cantares no es una simple antología de poemas sino una composición artística que utiliza materiales tradicionales preexistentes.”

¹⁴⁹ Veja o que afirma BATAILLE, Georges. **El erotismo**. Buenos Aires: Tusquetes Editores, 2009, p. 33: “El erotismo es uno de los aspectos de la vida interior del hombre. En este punto solemos engañarnos, porque continuamente el hombre busca fuera un objeto de deseo”.

¹⁵⁰ PEREIRA, Nancy Cardoso. **Sagrados corpos**. Introdução: Sagrados corpos. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla, v. 38, Petrópolis: Vozes, 2001, p. 5-10. Disponível em: <<http://www.itf.org.br/index.php/cursos/index.php?pg=conteudo&revistaid=7&fasciculoid=26&sumarioid=198>>. Acesso em: 10 jun. 2009, p. 5.

¹⁵¹ HANKS, 2010, p. 7, como no texto original: “no es el propósito de la poesía erótica dictar leyes o establecer una ética absolutista, sino proyectar un paradigma admirable y digno de respeto e imitación para los que deciden hacerlo libremente.”

Seja o que for o contexto socioeconômico dos poemas, é evidente que, frente às hierarquias e autoridades humanas, o amor erótico, aquela “chama de Javé”, atua socialmente como algo caprichoso e subversivo. Como é presente em tanta literatura erótica desde Romeu e Julieta até o filme Titanic, o amor erótico tem a romper barreiras e a transcender fronteiras nacionais e étnicas que procuram controlá-lo ou destruí-lo. Assim, o amor erótico em Cantares subverte a ordem patriarcal que discrimina contra camponeses pobres e pessoas de cor.¹⁵²

Se o erótico em algumas situações provoca divergências entre teologia e poesia, como por exemplo apontado por Magalhães, há, também, outras possibilidades de convergências. Não se trata de cair na armadilha de leis ou conceitos simplistas, mas trata-se de um olhar curioso à complexidade da realidade humana, com suas múltiplas faces no que consta da vida, do corpo, da fé. O erótico na literatura feminina contemporânea tem sido um recorte importante no processo de emancipação da mulher¹⁵³. Segundo Angélica Soares, “O grande investimento poético no erotismo pelas mulheres parece ter muito a ver com esse momento de intenso trabalho de conscientização da necessidade de ruptura dos paradigmas repressores.”¹⁵⁴ O mesmo evidencia-se na teologia, que será um dos aspectos analisados ainda neste capítulo.

1.5 Erotismo e sexualidade

A sexualidade e a eroticidade encontram seu lugar no corpo, porque é o corpo que goza, que sente o prazer e a dor, como diz a poetisa Adélia Prado: “Sei agora, a duras penas,/ Porque os santos levitam./ Sem o corpo a alma de um homem não goza./ Por isso Cristo sofreu no corpo a sua paixão,/ adoro Cristo na Cruz”.¹⁵⁵ Há, portanto, um resgate do erótico, como divino, sagrado, oposto à determinação do pecado ou da perversão.

¹⁵² HANKS, 2010, p. 4, cujo texto na língua original é: “Sea lo que sea el contexto socio-económico de los poemas, es evidente que, frente a las jerarquías y autoridades humanas, el amor erótico, aquella “llama de Yahveh”, actúa socialmente como algo caprichoso y subversivo. Como es evidente en tanta literatura erótica desde Romeo y Julieta hasta la película “Titanic” el amor erótico tiende a romper barreras y a trascender las fronteras nacionales y étnicas que procuran controlarlo o aplastarlo. Así, el amor erótico en Cantares subvierte el orden patriarcal que discrimina contra campesinos pobres y personas de color.”

¹⁵³ Veja o que afirma SOARES, Angélica. Vozes femininas da liberação do erotismo (momentos selecionados na poesia brasileira). Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf/via04/via04_10>. Acesso em: 15 jun. 2010, p. 1, “Nas duas últimas décadas multiplicou-se, no Brasil, o número de poetisas que tem o erotismo como tema. Ao mesmo tempo, editaram-se sérias pesquisas sobre a sexualidade da mulher brasileira, como a de Branca Moreira Alves, cujos primeiros resultados já evidenciavam que, não raro, a repressão sexual da mulher leva-a à solidão, à passividade e ao conformismo e a de Rose Marie Muraro, que mostra como a dominação de classes tem por fundamento a dominação sexual”.

¹⁵⁴ SOARES, 2010, p. 1.

¹⁵⁵ Extrato do poema de Adélia Prado: A Terceira Via, PRADO, Adélia. **O pelicano**. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 67.

Mas o que é sexualidade? O que é eroticidade/erotismo? Existem diferenças entre estas expressões? O que aproxima e o que separa um do outro? Sabe-se que existem muitas versões sobre a origem do mito Eros.¹⁵⁶ Uma das versões, em breve resumo, assim define-o:

Uma das divindades primordiais [...] Eros é a virtude atrativa que leva as coisas a se juntarem, criando a vida. É uma força fundamental do mundo; assegura não somente a continuidade das espécies, como a coesão interna do Cosmos. Opondo-se à tendência de considerar Eros como um dos grandes deuses, surgiu a doutrina apresentada sob a forma de mito no *Banquete*, de Platão. Nessa obra, Eros aparece como um ‘daimón’ (força espiritual misteriosa’, intermediário entre os deuses e os homens. Segundo Platão, teria nascido da união de Poros (Recurso) e Pênia (Pobreza), no jardim dos deuses após um festim para o qual foram convidadas todas as divindades. A esta origem deve caracteres bem significativos: sempre em busca de seu objetivo, como Pobreza, ele sabe imaginar um meio de chegar a seu alvo, como Recurso. Longe de ser um deus poderoso, é uma força sempre insatisfeita e inquieta.¹⁵⁷

Ao observar a narrativa do mito percebe-se que Eros ou o “daimón” representa a força interior na vida humana que procura satisfazer seus desejos por meio de seus poderes geradores.¹⁵⁸ Para Jaci Maraschin, o eros é o amor que exige recompensa, exige reciprocidade.¹⁵⁹ Segundo esse autor, “Eros emerge da experiência de *agápe* e estabelece os relacionamentos de *philia*. Não há, pois, três amores, mas apenas um. Qualquer amor sem Eros é simulação do amor.”¹⁶⁰

Octávio Paz afirma que “os atos eróticos são instintivos: ao realizá-los, o humano se cumpre como natureza. Essa ideia é um lugar-comum, mas um lugar comum paradoxal: nada mais natural do que o desejo pelo sexo; nada menos natural que as formas em que se manifesta e se satisfaz”.¹⁶¹ Para George Bataille, “la actividad sexual reproductiva la tienen en común los animales sexuadaos y los hombres, pero al parecer sólo los hombres han hecho de

¹⁵⁶ Observe o relato do mito primitivo de Eros, por MAÇANEIRO, Marcial. **Mística e erótica**. Um ensaio sobre Deus, Eros e beleza. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 53: “Durante a primavera, quando a Terra parecia um imenso jardim, Eros descia do alto do Olimpo, conduzido pelo vento Zéfiro. Com arco e flechas, ele atingia deuses e mortais, provocando chagas de paixão e desejo. Dor e gozo se misturavam. Até então, Eros era um adolescente belo e alado. Alegre e jovial, sensível ao riso, à cor e à beleza. Ele garantia a coesão dos elementos criados. Garantia a vida da Terra. Mas Afrodite, sua mãe, que se considerava a mais bela das deusas, tinha grande ciúme de Psique – uma jovem mortal que arrebatava corações com sua formosura. Por isso, Afrodite enviou Eros do alto do Olimpo para atingir Psique com uma flecha dolorosa e eterna. Que Psique se apaixonasse pelo mais feio dos mortais. Entretanto, quando Eros chega à Terra, é ele quem acaba sendo alvejado pelo olhar da bela mortal. E se apaixonou por Psique”

¹⁵⁷ DICIONÁRIO DE MITOLOGIA GRECO-ROMANO, São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 63-64, citado por: SOARES, Angélica. **A paixão emancipatória** – Vozes femininas da liberação do erotismo na poesia brasileira. Rio de Janeiro: Difel, 1999, p. 20.

¹⁵⁸ Cf. SOARES, 1999, p. 21.

¹⁵⁹ MARASCHIN, Jaci. Eros cheio de graça: o corpo e o amor de Jesus. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Metodista, v. 30, ano 20, jun. 2006, p. 48.

¹⁶⁰ MARASCHIN, 2006, p. 48.

¹⁶¹ PAZ, Octavio. **Um mais além erótico: Sade**. São Paulo: Mandarim, 1999, p. 21.

su actividad sexual una actividad erótica.”¹⁶² Perguntar-se, portanto, pela sexualidade e eroticidade, conduz-nos a outros diálogos que enfatizam um horizonte amplo de fenômenos, tais como: papéis sociais, contextos e processos de socialização, comportamento coletivo, desvio e controle social, opinião pública, entre outros. Ainda na perspectiva de Paz,

O erotismo é o reflexo do olhar humano no espelho da natureza. Assim, o que distingue o erotismo da sexualidade não é a complexidade, mas a distância. O homem se reflete na sexualidade, nela se banha, nela se funde e se separa. A sexualidade, porém, nunca olha o jogo erótico. Ela o ilumina sem vê-lo. É uma luz cega. [...] O ato erótico é uma cerimônia que se realiza de costas para a sociedade e diante de uma natureza que jamais contempla a representação. O erotismo é, ao mesmo tempo, fusão com o mundo animal e ruptura, separação desse mundo, solidão irremediável. [...] O erotismo não é uma simples imitação da sexualidade – é sua metáfora.¹⁶³

Trata-se de entender o erotismo e a sexualidade como reinos independentes, embora pertencentes a um mesmo universo vital¹⁶⁴, enfatizando a multiplicidade das realidades sociais e também sua irredutibilidade. “O prazer do sexo é descrito por Freud e outros como a redução da tensão; no Eros, pelo contrário, não desejamos ser libertos da excitação, e sim nos agarramos a ela, nela nos comprazemos e até a aumentamos”.¹⁶⁵ Ainda segundo Octavio Paz :

[...] o erotismo se insere na sociedade e afirma seus fins e princípios. Sua complexidade – rito, cerimônia – vem de uma função social [...] Daí a dupla face do erotismo. De um lado apresenta como um conjunto de proibições – mágicas, morais, legais, econômicas e outras – destinado a impedir que a maré sexual afunde o edifício social, nivele as hierarquias e divisões, afogue a sociedade. [...] Nesse sentido, o erotismo evita que o grupo caia na natureza indiferenciada, opõe-se à fascinação pelo caos e, por fim, à volta da sexualidade rude. Freio e espora da sexualidade, sua finalidade é dupla: irrigar o corpo social sem expô-lo aos riscos destruidores da inundação. O erotismo é uma função social.¹⁶⁶

Nestes termos, o erótico cumpre a sua função social com funções dicotômicas, por um lado, de o humano liberar-se ao prazer, à sensualidade, mas, por outro, de coibir e limitar. Para George Bataille, o erotismo vai além, pois nele está a pulsão da vida até a morte.¹⁶⁷ A sexualidade e a subjetividade estão intimamente articuladas no erótico. “A experiência erótica reflete a ambiguidade existencial do homem, dividido entre o mundo das sensações do corpo e

¹⁶² BATAILLE, 2009, p. 15.

¹⁶³ PAZ, 1999, p. 31-33.

¹⁶⁴ PAZ, 1999, p. 21.

¹⁶⁵ ROLLO, May. **Eros e repressão**. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 80, citado por MAÇANEIRO, Marcial. **Mística e erótica** – um ensaio sobre Deus, Eros e Beleza. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 55.

¹⁶⁶ PAZ, 1999, p. 25.

¹⁶⁷ BATAILLE, 2009, p. 15 – Cf. versão original: “el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte”.

o mundo simbólico interior”,¹⁶⁸ ou seja, “o erótico desnaturaliza a sexualidade humana, porque não se realiza no plano puramente carnal, tem uma capacidade de fabulação, está vinculado à imaginação”.¹⁶⁹

1.6 O erótico como elemento na Teologia

Uma das críticas que Marcella Althaus-Reid faz à Teologia da Libertação, incluindo a Teologia Feminista de Libertação, é a ausência da eroticidade e da sexualidade nas suas narrativas. Essa ausência ela nomeia “mutilações sexuais”, afirmando que: “Daí provém a teologia latino americana: uma mutilação do conhecimento simbólico em forma de teologia, política, economia e sexualidade.”¹⁷⁰ No artigo de Claudio Carvalhaes encontra-se a afirmação que

a teologia da libertação na América Latina se estruturou na opção preferencial de Deus pelo pobre. Essa opção criou uma nova metodologia, reescreveu e reinventou novas doutrinas e posturas teológicas, iniciou diálogos com novos parceiros e ajudou a disseminar outras teologias da libertação pelo mundo. Entretanto, essa teologia acabou por se aprisionar às ciências sociais e acabou reprimindo e abandonando aspectos importantes da vida do pobre, incluindo o corpo e as práticas sexuais.¹⁷¹

Tanto Althaus-Reid como Carvalhaes reafirmam a Teologia da Libertação. No entanto, estas são críticas pertinentes que revelam as lacunas deixadas neste processo de 40 anos de produção teológica latino-americana. Segundo Carvalhaes,

novas teorias e filosofias críticas surgiram desde o aparecimento da TdL nos anos 70, as quais oferecem maneiras diferentes de se pensar, recriar, desconstruir e reconstruir discursos e campos de estudo, como por exemplo o pós-colonialismo, novas leituras do marxismo, feminismo e teorias raciais, teorias *queer*, pós-estruturalismo, teorias críticas, sociais e culturais, e assim por diante.¹⁷²

Nessa perspectiva, a renovação teórico-filosófica tem possibilitado uma percepção mais aguçada, incluindo novas formas ou fórmulas de teologizar e de apreender o que há de relevante para o sujeito (ou sujeitos) da teologia, incluindo uma nova espiritualidade especificamente na constituição de uma espiritualidade que contemple também o erótico numa linha semelhante ao que propõe Franco:

¹⁶⁸ OLIVIERI, 1994, p. 17.

¹⁶⁹ STEINER. Acesso em: set. 2009, p. 2.

¹⁷⁰ ALTHAUS-REID, 2005, p. 24, cuja versão original é: “De ahí proviene la teología latino-americana: una mutilación del conocimiento simbólico en forma de teología, política, economía y sexualidad.”

¹⁷¹ CARVALHAES, 2010, p. 1.

¹⁷² CARVALHAES, 2010, p. 4.

É necessário darmos mais um passo, pensando um pouco em uma erótica que leve em conta claramente a espiritualidade. Sabemos da denúncia de Nietzsche que aperta cristãos e religiosos de todas as matizes, dizendo que a moral religiosa é a moral do fraco, daqueles que têm medo da vida. Precisaríamos de uma espiritualidade que não destruísse a erótica, pois a erótica é a exuberância da vida, afirma Bataille. De falar de uma religiosidade que não fosse um abrigo e refúgio daqueles que têm medo de descer aos porões de seus próprios conflitos, das lutas de seu consciente e inconsciente. Assustado com a libertinagem, a repressão e a perversão, alguém poderá se tornar parceiro da morte para aniquilar o Eros. Não se trata de fazer um elogio à libertinagem. Trata-se de buscar corajosamente a elaboração dos conflitos psíquicos mais enraizados que permita um desfrute maior da sexualidade e da vivência de uma espiritualidade integrativa. Aqueles que não puderem enfrentar os seus demônios mais profundos, quer dentro quer fora da vida religiosa, não poderão desfrutar de uma erótica.¹⁷³

É perceptível que esse autor associa as teorias da psicanálise à teologia, ou, como ele mesmo afirma, com a “experiência religiosa”.¹⁷⁴ Segundo ele, a eroticidade e a religião são “fundamentos da cultura e da condição humana”¹⁷⁵ e estão intrinsecamente ligadas.

No campo do estudo da Bíblia, Nancy Cardoso Pereira questiona a dicotomia processada no cristianismo quanto ao dualismo divino/profano, espírito/corpo. Sobre isso, ela afirma que:

o que se construiu como senso comum no imaginário social a partir das tradições bíblicas é uma mescla entre um deus incorpóreo, puro espírito, e homens e mulheres cheios de ordenações e danações em seus corpos pecadores e mortais. Esta visão simplificada, violentamente monolítica e restrita do texto bíblico é a que prevalece nas catequeses e escolas dominicais, nas representações artísticas e nas liturgias. Infelizmente é a visão que continua perpassando também a leitura bíblica popular e ecumênica que fazemos na América Latina. Ainda não fomos capazes de incorporar uma visão crítica da demonização do corpo e do erotismo nas versões oficiais do judaísmo-cristianismo, nem capazes de articular criativamente as descobertas e alternativas que a arqueologia, antropologia, psicanálise trazem para uma experiência religiosa mais integrada.¹⁷⁶

As afirmações de Cardoso coincidem com a proposta de Franco, pois direciona para o enfrentamento do humano, consigo e com sua percepção teológica e sexual. Na proposta de Althaus-Reid, “toda teologia é sexual”¹⁷⁷ e isso está presente nos códigos de gênero, na eclesiologia, na ideologia, nos pressupostos da teologia cristã e nos métodos de investigação teológica que têm permeado a compreensão do cristianismo e das ideologias sexuais que

¹⁷³ FRANCO, Sergio Gouvêa. Erotismo, sexualidade e religião: um enfoque psicanalítico. **Revista Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, SP: Metodista, 30. ano XX, n. 30, jun. 2006, p. 12-31, à p. 26.

¹⁷⁴ FRANCO, 2006, p. 12.

¹⁷⁵ FRANCO, 2006, p. 13.

¹⁷⁶ PEREIRA, 2001, p. 7.

¹⁷⁷ ALTHAUS-REID, 2004a, p. 4.

fundamentaram as estruturas econômicas e políticas de opressão na América Latina.¹⁷⁸ Ainda na proposta de Althaus-Reid, não importa a metáfora que o/a teólogo/a utiliza, a teologia foi e continuará a ser uma prática sexual. Mesmo quando se nega, a teologia é sexual na perspectiva dessa autora.

A teologia também é representação. Representação de um imaginário. E no que consta da teologia cristã latino-americana, durante séculos nutriu-se do imaginário heterossexual masculino¹⁷⁹, essencialmente com toda a sua força impositiva e normativa, incluindo o controle da sexualidade das mulheres.¹⁸⁰ A grandeza da teologia da libertação está em ter estabelecido a preferência de Deus pelos empobrecidos – o que a difere de outras teologias e que ainda atemoriza poderes instituídos.¹⁸¹

As teologias feministas que trataram de denunciar este sistema opressivo o fizeram a partir da experiência das mulheres o que “torna visível a sociologia do conhecimento teológico, não mais escondido atrás de mistificações da autoridade divina e universal objetificada”.¹⁸² As teologias feministas, portanto, apontam a evolução da produção teológica, proporcionando reflexões que ao contemplar as experiências das mulheres trazem para o debate questões relacionadas com a violência patriarcal, compreendida como o lugar social que foi imposto às mulheres, incluindo a violência sexual e doméstica, legitimada pela cultura heterossexual e masculina. No entanto, Althaus-Reid critica a produção da teologia feminista, afirmando que: “A teologia feminista na América Latina partiu da experiência concreta das

¹⁷⁸ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2004a, p. 4: “For every theology is always a sexual theology and it is necessary to uncover not just the gender codes but the sexual (ideological) assumptions of Christian Theology, ecclesiology and the methods of assumptions of Christian theology, ecclesiology and the methods of theological inquiry which have pervaded our understanding of Christianity. Sexual ideologies are foundational in economic and political structures of oppression, just as they remain foundational in our understanding of ourselves and ourselves in relation to God”.

¹⁷⁹ Veja o que afirma RUETHER, 1993, p. 51: “Deus é modelado de acordo com a classe dominante patriarcal, e pensa-se que ele se dirige diretamente a essa classe de homens, adotando-os como seus ‘filhos’. Eles são seus representantes, os parceiros responsáveis do pacto com ele. As mulheres como esposas tornam-se agora simbolicamente reprimidas como a classe servidora dependente. Elas, juntamente com as crianças e os servos, representam aqueles que são dominados e possuídos pela classe patriarcal”.

¹⁸⁰ ALTHAUS-REID, Marcella. 2005, p. 36 exemplifica: “El cristianismo impuso en Latino-américa un orden económico sexual de usura, de uso de las gentes en colectivos. En el matrimonio colonial, las mujeres eran concedidas de acuerdo con los tipos de interés del trabajo, básicamente reproductivo, pero también conforme a las necesidades de las poblaciones campesinas o urbanas. [...] La sexualidad se definía en términos de usura, de interés generalmente alto y sin límite. Los divorcios no estaban permitidos”.

¹⁸¹ MUSSKOPF, André Sidnei. **Uma brecha no armário** – propostas para uma Teologia Gay. São Leopoldo: CEBI, 2005a, p. 13, assim afirma sobre a Teologia da Libertação: “A opção pelos pobres é o caso mais notório da opção pela justiça, ou, para sermos precisos, a opção de Deus pelos injustiçados. Esta opção pelos pobres ou opção pela justiça é o que tem feito da Teologia da Libertação um assunto perigoso para os poderes estabelecidos”.

¹⁸² Veja o que RUETHER, 1993, p. 18, define como a legitimidade da “experiência” para o fazer teológico: “A experiência humana é o ponto de partida e de chegada do círculo hermenêutico. A tradição codificada remonta a raízes situadas na experiência e também é constantemente renovada ou descartada através do teste da experiência”.

mulheres, mas jamais alcançou o auge das análises genéricas sociais e políticas que no seu tempo tiveram os liberacionistas masculinos.”¹⁸³

Althaus-Reid sustenta que um dos problemas da teologia feminista latino-americana foi ter abnegado à decência, evitando a transgressão, ou seja, dar um passo a mais na sua análise. Segundo essa autora: “O único ato de transgressão nestes anos de teologia feminista no continente foi a exegese feminista da Bíblia, que na sua maior parte não passa de exercícios limitados de valor simbólico e da mariologia com resultados duvidosos.”¹⁸⁴ A crítica que Althaus-Reid faz, na realidade, trata-se da negação ou da ausência do erótico – enquanto corpo/corporeidade, lugar de sentir dor e prazer, de transgredir. Isso será retomado com maior afínco no capítulo três.

Na percepção de Nancy Cardoso Pereira, trata-se

de miséria sexual e erótica que vivemos – homens e mulheres – na América Latina. Convivemos com cotidianos de desgaste, relações cansadas e cansativas, fantasias impronunciáveis, desejos adiados e a capacidade enorme de aceitação do marasmo erótico como se não soubéssemos que os mecanismos de dominação precisam de corpos eroticamente alienados para impor seu projeto. Um projeto libertador precisa conhecer seus pontos erógenos, precisa se deixar seduzir pelo sagrado presente em todo o mundo habitado.¹⁸⁵

Na esfera do erótico, a partir da escavação conceitual, semântica, efetuada até aqui, emergem possibilidades de conhecimento que desafiam as “velhas” teologias. Por isso, traz-se para o centro a compreensão daquelas que lidam com propriedade com tal conceito, como afirma Jaci Maraschin: “Amar sem o corpo é negação do erótico. Amar com o cadáver do amor é a negação da ágape. A ressurreição é a ressurreição do corpo. E é com o corpo ressurreto que Jesus sobe aos céus. Somente o Eros é capaz de reanimar os corpos mortos”.¹⁸⁶

Não há dúvida de que tais teologias têm sido classificadas como periféricas ou descartadas como legítimas e/ou que têm algo a dizer às teologias de origem heterossexual ou clássicas ou tradicionais, mesmo para a teologia da libertação. Quando analisadas por alguns

¹⁸³ ALTHAUS-REID, 2005, p. 56-57, conforme texto original: “La teología feminista en Latino-américa partió de la experiencia concreta de las mujeres, pero jamás alcanzó las cimas del análisis genérico social y político que en su tiempo tuvieron los liberacionistas masculinos.” – E acrescenta ALTHAUS-REID, 2005, p. 57: “El problema está en que en el discurso de la liberación, las mujeres han sido desvirtuadas en la categoría de las pobres, que es una conceptualización romántica, un universal que empareja la invención de las mujeres y la invención de los pobres al mismo tiempo”.

¹⁸⁴ ALTHAUS-REID, 2005, p. 58, conforme texto original: “El único acto de transgresión en estos años de teología feminista en el continente ha sido la exégesis feminista de la Biblia, que en su mayor parte no pasa de ejercicios limitados de valor simbólico y de la mariología con resultados dudosos.”

¹⁸⁵ PEREIRA, 2001, p. 8.

¹⁸⁶ MARASCHIN, 2006, p. 55.

teólogos, o que se tem como resultado é um comentário como o de Etienne Alfred Higuete, na crítica que faz à teologia de Marcella Althaus-Reid:

Ela está sendo então levada a “demonizar” as atitudes masculinas e a idealizar a posição das mulheres, de preferência homossexuais. Ela desqualifica unilateralmente a heterossexualidade, identificada com a ideologia patriarcal – embora continue, apesar de tudo, de ser a prática da imensa maioria da humanidade – e a reflexão teológica conceitual.¹⁸⁷

Percebe-se nessa crítica de Higuete à teologia *queer* de Marcella Althaus-Reid não uma reivindicação inocente à heterossexualidade por ser “a prática da imensa maioria da humanidade”, mas uma insinuação homofóbica que afeta a visão de muitas igrejas e de muitas teologias, que até mesmo reduz o discurso sobre o pecado ao discurso sobre o sexo.¹⁸⁸ Na perspectiva de Luiz Mott,

“A homossexualidade é tão antiga quanto a própria humanidade”, costumava repetir Goethe. E não obstante a antiguidade e a veracidade de tal constatação, o amor e o erotismo entre pessoas do mesmo sexo continuam sendo o maior tabu do mundo moderno, unindo gregos e troianos, ocidentais e orientais, numa guerra milenar de palavras e atos de repulsa a esta “raça sobre a qual pesa uma maldição e que tem de viver em mentira e perjúrio”, já que sabe que se tem por punível e inconveniente, por inconfessável, o seu desejo, o que constitui para cada criatura a máxima doçura de viver; essas criaturas de exceção, de quem nos compadecemos, constituem multidão, sendo esses descendentes dos sodomitas tão numerosos que se lhes pode aplicar o versículo do Gênesis: “se alguém puder contar os grãos de pó da terra, poderá contar essa posteridade, pois se estabeleceram em toda a terra”. [...] ¹⁸⁹

Na percepção de Luiz Mott, a homossexualidade está distante de ser uma orientação de minorias. Portanto, é tendencioso afirmar a heterossexualidade como prática da maioria da humanidade, portanto normativa; assim como a afirmação de Higuete é tendenciosa, quando afirma que Althaus-Reid idealiza a posição das mulheres de preferência as homossexuais. Althaus-Reid define-se como sujeito bissexual e reivindica o lugar do bissexual – feminino e masculino – como lugar de direito, de conhecimento, de teologia. Avalia criticamente as posturas sexuais de violência que perpassam o projeto de colonização da América Latina, sustentado pela cristandade e arrastado no cristianismo (católico ou protestante) nas suas

¹⁸⁷ HIGUETE, Etienne Alfred. Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology – Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London/New York: Routledge, 2000 – resenha crítica que faz o autor à obra citada na Revista Correlatio, disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio/correlatio03/althaus-reid-marcella-indecnt-theology-2013-theological-perversions-in-sex-gender-and-politics-london-new-york-routledge-2000/>>. Acesso em: 20 jun. 2009.

¹⁸⁸ Cf.: JENNINGS Jr., Theodore W. **Wesley e o mundo atual**. São Paulo: Editeo, 2007, p. 96, onde conclui: “A homofobia se tornou um alibi para a nossa confusão sobre sexualidade [...]”

¹⁸⁹ MOTT, Luiz. Apresentação: um paraíso das maravilhas infernal... In: MORANDO, Luiz. **Paraíso das maravilhas** – uma história do crime do parque. Belo Horizonte: Argumentum, 2008, p. 9.

teologias, numa perspectiva feminista *queer*. Portanto, questiona as normativas heterossexuais com suas intenções hegemônicas que inviabiliza outro tipo de pensar e de fazer teologia. No capítulo três deste trabalho, as ideias e a teologia de Althaus-Reid serão analisadas e melhor explicitadas. Por agora, serve-nos apenas para adiantar a discussão, fazendo ponte para a sequência das teologias identificadas como feministas lesbianas, gays e *queer*.

O erótico enquanto lugar de revelação de Deus é tema relativamente antigo na construção epistemológica das teologias feministas lesbianas e gays. Elizabeth Stuart¹⁹⁰ aponta a teologia *queer*¹⁹¹ como resultado da evolução de teologias anteriores – especificamente teologias lesbianas que se desenvolveram com as teologias feministas. Ela aponta a teóloga Carter Heyward como destaque na etapa primeira por sua produção teológica, sendo que a sua principal contribuição está no que se refere à identificação do divino com o erótico.¹⁹² As produções de Heyward foram publicadas nas décadas de 80 e 90.¹⁹³

Segundo Stuart, a teologia desenvolvida por Heyward tem como pano de fundo a produção da poetisa feminista, lesbiana, de raça negra, Audre Lorde,¹⁹⁴ que na sua construção teórica, poética, propôs resgatar o conceito do erótico desde o patriarcado e foi além, nomeando-o como: “O erótico é nosso ‘sim’ dentro de nós mesmas, nossos desejos mais profundos. No entanto, nos foi ensinado a temê-los e a reprimi-los, a confiar nas autoridades

¹⁹⁰ STUART, Elizabeth. **Teologías gay y lesbiana** – repeticiones com diferencia crítica. Barcelona: Melusina, 2005.

¹⁹¹ Veja o que afirma MUSSKOPF. André Sidnei. **Talar Rosa** – Homossexuais e o Ministério na Igreja. São Leopoldo: OIKOS, 2005, p. 187: “Se tomamos Hermenêutica como a arte de compreender, como diálogo e comunicação entre texto (não só escrito) e intérprete, temos uma ampla gama de possibilidades para uma abordagem desde a teoria *queer*. Construção de identidade, papéis sociais, políticas públicas, ideologia de mercado, etc., são questões que lidam diretamente com pressupostos hermenêuticos. Nos discursos sobre espiritualidade masculina gay, Donald L. Boivert identifica quatro métodos empregados para interpretar essa realidade. Ele assim os caracteriza: apologético (que é fundacional e com altos padrões de pesquisa acadêmica, visa ‘interpretar ou reinterpretar ensinamentos religiosos tradicionalmente negativos sobre homossexualidade’); terapêutico (‘busca colocar a experiência individual de ser gay em um contexto positivo, legítimo, celebrativo e psicologicamente saudável’); ecológico (busca a reaproximação ao mundo natural e à comunidade humana, levantando questões éticas e filosóficas fundamentais numa maneira mais holística); e, autobiográfico (que trata da experiência religiosa vivida de homens gays). Estas quatro metodologias muitas vezes operam simultaneamente”.

¹⁹² STUART, 2005, p. 93.

¹⁹³ Veja bibliografia citada por STUART, 2005, p. 214: 1) HEYWARD, C., **Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice**, Nueva York : The Pilgrim Press, 1984; 2) **Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God**, San Francisco: Harper and Row, 1989. 3) **When Boundaries Betray Us: Beyond Illusions of What is Ethical in Therapy and Life**, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1993. 4) **Savin Jesus From Those Who Are Right: Rethinking What it Means to be a Christian**, Minneapolis Fortress Press, 1999.

¹⁹⁴ STUART, 2005, p. 93, veja a versão original: “Para comprender la teología de Heyward debemos buscar en su trasfondo el trabajo sobre lo erótico de la poetisa feminista lesbiana de raza negra, Audre Lorde. Lorde se propuso intentar recuperar el concepto de lo erótico desde el patriarcado, que lo había reducido a ‘una sensación confusa, trivial, psicótica y plastificada’”.

externas antes que no nosso profundo conhecimento interno, nossas ‘guias eróticas’¹⁹⁵ Na perspectiva de Heyward: “a compreensão da divindade como poder erótico requer uma ética afirmadora do sexo, na qual o prazer sexual não abusivo constitui um bem moral.”¹⁹⁶ Não há, portanto, nesta proposta, uma reivindicação de nenhum privilégio epistemológico para relações gays ou lesbianas, mas, sim, postulação desde o seu lugar como sujeito até uma reconstrução de Deus como poder erótico.¹⁹⁷ Segundo Stuart, a proposta de Heyward foi assimilada por muitas teólogas e teólogos, porém sem críticas ou questionamentos.¹⁹⁸

A teologia *queer*, segundo Stuart, inicia-se nos anos 90. Para ela, é o autor Robert Goss, em 1993, com a publicação de *Jesus Acted Up: Gay and Lesbian Manifesto*¹⁹⁹, que marcou a transição da teologia gay e lesbiana para a teologia *queer*:

Assim, Goss se propôs desenvolver uma teologia da libertação gay e lesbiana baseada na metodologia de Foucault. Este tipo de teologia entranha uma análise crítica da situação social e das práticas discursivas nas quais as pessoas gays e lesbianas se encontram imersas, assim como do discurso gay/lesbiano, com o objetivo de inaugurar uma mudança política: “uma teologia da libertação gay/lesbiana começa com a resistência e avança para a insurreição política”. Mas Goss também descreve sua teologia como “queer”. Emprega aqui a palavra “queer” no sentido ativista que surgiu com a crise da AIDS para referir-se às coalisões formadas entre lesbianas, homens gays e mulheres feministas, “queer” é um termo que denota dissidência política e diferença sexual. Goss escreve desde sua experiência do ativismo queer. [tradução própria]²⁰⁰

¹⁹⁵ STUART, 2005, p. 94, conforme texto original: “Lo erótico es nuestro ‘si’ dentro de nosotros mismos, nuestros anhelos más profundos. Sin embargo, nos han enseñado a temerlos y a reprimirlos, a confiar en las autoridades externas antes que en nuestro profundo conocimiento interno, nuestras “guias eróticas.”

¹⁹⁶ STUART, 2005, p. 96

¹⁹⁷ Veja nas palavras de STUART, 2005, p. 98: “La diferencia de los teólogos de la liberación gay, no reclama ningún privilegio epistemológico especial para las relaciones lesbianas y gays, ni tampoco escribe desde una identidad sexual determinada, sino desde un lugar adonde la ha llevado su experiencia como lesbiana: hacia una reconstrucción de Dios como poder erótico”.

¹⁹⁸ Veja STUART, 2005, p. 103: “Mi intención en este momento es señalar que la construcción de lo divino expresada por Heyward simplemente ha sido adoptada y elaborada sin críticas por los teólogos, ha arraigada y se ha expandido, pero nunca ha sido cuestionada”.

¹⁹⁹ Citado por STUART, 2005, p. 137. Além disso, Elizabeth Stuart cita na referência bibliográfica os seguintes títulos de GOSS, R. **Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto**, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993; “**The Beloved Disciple: A Queer Bereavement Narrative in a Time of AIDS**”, em R. E. Goss, y M. West (eds.), *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, Cleveland: The Pilgrim Press, 2000, p. 206-218.

²⁰⁰ STUART, 2005, p. 139, conforme texto original: “Así, Goss se propone desarrollar una teología de liberación gay y lesbiana basada en la metodología de Foucault. Este tipo de teología entranha un análisis crítico de la situación social y las prácticas discursivas en las que las personas gays y lesbianas se encuentran inmersas, así como del discurso gay/lesbiano, con el objetivo de inaugurar un cambio político: ‘una teología de la liberación gay/lesbiana comienza con la resistencia y avanza hacia la insurrección política’. Pero Goss también describe su teología como “queer”. Emplea aquí la palabra “queer” en el sentido activista que surgió con la crisis del sida para referirse a las coaliciones formadas entre lesbianas, hombres gays y mujeres feministas, ‘queer’ es un término que denota disidencia política y diferencia sexual”. Goss escribe desde su experiencia de activismo queer.” También confira STUART, 2005, p. 21.

Alguns aspectos importantes na teologia inaugurada por Goss são: 1) questiona a teologia tradicional e sustenta que a mesma tem sido utilizada para transmitir uma retórica antissexual no decorrer da história cristã;²⁰¹ 2) que a masculinidade assexuada de Jesus se tornou normativa e divinizada, com o resultado de que as mulheres foram excluídas da participação plena da igreja;²⁰² 3) após desconstruir a cristologia tradicional, desenvolve uma cristologia *queer*, em cujo eixo está: “na proclamação por parte de Jesus da basileia, o reinado de Deus que ‘significou a transformação política da sua sociedade em uma nova era igualitária, em que as diferenças sexuais, sociais, religiosas e políticas seriam irrelevantes’”.²⁰³ Além disso, Goss afirma que “na Páscoa, Jesus se converteu em Cristo *queer*.[...] Na sua opinião, a ressurreição é a “saída” de Deus para colocar-se ao lado de Jesus, que confirma sua mensagem da *basileia*”;²⁰⁴ 4) ainda relevante na proposta de Goss, encontra-se o desafio hermenêutico para leitura da Bíblia, “baseada no privilégio epistemológico dos oprimidos e uma hermenêutica da suspeita, procurando desconstruir os textos de “terror” que foram utilizados como inspiração e condenação da violência homofóbica;²⁰⁵ e, por último, 5) Goss centra a sua atenção em Deus, afirmando que o mesmo deve ser resgatado da tradição que nega o prazer, que é antissexual e masculinista.²⁰⁶

Como afirma Stuart, a teologia *queer* é uma teologia jovem.²⁰⁷ No Brasil, por exemplo, há poucas publicações. Um dos autores que se destaca nesta linha é André Sidnei Musskopf.²⁰⁸ Em sua tese, ele enfatiza a análise da teologia *queer* de Marcella Althaus-Reid e

²⁰¹ STUART, 2005, p. 141.

²⁰² STUART, 2005, p. 142.

²⁰³ STUART, 2005, p. 142.

²⁰⁴ STUART, 2005, p. 142. Cf. versão original: “Goss afirma que, en la Pascua, Jesús se convirtió en el Cristo Queer. No es un comentario sobre la sexualidad de Jesús, si bien Goss tiene interés en señalar los supuestos homofóbicos que subyacen en la construcción de un Cristo asexuado o heterosexual. En su opinión, la resurrección es más bien la ‘salida’ de Dios para ponerse del lado de Jesús, que confirma su mensaje de basileia. La resurrección de Jesús representa, por lo tanto, la esperanza para la gente *queer*, pues es a través de ella que Dios convierte a Jesús en una parábola sobre Dios y así sabemos que Dios está del lado de los oprimidos”.

²⁰⁵ STUART, 2005, p. 143. Cf. versão original: “Siguiendo la hermenéutica bíblica feminista y de la liberación Goss pretende desarrollar una hermenéutica basada en el privilegio epistemológico de los oprimidos y una hermenéutica de la sospecha. Intenta desconstruir los ‘textos de terror’ que se han utilizado como inspiración y condenación de la violencia homofóbica: la historia de Sodoma y Gomorra [...]”.

²⁰⁶ STUART, 2005, p. 147. Cf. versão original: “Por último, Goss vuelve su atención hacia Dios, quien ‘debe ser liberado de la práctica eclesiástica’. Dios debe ser rescatado de la tradición que niega el placer, es antissexual y masculinista”.

²⁰⁷ STUART, 2005, p. 151. Cf. versão original: “La teología *queer* todavía es joven y, sin embargo, a partir de lo poco que se ha escrito resulta claro que es radicalmente diferente de la teología gay y lesbiana. Ello se debe a que los teóricos *queer* a diferencia de los liberacionistas gay, no luchan por liberar la sexualidad oprimida, no instan a ‘salir’ más bien su objetivo consiste en liberar a todos de las construcciones contemporáneas de la sexualidad”.

²⁰⁸ Principais publicações de André Sidnei MUSSKOPF: 1) **Uma brecha no armário** – propostas para uma Teologia Gay. São Leopoldo: CEBI, 2005a; 2) **Talar Rosa** – Homossexuais e o Ministério na Igreja. São Leopoldo: OIKOS, 2005; 3) Sua Tese de doutorado: **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia *queer* no Brasil**, São Leopoldo: EST/PPG, 2008, – disponível em:

afirma que a construção teológica desenvolvida por ela “se configura como uma das principais formas de sua articulação, sendo referência e parceira de diálogo para teólogos e teólogas *queer* nos Estados Unidos e Europa e, muito recentemente, vem conquistando espaço no meio teológico latino-americano.”²⁰⁹ A análise que Musskopf faz de Althaus-Reid é relevante nesta pesquisa, portanto, será retomada no capítulo três, com maiores detalhes. Segundo Musskopf, “não se trata apenas de metáforas novas para estruturas teológicas antigas com o intuito de chocar um discurso (nada) ingenuamente definido. São experiências sexuais desviantes concretas que informam epistemologicamente um outro jeito de pensar teologicamente”.²¹⁰ E esse é um dos fios condutores desta pesquisa.

As teologias cristãs, de recorte heterossexual e tradicional, deixam lacunas, silêncios sobre as temáticas relacionadas ao erótico, ao corpo, à corporeidade, à sexualidade. Aliás, sim, nelas estão presentes esta tríade, erótico/corporeidade/sexualidade, nas abordagens teológicas ou doutrinárias, mas efetivamente vinculadas ao pecado,²¹¹ as quais alimentaram no imaginário cristão a noção do sexo como pecado e do corpo como lugar de impureza, feiura e maldade. Logo, o pecaminoso e o erótico como perversidade, desvio e transgressão. Segundo o teólogo Theodore Jennings

isso é resultado de transformações na doutrina do pecado que começaram já na época de Agostinho. [...] A consequência dessa focalização no pecado como sexo foi a de retirar a atenção daquilo que define pecado no discurso bíblico: a violação do vizinho por intermédio do abuso de poder e da avareza. Se o falar sobre o pecado se focalizar no sexo, ele se esquece da exploração do pobre, da ganância e da avareza, da violência estrutural.²¹²

Embora pese esta negação, a Igreja e a Teologia Cristã (podendo até serem entendidas no plural) criaram no discurso o regramento com a “noção de que pode haver uma ‘verdade’ do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, que é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gêneros coerentes”.²¹³ Portanto, o que há sobre sexo na Teologia Cristã tradicional são as

<http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=96>, acesso em: jun. 2010 e também no blog: <<http://andremusskopf.blogspot.com/2008/10/viadagens-teologicas-itinerrios-de-uma.html>>. Acesso em: 10 abr. 2009.

²⁰⁹ MUSSKOPF, 2008, p. 203.

²¹⁰ MUSSKOPF, 2008, p. 204.

²¹¹ JENNINGS Jr., 2007, p. 91-92, afirma: “É fato que, para muitos do cristianismo protestante (e católico também), o sexo, geralmente, esteve em primeiro plano no que as pessoas imaginavam quando falavam sobre pecado”.

²¹² JENNINGS Jr., 2007. p. 91-92.

²¹³ BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 38.

normativas, baseadas na heterossexualização que institui “a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre ‘feminino’ e ‘masculino’, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de ‘macho’ e de ‘fêmea’”.²¹⁴ Como afirma André Muszkopf:

O cristianismo Ocidental encerra em si uma ideologia heterossexual colonizadora dos corpos, baseada na homogeneidade e repetição do mesmo – uma pornografia – expressa nas formas clássicas de teologia sistemática. É desta forma que ele se configurou como parte essencial do projeto de expansão colonial na América Latina, do capitalismo do qual este projeto é forma inicial, e do atual modelo de globalização.²¹⁵

Com o resgate desta outra visão teológica, proponho, portanto, a interpelação sob novos prismas, de verdades e certezas constituídas a partir de paradigmas excludentes e essencialistas, permitindo assim a reconfiguração de determinadas questões e problemas, relacionadas nas transformações das identidades e culturas de gênero.²¹⁶ Esta outra vertente possibilitará interrogar-nos criticamente sobre a natureza da teologia e da qualidade da nossa religiosidade, buscando alternativas teoricamente fundadas para as respostas que dermos a tais interrogações, desde o humano: corpo, erótico, sexuado.

1.7 Revisitando o quadro teórico

Este capítulo intitulado *Epistemologia das metáforas: poesia e teologia – diálogo e erotismo* foi o exercício necessário para abrir o cenário no qual serão trabalhadas a obra literária de Adélia Prado e a teologia de Marcella Althaus-Reid. Entender o princípio básico que define poesia, teologia, erótico é fundamental para traçar os recortes que serão posteriormente utilizados na análise das obras dessas autoras.

O elemento erótico e sua relação intrínseca com a sexualidade informam epistemologicamente sobre uma nova dimensão hermenêutica para se refletir sobre a teologia. Na realidade, o erótico na poesia e na teologia não é novidade ou não é referencial inaugurado por estas autoras, como foi lembrado por Rubem Alves e autoras e autores das teologias feministas lesbianas e *queer* na abordagem deste capítulo. Além disso, trata-se de um elemento que acompanha a humanidade, caracterizando e diferenciando a sexualidade da

²¹⁴ BUTLER, 2003. p. 38.

²¹⁵ MUSSKOPF, 2008, p. 205.

²¹⁶ Parafrazeando a apresentação escrita por Constância Lima Duarte, Eduardo de Assis Duarte e Kátia da Costa Bezerra ao livro: *Gênero e representação na literatura brasileira*. Cf.: DUARTE, Constância Lima Duarte (orga.). **Gênero e representação na literatura brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 9.

espécie humana da sexualidade de outras espécies também sexuadas, pois se trata do desejo cravado no corpo como lugar sagrado²¹⁷.

Ler a poesia na perspectiva da teologia – e da teologia de Marcela Althaus-Reid – significa uma análise a partir da experiência da fé, da fé política, feminista – sem reduzi-la à mera ferramenta de análise, mas resgatando na poesia a importância teológica que podem ter os dados científicos e artísticos. Definindo-se como uma teóloga indecente, Althaus-Reid propõe sua teologia desde as margens da sociedade, da igreja e das teologias sistemáticas – mas, antes de tudo, desde a sexualidade das mulheres, especialmente das mulheres pobres – e propõe como elemento fundamental o resgate do erótico – e estes ingredientes encontram-se presentes na representação literária da obra de Adélia Prado. Qualquer que seja a força de inovação da obra poética ou teológica, a composição de imagens e sentidos efetivadas por ambas enraíza-se em uma pré-compreensão do mundo, de suas estruturas inteligíveis, de seus recursos simbólicos e de seu caráter temporal – paradigmas para a interpretação de quem a lê.

Pode-se, assim, refletir comparativamente sobre as construções poéticas e teológicas, pensando como elas se formam discursivamente e, sobretudo, como elas constituem sentido em virtude de suas específicas referencialidades, temporalidade e maneira de construir memória. Por isso, a importância na definição dos conceitos “representação” e “metáforas”, além da busca por respostas para o que é poesia, erótico e teologia.

Abrir-se para o diálogo é abrir-se ao encontro com o outro, para falar um-ao-outro. No caso de Adélia Prado e Marcela Althaus-Reid, a proposta do diálogo é sobre o corpo, a sexualidade, o erótico, a fé, a religião (ambas são cristãs, católicas, latino-americanas e tiveram uma infância pobre), tendo-se a conexão interdisciplinar da poesia e da teologia.

Parafraseando o que afirma Nancy Cardoso Pereira²¹⁸: sem precisar fazer – pelo avesso – o elogio do erotismo como lugar exclusivo de plenitude, mas inserindo-o como dimensão fundamental da reprodução simbólica e material da vida, a teologia tem diante de si o desafio de assumir as possibilidades, as contradições e os limites das vivências eróticas nas construções de modos de vida e de sociedade.

²¹⁷ CARDOSO, p. 1.

²¹⁸ PEREIRA, Nancy Cardoso, 2001, p. 10.

CAPÍTULO II : ADÉLIA PRADO – REPRESENTAÇÃO NA LITERATURA: GÊNERO, EROTISMO, TEOLOGIA

Pretende-se, neste capítulo, abordar a autora Adélia Prado, analisando a representação da mulher, do cotidiano, da importância de Deus na sua obra literária, a partir dos recortes de gênero, erotismo e teologia como elementos de primeira importância na sua criação poética e prosaica.

Trata-se primeiramente de apresentar a autora, seu universo e fronteiras no que concerne ao trânsito entre o “ir além” e o “aqui e o agora” – transcendência e imanência – numa combinação, como se dá na vida mesmo. Isso conduz a um outro aspecto, que é o de perguntar-se pela autora, a ponto de se perceber elementos estruturais em seus poemas e suas prosas, os quais permitem reconhecê-la em seus textos, na relação autora-obra: o caráter autobiográfico que utiliza na representação poética-prosaica,²¹⁹ principalmente na sua fala em primeira pessoa do singular, denunciando o sujeito enunciativo que circunscreve a sua voz feminina, fundando uma discursividade muito peculiar.²²⁰

Em segundo lugar, trata-se de reconhecer a poeta Adélia Prado nesse contexto. Para tanto, é feita uma projeção para o resgate do sentido do texto, dos seus discursos, dos seus múltiplos significados, priorizando a perspectiva de gênero, quer do ponto de vista da autoria, quer do ponto de vista dos enunciados textuais,²²¹ que segundo Douglas R. Conceição:

[...] abrem-se para as seguintes condições estruturais: 1) a biográfica (experiência religiosa católica da escritora e a demarcação do feminino no seu espaço poético; 2) o distanciamento de suas influências literárias masculinas como fator de autenticação de um *eu-poético* feminino; 3) transgressão e ressignificação de sua tradição a partir de uma poética religiosa que dá centralidade ao erótico e ao corpo.²²²

²¹⁹ Veja o que afirma CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues. *Religião, literatura e o eu: interfaces do feminino na estética de Adélia Prado*. **Revista Mandrágora**, São Bernardo do Campo: Metodista, v. 15, n. 15, 2009, p. 35-43, 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/678>>. Acesso em: 10 fev. 2010, p. 36: “Não por outras razões, mas tenho até aqui tentado preservar a voz da autoria, para falar de Adélia Prado, pelo fato mesmo de ser incontestável o caráter autobiográfico [um eu-autor] que escorre de sua estética poética. Quando admito o elemento autobiográfico na arte de Adélia Prado, estou também admitindo o lugar primeiro das múltiplas faces que o sagrado ocupa em sua vida e em sua poética”.

²²⁰ CONCEIÇÃO, 2009, p. 38.

²²¹ CONCEIÇÃO, 2009, p. 37.

²²² CONCEIÇÃO, 2009, p. 38.

O terceiro elemento circunscreve-se no âmbito da resignificação²²³ da obra poético-prosaica de Adélia Prado, lida na perspectiva teológica. Sendo que “lúdica, a poesia desobriga-se de explicações e entendimentos, brinca com forma e conteúdo, transgride a ordem que a linguagem estereotipada instaura, trabalha com a ambiguidade e a desconstrução, é mais aberta aos impossíveis”.²²⁴ O teológico descortina-se como presença representada no poético, no formato de “poema do corpo”,²²⁵ entendida como “a verdade da teologia está naquilo que ela alimenta e naquilo que ela evoca,”²²⁶ qual seja, em Adélia Prado, “o vigor místico-carnal atrelado ao mais trivial cotidiano mineiro”.²²⁷

Além disso, “a acentuada intertextualidade explícita nos poemas dessa poetisa com o discurso bíblico é um convite sedutor para travar conhecimento com o universo da teologia”.²²⁸ Entenda-se a intertextualidade como um processo que implica escolhas feitas no domínio da tradição religiosa e bíblica, que se torna campo de sugestões e possibilidades de rearranjos.²²⁹ De acordo com Julia Kristeva, “[...] todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de outro texto. Em lugar da noção de intersubjetividade, instala-se a de intertextualidade, e a linguagem poética lê-se pelo menos como dupla.”²³⁰

Em quarto lugar, cabe definir os princípios metodológicos que se empregará na leitura dos textos de Adélia Prado. Foram eleitos quatro aspectos da representação literária pradiana, definidos como: gênero, cotidiano, erótico e teologia. Eles serão tratados em itens pontuados, separadamente, mas, na construção do tecido deste capítulo, estes quatro aspectos estarão sempre imbricados, uma vez que se estabelece a relação entre teorias feministas e *queer* e hermenêutica da corporeidade e, “consequentemente, do surgimento de novas modalidades de valorização que envolvam a subjetividade e a sociabilidade, a voz feminina da liberação do

²²³ Veja o que afirma MUSSKOPF, 2005, p. 186: “O exercício de re-significação implica não somente pressupostos teóricos, mas uma maneira específica de olhar e interpretar a realidade. A construção do conhecimento passa pela análise e interpretação desta realidade e dos mecanismos envolvidos neste processo”.

²²⁴ VIEIRA, Beatriz de Moraes. Poesia e história: diálogo e reflexão. Revista ArtCultura, Uberlândia, MG: Universidade Federal de Uberlândia, v. 7, n. 10, p. 8-21, 2005.

²²⁵ Valho-me de um dos títulos do livro de REBLIN, p. 99.

²²⁶ Veja o texto completo de REBLIN, 2009, p. 166. “Para Rubem Alves, a teologia não está naquilo que se diz, mas na forma como as coisas são ditas e é justamente por causa disso que a linguagem teológica transcende os espaços aos quais ela foi confinada (academia, instituições religiosas). A verdade da teologia não está naquilo que se fala. A verdade da teologia está naquilo que ela alimenta e naquilo que ela evoca”.

²²⁷ GOTLIB, Nadia Battella. Apresentação: O ser poético. In: SOARES, Angélica. **A paixão emancipatória** – Vozes femininas da liberação do erotismo na poesia brasileira. Rio de Janeiro: Difel, 1999, p. 8.

²²⁸ MACHADO, Maria Celeste de Castro. A estilística religiosa em poemas de Adélia Prado: um exercício literário de implicações teológicas. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/8/conferencias/cle00010.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2010, p. 1.

²²⁹ PASSOS, Gilberto Pinheiro. **A poética do legado** – presença francesa em Memórias póstumas de Brás Cubas. São Paulo: Annablume, 1996, p. 13.

²³⁰ KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 64.

desejo, ao romper com valores já cristalizados pela ideologia masculina e ao desmarcar fronteiras fixadas pelo patriarcalismo e pela moral sexual cristã.²³¹

Adélia Prado expõe-se diante do mundo como mulher ao revelar seus desejos, medos, saudades, vergonhas e incertezas. Como poeta, é personagem de seus próprios textos, mostrando sem medo sua fé, sua eroticidade, seus desejos. Seus poemas são conversas com Deus, reflexões cotidianas e lembranças que vêm à tona espontaneamente, nas quais o ser humano consegue se reencontrar em sua totalidade e, sobretudo, em relação ao outro.

2.1 Adélia Prado – quem é?

Adélia Prado é uma mulher mineira, católica, nascida na primeira metade do século XX, no interior de Minas Gerais. Condicionada pelo tempo e espaço, é definida pelo seu sexo feminino e por sua cultura de pessoa interiorana, religiosa e mineira.²³²

Buscar a identidade da autora analisando o nome, Adélia Luzia Prado de Freitas, a data de nascimento, 13 de dezembro de 1935, o lugar, em Divinópolis, Minas Gerais²³³, é algo curioso. O dia, 13/12, e o segundo nome, Luzia, já revelam sua herança religiosa, cristã, católica romana²³⁴; estas informações, somadas ao lugar interiorano de nascimento em Minas Gerais, “cidade do divino”, Divinópolis, deixam sinais sobre quem é a autora. Em entrevista ao Jornal Estado de São Paulo, ela fala sobre o seu ser católico: “O registro católico, esse sim,

²³¹ SOARES, 1999, p. 56.

²³² Veja os dados biográficos de Adélia Prado, disponível em: <http://www.releituras.com/aprado_bio.asp>, acesso em: 10 jun. 2010, p. 1: “Adélia Luzia Prado Freitas nasceu em Divinópolis, Minas Gerais, no dia 13 de dezembro de 1935, filha do ferroviário João do Prado Filho e de Ana Clotilde Corrêa. Leva uma vidinha pacata naquela cidade do interior: inicia seus estudos no Grupo Escolar Padre Matias Lobato e mora na rua Ceará. No ano de 1950 falece sua mãe. Tal acontecimento faz com que a autora escreva seus primeiros versos. Nessa época conclui o curso ginásial no Ginásio Nossa Senhora do Sagrado Coração, naquela cidade. No ano seguinte inicia o curso de Magistério na Escola Normal Mário Casassanta, que conclui em 1953. Começa a lecionar no Ginásio Estadual Luiz de Mello Viana Sobrinho em 1955. Em 1958 casa-se, em Divinópolis, com José Assunção de Freitas, funcionário do Banco do Brasil S.A. Dessa união nasceriam cinco filhos: Eugênio (em 1959), Rubem (1961), Sarah (1962), Jordano (1963) e Ana Beatriz (1966). Antes do nascimento da última filha, a escritora e o marido iniciam o curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Divinópolis. Em 1972 morre seu pai e, em 1973, forma-se em Filosofia. Nessa ocasião envia carta e originais de seus novos poemas ao poeta e crítico literário Affonso Romano de Sant’Anna, que os submete à apreciação de Carlos Drummond de Andrade.” A partir de então, inicia a sua carreira como poeta e seu reconhecimento como escritora no Brasil e em outros países.

²³³ Informações biográficas de Adélia Prado encontra-se citados por diversos autores, entre eles estão: HOHLFELDT, Antonio. A epifania da condição feminina. In: **Cadernos de Literatura Brasileira – Adélia Prado**. São Paulo: Instituto Moreira Sales, 2000. p. 69; e, COELHO, Nelly Novaes. **A literatura feminina no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Siciliano, 1993. p. 33; tais informações também constam nas orelhas dos seus livros publicados.

²³⁴ No calendário Católico Romano, no dia 13 de dezembro é celebrado o dia de Santa Luzia, venerada como santa protetora dos olhos – é tradição, da cultura religiosa católica, que a pessoa que nasce no dia de um/a santo/a, receba o seu nome. Disponível em: <<http://jesus-obompastor.blogspot.com/2009/12/13-de-dezembro-dia-de-santa-luzia.html>>. Acesso em: 15 jun. 2010, p. 1.

é acidental, mas o religioso é essencial. Podia ser budista, islâmica, judaica, mas seria sempre religiosa.”²³⁵ Numa outra entrevista, ela afirma:

[...] Eu acho que a minha visão de mundo é teocêntrica, mesmo. E a religião para mim, fora de ser um fato, um dado da minha biografia – eu herdei isso: esse catolicismo praticante da minha família – fora de ser dado histórico, real, é também uma escolha, uma opção. Eu abraço isso de verdade, na liberdade. Os dogmas religiosos, cristãos, católicos me ofereceram desde a mais tenra infância uma experiência poética, enquanto experiência do sagrado. Para mim, a poesia se funda ali. [...] Eu não faço a menor diferença entre o texto poético e uma escritura sagrada.²³⁶

Basta uma primeira leitura de uma de suas obras para identificar o elemento religiosidade. Segundo Neusa Cursino, para Adélia Prado, “poesia é religião e religião é poesia”.²³⁷ A própria Adélia Prado assim explica:

Eu acho que pode acontecer, por exemplo, que o artista não cogite isso, nem lhe passe pela mente ter um comportamento religioso ou falar disso, mas a despeito dele, ele queira ou não, a obra é religiosa. Para mim – eu vejo assim -, toda obra verdadeira é religiosa, mesmo a que nega Deus, porque aí ela toca em Deus pela ausência, pelo vazio, pelo negro, pela desolação. Os artistas mais desesperados são profundamente religiosos. Aquele que nega Deus e dá um tiro na cabeça, é um grito religioso, é uma tentativa de religação. Tudo está na esfera do religioso, não tem jeito de fugir – eu vejo assim.²³⁸

Em outra ocasião, em entrevista com Jean Luiz Lauand, afirma:

[...] eu não faço poesia religiosa, num sentido que muita gente entende equivocadamente. O fato é que a poesia é que é religiosa, ela é sagrada, então esses registros de natureza religiosa convencional são coisas da história da biografia do autor, que nada tem a ver, não é? Ela, em si mesma é sagrada. [...]”²³⁹

Mas, afinal, de que religiosidade se trata? Há um componente no imaginário social brasileiro, resultado do sincretismo cultural e religioso de diversos povos que compõe a cultura brasileira, que se trata dos contrastes entre um certo realismo fatalista com um misto

²³⁵ CASTELLO, Jose. **Adélia Prado retoma o diálogo com Deus em dois livros**. Entrevista para o Jornal Estado de São Paulo, 22/05/1999. Disponível em: <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/castel15.html>>. Acesso em: 2 jul. 2008, p. 1.

²³⁶ LOPES, Antonio Herculano. **Adélia Prado: uma entrevista**. s/ed., Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 1995. p. 14.

²³⁷ STEINER, Neusa Cursino dos Santos. **Prado Um poder infernal: a poesia de Adélia Prado**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC/SP, 2005, p. 35.

²³⁸ PRADO, 1999. p. 30.

²³⁹ LAUAND, Luiz Jean. O olhar: Mirandum e theoria. **Revista Eletrônica Videtur**, n. 9 – <<http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>>. Disponível em: <http://www.grupotempo.com.br/tex_adelia.html>. Acesso em: 2 jun. 2008, p. 20.

de espera messiânica, ou seja, de um mundo controlado por forças desconhecidas.²⁴⁰ Esse ingrediente se vê muito frequentemente na literatura de Adélia Prado.

A religiosidade de Adélia Prado é de uma mulher cristã, católico-romana e mineira. Esses são elementos que revelam as peculiaridades da autora, acrescidos da religiosidade popular, do sincretismo cultural. Mas o que é instigante é a sua reinvenção do próprio catolicismo, expressada nas metáforas que revelam emoções de corpo e alma. Para ela, poética e religião se cruzam e, por isso mesmo, o elemento poético faz transcender a religião. Prado afirma em entrevista:

Não separo, para mim elas são a mesma coisa. Muitos poetas, aqueles que se dizem ateus, apesar da grande poesia que fazem, não ligam uma coisa à outra. Mas a poesia é um fenômeno de natureza religiosa, pois tem um papel fundador, que me conecta ao centro do ser. Deus é o grande problema e a grande platéia, tanto que eu engano os críticos. Mas não engano Deus.²⁴¹

Nas referências biográficas encontradas em artigos de diversos autores e autoras²⁴², encontram-se informações da história de vida de uma mulher simples, casada, mãe de cinco filhos, professora, licenciada em Filosofia, musicóloga, que sempre viveu em cidades do interior de Minas Gerais²⁴³. Numa de suas poesias, intitulada como *Grande Desejo* (BAG, p. 10), ela apresenta-se do seguinte modo:

Não sou matrona, mãe de Gracos, Cornélia,
sou é mulher do povo, mãe de filhos, Adélia.
Faço comida e como.
Aos domingos bato o osso no prato pra chamar o cachorro
e atiro os restos.
Quando dói, grito ai,
quando é bom, fico bruta,
as sensibilidades sem governo.
Mas tenho meus prantos,
clarezas atrás do meu estômago humilde
e fortíssima voz prá cânticos de festa.
Quando escrever o livro com o meu nome
e o nome que eu vou pôr nele, vou com ele a uma Igreja,
a uma lápide, a um descampado,
para chorar, chorar e chorar,
requintada e esquisita como uma dama.

²⁴⁰ Cf.: Süß, Günter Paulo. **Catolicismo popular no Brasil** – tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Loyola, 1979, p. 97; e também, BITENCOURT FILHO, Jose. **Matriz religiosa brasileira – religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003, p. 63-66.

²⁴¹ CASTELLO, José. Adélia Prado retoma o diálogo com Deus em dois livros. **O Estado de São Paulo**, 22 maio 1999. Disponível em: <<http://www.secrel.com.br/ipoesia>>. Acesso em: 10 mai. 2006.

²⁴² Refiro-me novamente aos seguintes autores(as): HOHLFELDT, 2000, p. 69-107; COELHO, 1993, p. 29-34.

²⁴³ Veja o site indicado com as informações biográficas de Adélia Prado, disponível em: <http://www.releituras.com/aprado_bio.asp>. Acesso em: 10 jun. 2010, p. 1.

Nesse poema, ela posiciona-se como uma mulher simples, plena do seu cotidiano, que “identifica-se apenas como Adélia, mais que rima, uma mulher do povo de forno e fogão, que cuida de cachorro e grita quando algo lhe dói, mas tem a sensibilidade para as coisas boas da vida.”²⁴⁴ O cotidiano é elemento fundamental da poesia em questão, que como afirma Renato Sutanna, é uma poesia voltada “para o mundo das coisas que, incapazes também de ênfase, representam para tantos o lado menos heróico da existência. Nesse aspecto, a poesia enfrenta o peso da rotina e da banalidade do viver.”²⁴⁵ Este cotidiano tem a ver com a imanência, o lugar, o contexto histórico vivencial de Adélia Prado, mas, além disso, é desenhado nas suas palavras criativas tanto na poesia como na prosa – e ela própria define: “é essa vidinha besta”.²⁴⁶ É da vida cotidiana (da sua própria e da dos outros) que a escritora retira os elementos para construir suas metáforas. Sua rotina interiorana e mineira obedece a rituais pautados pela relação familiar, pela vizinhança, por acontecimentos que marcam o dia a dia. Isso porque, vistos com olhos de poeta, qualquer elemento pode ser transvertido em metáforas, transformado em beleza e ter novos significados. Como afirma Cecília Canelle:

Adélia Prado é a escritora da observação. É um ser posto no mundo sentado à porta de seu quintal, sob aqueles degraus em que se costumam descascar e comer laranjas. Desse posto de observação, olha atentamente para aquela parte do mundo que a circunstância da hora ilumina. E para nós, leitores, que só a vemos em seus claros momentos poéticos, afirmamos que Adélia sempre se maravilhará com o que vê: seja dor, seja alegria. Entendamos que a escritora mineira não é um estado poético permanente porque isso não seria humano. Mas aquilo que nos é dado ler, ou seja, a arte de que ela é instrumento, são flagrantes desse instante de lucidez denominado momento poético.²⁴⁷

No entanto, há um outro detalhe neste *ethos* vivencial em Adélia, retratado nos seus poemas: que ela fala a partir da sua experiência – nascida e criada numa família pobre²⁴⁸ e com sensibilidade para perceber a pobreza, a simplicidade. Como afirma Vera Queiroz: “[...]”

²⁴⁴ HOHLFELDT, 2000, p. 78.

²⁴⁵ Veja como afirma SUTANNA, Renato. Mundo e mistério na poesia de Adélia Prado. In: SOUZA, O. A (org.). **Desafios e perspectivas**. Guarapuava: UNICENTRO, 2002. p. 387-396. Disponível em: <<http://www.arquivors.com/adeliaprado.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2010.

²⁴⁶ LAUAND, 2008. p. 2 [388].

²⁴⁷ CANELLE, Cecília. **Inspiração Divina e Inteligência Humana na Obra de Adélia Prado** – um estudo sobre sua obra recente. FEUSP. Disponível em: <<http://www.hottopos.com.br/videtur11/aprado.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2008, p. 4.

²⁴⁸ Quando afirmo que Adélia Prado foi nascida e criada numa família pobre, estou pautando-me nas informações contidas nos seus escritos e na sua biografia.

certas obras não poderiam existir sem aquelas vidas que as organizam tais quais e as constroem”²⁴⁹.

Como escritora, surge no cenário de produção poética nos anos 70. Segundo Antonio Hohlfeldt:

A partir dos anos 70, alguns textos seus começam a circular, primeiro em suplementos literários dos jornais próximos a Divinópolis, como o *Diadorim*, de *A Semana*, publicado pelo poeta Lázaro Barreto, com quem, aliás, cometeria seu primeiro trabalho editado, uma plaqueta intitulada *A lapinha de Jesus*. Publicou também no suplemento *Literarte*, da *Gazeta de Minas*, na cidade de Oliveira, dirigido pelo poeta e crítico literário Hugo Pontes e, mais tarde, no Suplemento Literário de Minas Gerais, de Belo Horizonte. É então que Affonso Romano de Sant’Anna, escrevendo resenhas para a revista *Veja*, tem sua atenção atraída pelos versos daquela dona-de-casa do interior mineiro e, por seu lado, solicita a leitura de alguns de seus poemas a Carlos Drummond de Andrade.²⁵⁰

Seu primeiro livro, *Bagagem*, foi publicado em 1976²⁵¹, quando a autora já tinha 40 anos.²⁵² Sua obra literária, somando-se a este primeiro livro, consta de 12 títulos²⁵³: 6 de poesia²⁵⁴, 5 de prosa²⁵⁵ e 1 conto infantil.²⁵⁶ A maioria destes títulos foi publicada pela editora Siciliana, no formato de coletâneas: *Poesia Reunida*²⁵⁷ e *Prosa Reunida*²⁵⁸.

Além disso, há também no mercado livros contendo poesias e trechos da prosa pradiana, de forma avulsa, como no título: *Vida Doida*, publicado pela editora Alegoria²⁵⁹; além de

²⁴⁹ QUEIROZ, Vera. Pactos do Viver e do escrever: Ana Cristina César. In: DUARTE, Constância Lima; DUARTE, Eduardo de Assis; BEZERRA, Kátia da Costa (orgs.) **Gênero e representação na Literatura Brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 66. E a mesma autora acrescenta: “Não se trata, pois, de ler a vida na obra, mas de observar criticamente como determinadas vidas produzem determinadas obras”. Cf.: QUEIROZ, 2002, p. 66.

²⁵⁰ HOHLFELDT, 2000, p. 70.

²⁵¹ Frisar a data do lançamento do primeiro livro de Adélia Prado é importante para situar o contexto histórico em que surge. Segundo Hohlfeldt: “De fato, Adélia Prado surge em meio a um produtivo movimento literário então corrente em Minas Gerais, envolvendo sobretudo contistas, não enquanto prosadora, mas como poeta. Mais que isso, a poesia brasileira experimentava uma certa dicotomia: de um lado, os variados experimentalismos formais a partir do concretismo e do tropicalismo, desde os anos 50; de outro, a busca, a partir da década seguinte, e depois do golpe de Estado de 1964, da retomada da poesia político-ideológica. Ora a poesia de Adélia Prado não será nem uma coisa nem outra. [...]” HOHLFELDT, 2000, p. 72.

²⁵² Segundo Hohlfeldt: “Estreante aos 40 anos de idade, Adélia Prado tinha toda uma vida atrás de si e outro tanto à frente. Isso está posto no título da obra: *Bagagem* é como que um resumo de vida, um testemunho e uma declaração”. Cf.: HOHLFELDT, 2000, p. 79.

²⁵³ A ordem cronológica das suas publicações está no Anexo I. Os doze títulos foram reeditados pela Editora Record entre 2006 e 2007.

²⁵⁴ Confira o Anexo I.

²⁵⁵ Confira o Anexo I.

²⁵⁶ PRADO, Adélia. **Quando eu era pequena**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

²⁵⁷ PRADO, Adélia. **Poesia Reunida**. 9. ed. São Paulo: Siciliano, 1991.

²⁵⁸ PRADO, Adélia. **Prosa Reunida**. São Paulo: Siciliano, 1999.

²⁵⁹ PRADO, Adélia. **Vida doida**. Porto Alegre: Alegoria, 2006.

publicações em diversas antologias²⁶⁰ e dois CDs com poemas recitados pela própria Prado: *O tom de Adélia Prado*²⁶¹ e *Adélia Prado o Sempre amor*²⁶².

Baseado na obra pradiana ainda encontra-se: obra de Balé²⁶³; uma obra de teatro²⁶⁴; traduções para o inglês²⁶⁵ e espanhol²⁶⁶. Sobre a obra da autora há várias dissertações de mestrado e doutorado em diversas universidades do Brasil²⁶⁷ e de outros países²⁶⁸; além de ensaios e artigos incluídos em livros²⁶⁹; artigos de jornais²⁷⁰ e artigos de revistas²⁷¹, somando-se a isto diversas entrevistas²⁷².

Sabe-se que em março de 2010, Prado entregou à editora Record os originais para mais um de seus livros que não foi publicado até o momento da conclusão deste trabalho, cujo título anunciado será *Campo de névoa*.²⁷³

Esse, portanto, é o território literário de Adélia Prado²⁷⁴. É o seu *habitat* enquanto escritora. Nesta perspectiva, pretende-se espiar por sua janela, mas valer-se também de outros espias, que sobre ela escreveram. Essa atitude evoca a condição de observância especulativa, que enxerga desde uma fresta a amplitude das ideias desta escritora. No entanto, essa não é

²⁶⁰ Confira Anexo I.

²⁶¹ **O Tom de Adélia Prado** – CD de poesia e música – 2000 – selo Karmin, com poemas do livro: Oráculos de maio.

²⁶² **Adélia Prado o Sempre amor** – poemas sobre o amor, pela autora, com a Orquestra de Câmara do Sesiminas e trilha sonora de Mauro Rodrigues, 2002, selo Karmin, com poemas dos livros: Terra de Santa Cruz. O pelicano, A faca no peito e Coração disparado.

²⁶³ **A Imagem Refletida** – Ballet do Teatro Castro Alves – Salvador – Bahia – Direção Artística de Antônio Carlos Cardoso. Poema escrito especialmente para a composição homônima de Gil Jardim, 1998.

²⁶⁴ **Dona doida** (textos teatralizados e interpretados por Fernanda Montenegro), 1987. Consta também nos Cadernos de Literatura Brasileira, Adélia Prado, 2000, um depoimento importante de Fernanda Montenegro sobre esta peça teatral, p. 13-14 e p. 144, a referência do espetáculo para dança: **O sempre amor**. Espetáculo de Teresa Ricco. Música: Marku Ribas. Direção de Rui Moreira. Belo Horizonte, Teatro Clara Nunes, 1999.

²⁶⁵ Confira no Anexo I.

²⁶⁶ Confira no Anexo I.

²⁶⁷ Na referência bibliográfica estão citadas várias dissertações e teses que contribuíram para a construção deste trabalho. Outras, não tive acesso, e estão citadas nos Cadernos de Literatura Brasileira – Adélia Prado. São Paulo: Instituto Moreira Salles, p. 135-136.

²⁶⁸ Nos Cadernos de Literatura Brasileira, 2000, p. 135, constam as seguintes teses produzidas em universidades de outros países, às quais não tive acesso para consulta: CARLSON-LEAVITT, Joyce-Anne. **Gilka Machado and Adélia Prado: two brazilian women poets. Vision of the female experience.** (Doutorado em Filosofia), Novo México, Universidade do Novo México-Albuquerque, 1989; CARTER, Lucy Ann. **Bagage. A critical discussion and collection of translations from the works of Adélia Prado.** (Bacharelado em Artes). Princeton, Universidade de Princeton, 1980; HUAMAN, José Francisco Navarro. **La poesia, la más ínfima, es serva de la esperanza. La mística de la vida cotidiana en la poesia de Adélia Prado.** (Doutorado em Literatura Latino-Americana). Cidade do México, Universidad Iberoamericana, 1999.

²⁶⁹ **Cadernos de Literatura Brasileira**, Adélia Prado, 2000, p. 136.

²⁷⁰ Lista completa dos artigos que saíram sobre a autora em jornais até 2000: Cadernos de Literatura Brasileira, Adélia Prado, 2000, p. 136-139.

²⁷¹ **Cadernos de Literatura Brasileira**, Adélia Prado, 2000, p. 139-140.

²⁷² **Cadernos de Literatura Brasileira**, Adélia Prado, 2000, p. 140-144.

²⁷³ Veja informação disponível em: <http://www.record.com.br/novidades_cada.asp?id_novidade=332>. Acesso em: 20 jun. 2010.

²⁷⁴ Dos títulos das obras de Adélia Prado, que serão múltiplas vezes citados, serão utilizados apenas as siglas, cuja lista das mesmas encontra-se no início deste trabalho. As citações dos textos desta autora serão acompanhadas pela sigla e páginas, facilitando a leitura e a localização das mesmas.

uma condição passiva, ao contrário, aponta para muitas possibilidades, principalmente porque registra *flashes* do cotidiano que combinam a imanência com a transcendência, respectivamente insinuando possibilidades de mudanças socioculturais.²⁷⁵

A representação de gênero será apenas uma das janelas a serem espiadas nesta proposta. Adélia Prado reescreve tanto na sua poesia-prosaica, quanto na sua prosa-poética²⁷⁶, uma nova epistemologia²⁷⁷, a partir de sua visão de vida e de suas projeções místicas, que relacionam o erótico, o corpo com a experiência religiosa. Retrata o cotidiano, particularmente da mulher – seja na representação de personagens ou como sujeito enunciativo: “ela desconstrói e reconstrói o mito da vida da mulher de tal maneira que os mitos tradicionais tornam-se positivos, potencializando imagens favoráveis ao universo feminino”²⁷⁸.

Em sua obra literária há três elementos que, segundo Adélia Prado, condicionam seu pensamento, sua produção. Ela afirma, em um de seus poemas, que: “é em sexo, morte e Deus que eu penso invariavelmente todo dia” (BAG, p. 79). São elementos conjugados que revelam a essência de sua criação, que se misturam e não estão divididos dualisticamente entre bem e mal, como nas teologias cristãs de modo geral, mas que transitam em concomitância no seu

²⁷⁵ Refiro-me às representações literárias construídas pela autora e que são vinculadas ao imaginário coletivo, do qual ela é parte e que, portanto, “por estarem intimamente vinculados à cultura e serem construídos historicamente, os imaginários sociais estão presentes em pequenas comunidades e se materializam nas mais variadas representações. Nessa perspectiva, é possível falar de imaginários regionais, ou seja, imaginários constituídos a partir de processos históricos e culturais em regiões específicas”. ARENDT, João Claudio e PAVANI, Cínara Ferreira. **Imaginário social e representação literária**: apontamentos sobre a poesia de Augusto Meyer. Disponível em: <http://perseu.ucs.br:8080/ucs/tplPOSLetras/posgraduacao/strictosensu/letras/professores/joao_arendt/artigo.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2010, p. 6.

²⁷⁶ Veja o que afirma OLIVIERI, 1994, p. 101: o trocadilho “poesia-prosaica” e “prosa-poética” refere-se ao modo como “a poeta aproxima o discurso poético do prosaico, diluindo as fronteiras entre prosa e verso, introduzindo nos seus poemas os múltiplos elementos da linguagem falada: discursos diretos, conversação, interjeições, chavões, imitação da sintaxe característica da fala popular assim como dos vocábulos e provérbios que lhes são próprios, enfim, uma verdadeira colagem verbal que registra a variedade das falas”. Nessa mesma linha, escreve HOHLFELDT, 2000, p. 74: “Parece, assim, que Adélia Prado constituiria uma espécie de hierarquia literária de seus escritos: a predominância às poéticas, que escreve quando e onde pode, em cadernos, e que depois retira o sumo e constitui seus livros, [...]. De outro, as anotações cotidianas que lhe servem como matéria-prima das poéticas, e às quais busca dar uma determinada articulação – mesmo que extremamente fragmentária – constituem contos ou romances, como queres seus editores. [...] há uma interligação verdadeiramente orgânica entre os dois tipos de textos”.

²⁷⁷ Veja o que reafirma ARENDT e PAVANI, 2010, p. 4: o sentido epistemológico aqui aplicado, que tem a ver com “o que chamamos realidade tem um componente irreal, no sentido de que a realidade emerge do irreal, ou seja, da sedimentação sucessiva dos sonhos e desejos de cada um. Essa dimensão fantástica da vida cotidiana resulta de uma duplicidade instalada em dois pólos: de um lado, a organização política e econômica do social; de outro, um processo feito de acasos, passividade, paixões, encontros, coerções e pequenas mortes diárias”.

²⁷⁸ CARLSON-LEAVITT, Joyce. **A nova visão do feminino na poesia de Adélia Prado**. In: Gênero e representação na literatura brasileira. Belo Horizonte, UFMG, 2002, p. 82.

fazer poético — e isso a autora faz com desenvoltura, sem os embaraços costumeiros, quando se trata dos estudos teológicos sobre sexualidade/corporeidade/corpo.²⁷⁹

No seu livro de prosa *CPV*, a poetisa nos dá excelentes pistas para entender a sua criação literária: “No caderno de Glória: um romance é feito das sobras. A poesia é núcleo. Mas, é preciso paciência com os retalhos, com os cacos. Pessoas hábeis fazem com eles cestas, enfeites, vitrais, que por sua vez configuram novos núcleos” (CPV, p. 65). Mais adiante, no mesmo livro, escreve: “Remexendo papéis, Glória achou uma anotação com sua letra: retalho de poesia dá excelente prosa. [...] Retalho de poesia dá excelente prosa, como retalho de hóstia dá excelente sopa, descobriu escrito mais embaixo” (CPV, p. 102). Segundo Angélica Soares, “esses inter-relacionamentos entre “núcleo” e “beirada”, “centro” e “retalhos”, “poesia” e “prosa” (esses pontos de tensão) remetem para as tensões entre eroticidade e religiosidade, que nos permitem refletir, simultaneamente, sobre a condição da mulher e sobre a concepção adeliânica do ofício literário”.²⁸⁰

Abrem-se assim outras janelas. Duas delas serão consideradas como fundamentais: a representação do erótico e a linguagem teológica, formando a tríade: gênero, erótico, teologia. São temas recorrentes na poética-prosaica de Adélia Prado. O erótico em muitos dos textos de Prado “são recriadores da liberação do desejo [...] com a figuração da mulher como sujeito da cena erótica”.²⁸¹ Isso interessa-nos na relação entre gênero e eroticidade; mas também há em Prado a combinação do erótico com a teologia, obtendo a “ressingularização da experiência religiosa, restituindo-lhe o caráter erótico”,²⁸² além de desestruturar conceitos da teologia cristã, na qual veiculam-se preconceitos e restrições no âmbito da sexualidade.

2.2 Gênero e representação na obra de Adélia Prado

Quando Prado combina na poesia ou na prosa elementos vinculados à religiosidade, à eroticidade, ao cotidiano, ela posiciona-se e recria imagens e mitos negativos da cultura

²⁷⁹ Veja o que afirma cf. ARENDT e PAVANI, 2010, p. 4 . “Segundo Maffesoli (1984), os elementos da vida social são formados em conjunto, integrando o imaginário, o simbólico, o lúdico e a paixão, que garantem a sobrevivência dos indivíduos, apesar das imposições dos poderes constituídos. Na opinião de Maffesoli, a realidade social é construída com e por meio de imagens, sendo essencialmente simbólica. Em função disso, o imaginário é a evidência concreta da carga simbólica presente nas sociedades complexas, cuja cultura não se explica a partir de um só elemento, mas a partir de uma pluralidade de aspectos integrados pela via simbólica”. A referida obra de Maffesoli aqui citada trata-se de: MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

²⁸⁰ SOARES, Angélica. O universo erótico-religioso de Adélia Prado. In.: DUARTE, Constância Lima; DUARTE, Eduardo de Assis e BEZERRA, Kátia da Costa (Orgs.). **Gênero e representação na literatura Brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 71.

²⁸¹ SOARES, 1999, p. 84.

²⁸² SOARES, 1999, p. 87.

patriarcal,²⁸³ em “expressões poéticas vigorosas de realce do caráter feminino”.²⁸⁴ Este é um ponto que se pretende explorar na análise dos textos, demonstrando a criticidade e a criatividade adeliана em desconstruir tais mitos. Com sutileza poética, a autora, por vezes,

[...] sacrifica [...] a transcendência em favor de um retrato realista que sugere as limitações inerentes à figura feminina, por meio do qual ela desconstrói os mitos patriarcais estabelecidos, principalmente os relacionados ao amor, ao casamento e ao papel prescrito para a mulher madura.²⁸⁵

A escolha por iniciar esta trajetória, elegendo gênero como uma chave hermenêutica para a análise literária, tem a ver com o resgate da criticidade genuína de Adélia Prado, que na sua criação poética “inclui os homens e as mulheres em suas relações domésticas e sociais mais amplas”,²⁸⁶ revelando novos sentidos. Não se trata de buscar feminismo²⁸⁷ ou posturas

²⁸³ Entende-se como cultura patriarcal aquela que tem como eixo principal a categoria de dominação e submissão entre homens e mulheres. Áurea T. Petersen avalia a evolução da teoria do patriarcado desenvolvido pelas teorias feministas da seguinte forma: “A primeira autora que usou o conceito de patriarcado para definir o sistema social que oprime as mulheres, ao que tudo indica, foi Kate Millet em 1970. Para ela, sociedade patriarcal é aquela que se organiza segundo dois princípios: 1º os homens devem dominar as mulheres e 2º os homens mais velhos devem dominar os mais jovens”, PETERSEN, Áurea T. discutindo o uso da categoria gênero e as teorias que respaldam estudos de gênero. In: ROSO, Adriane; MATTOS, Flora Bojunga; WERBA, Graziela; STREY, Neves Marlene (orgs.). **Gênero por escrito** – saúde, identidade e trabalho. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 19. “Para Badinter (1986), o patriarcado não designa só uma forma de família baseada no parentesco masculino e no poder paterno, mas também toda estrutura social que nasça de um poder do pai. Entende a autora que o poder do pai se transfere à sociedade, convertendo-se no poder dos governantes”; cf. PETERSEN, *ibid.* p. 20. “Salienta Astelarra (1988), [...] que todos os sistemas patriarcais têm três características comuns: a separação entre os sexos, um estado de guerra entre eles e o ressurgimento do Outro feminino no mundo imaginário do homem”; *ibid.* p. 21. “Lemer (1990) considera que o patriarcado é um sistema histórico, ou seja, tem um início na história e que, se assim é, pode acabar com o desenrolar do processo histórico”; *ibid.* p. 21. “Na opinião de Scott (1990), as teorias do patriarcado não explicam suficientemente a natureza das relações entre homens e mulheres, sendo, no seu entendimento, teorias que repousam sobre a variável única da diferença física [...]”; *ibid.* p. 24. O autor Humberto Maturana define a diferença entre culturas patriarcais e matriarcais do seguinte modo: “A diferença básica reside no fato de a cultura patriarcal/matriarcal estar centrada nas relações de dominação e submissão, exigências, desconfianças e controle. De outro modo, uma cultura matrística, que vem a ser antecessora da cultura patriarcal/matriarcal, está centrada em relações de muito respeito e, portanto, de colaboração. Na cultura patriarcal/matriarcal não há colaboração. Quer dizer, pode haver, claro, mas o centro, o fundamental é a relação de dominação e submissão.”, cf. SACRAMENTO, Mércia Helena e VIEIRA, Adriano J. H. Entrevista com Humberto Maturana. In: **Uma publicação do Centro de Ciências de Educação e Humanidades** – CCEH – Universidade Católica de Brasília – UCB – Volume I – Número 2 – Novembro 2004 – ISSN 1807-538X – Disponível em: <<http://www.humanitates.ucb.br/2/entrevista.htm>>. Acesso em: 10 fev. 2010. p. 1. O mesmo Maturana, nesta mesma entrevista acrescenta: “As culturas são conservadoras, de tal modo que uma mudança pode ser imperceptível, no sentido de que uma pessoa não se dá conta porque as condições de vida vão mudando, ou mudam as condições de vida sem haver mudança cultural porque o emocional segue sendo o mesmo”: SACRAMENTO E VIEIRA, 2004, p. 1.

²⁸⁴ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 82. A frase desta autora na íntegra é: “Quando enfim as mulheres puderam escrever com autenticidade, passaram a transformar imagens e mitos anteriormente negativos em expressões poéticas vigorosas de realce do caráter feminino”.

²⁸⁵ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 83.

²⁸⁶ Veja o que afirma GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio – uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 39: “Os dois aspectos revelam que a noção de gênero inclui os homens e as mulheres em suas relações domésticas e sociais mais amplas”.

políticas genuínas do feminismo, porque sobre isso a autora tem se posicionado em alguns de seus textos e em entrevistas com certa resistência. Por exemplo, em *SC* (p. 86), ela afirma: “Tenho tanta vergonha de ser feminista, só por causa dos homens é que eu sou, só porque gosto deles demais. Homem é tão fraquinho, às vezes ser tão forte me cansa [...]”. Note-se que nesta frase o tom é ambíguo. A autora afirma ser feminista, mas nega, quando diz que tem vergonha de ser. Na entrevista que concedeu ao *Cadernos de Literatura Brasileira*²⁸⁸, ela também responde a isso do seguinte modo:

CADERNOS: Como anda sua relação com o feminismo?

Adélia Prado: O pessoal não entendia, agora chegou aonde eu estava... Essa é a coisa mais arrogante que já falei na vida! (ri). Falando sério, eu acredito que o lugar do feminino é o segundo mesmo. O feminino é que é a possibilidade. É o sim de Maria, é ela dizendo ao Senhor que sim, que pode. Eu vejo o Espírito Santo como feminino.

CADERNOS: Mas isso não colocaria a mulher em primeiro lugar? Alguém pede algo para aquele ou aquela que está em segundo lugar?

Adélia Prado: Pede, porque sem ele, ela, no caso, não pode fazer nada. E o poder maior do feminino é porque a mulher deixa fazer.

CADERNOS: Portanto, é um poder maior?

Adélia Prado: Colocado assim, pode até ser. Quem sabe Deus é mulher.

CADERNOS: E escrever? É um ato masculino? A Sra. continua afirmando isso? Por quê?

Adélia Prado: A criação é masculina. Qualquer ato criativo dentro de mim é masculino.

CADERNOS: Por quê?

Adélia Prado. Não sei. Só sei que é assim.²⁸⁹

Essa é uma entrevista de 2002. Trata-se de um posicionamento de trinta anos após sua estréia no mundo literário. No entanto, não se nota mudança naquilo que afirmou primeiro. Antonio Hohlfeldt a descreve, analisando o seu posicionamento:

Adélia Prado parecia ultrapassada porque aparentava dar um passo atrás na luta das mulheres por seu próprio discurso e espaço. Por outro lado, o machismo, sempre presente nos processos culturais vigentes em nosso país, desgostava desse mesmo discurso pelo excesso de sacristia que parecia nele interferir. Mais que tudo, Adélia Prado não fazia experimentalismos formais, insistia numa poesia de ideias – ainda que através de ousadas imagens – sem estar vinculada ideologicamente a nenhum movimento contrário à ditadura.²⁹⁰

²⁸⁷ Feminismo aqui entendido como “um movimento social e político que visa o estabelecimento das relações de igualdade e de justiça entre homens e mulheres”, cf.: GEBARA. 2000. p. 37.

²⁸⁸ **Cadernos de Literatura Brasileira** – Adélia Prado. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000. “Entrevista concedida na sua casa, na católica e ensolarada Divinópolis (MG), a Antonio Fernando de Franceschi e Rinaldo Gama – respectivamente, diretor editorial e editor executivo da publicação do IMS. Além das próprias perguntas, os editores dos CADERNOS levaram até Adélia questões formuladas pelo poeta Ferreira Gullar, pelo crítico Fábio Lucas e pelo ensaísta peruano José Francisco Navarro Huamán”, cf.: *Cadernos de Literatura Brasileira*, 2000, p. 6.

²⁸⁹ *Cadernos de Literatura Brasileira*, 2000, p. 38.

²⁹⁰ HOHLFELDT, 2000, p. 73.

Portanto, não se trata de buscar militância ou adesão ao feminismo, e sim, pela interpretação crítica da sua obra literária, extrair o que há na representação²⁹¹ de gênero, entendida como lugar do sujeito feminino em contextos diversificados de opressão e exclusão, da crítica sutil aos preceitos tradicionais/patriarcais, da irreverência com que reescreve as narrativas hegemônicas descortinando os sujeitos femininos ocultos, aplicando as palavras de Deleuze e Parnet: “bem diferentes são os devires contidos na escritura quando ela não se alia a palavras de ordem estabelecidas, mas traça linhas de fuga”.²⁹² Portanto, em Adélia Prado, o que há numa perspectiva de gênero são linhas de fugas difíceis de serem engessadas em alguma palavra de ordem. Tais elementos são abundantes na sua obra para que o feminismo possa lê-la encontrando em si ressonância²⁹³. No primeiro poema, do seu primeiro livro que tem como título *Com licença poética* (BAG, p. 9), já se encontra um elemento que merece destaque:

Quando nasci um anjo esbelto,
desses que tocam trombeta, anunciou:
vai carregar bandeira.
Cargo muito pesado pra mulher,
esta espécie ainda envergonhada.
Aceito os subterfúgios que me cabem,
sem precisar mentir.
Não sou tão feia que não possa casar,
acho o Rio de Janeiro uma beleza e
ora sim, ora não, creio em parto sem dor.
Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina.
Inauguro linhagens, fundo reinos
– dor não é amargura.
Minha tristeza não tem pedigree,
já a minha vontade de alegria,
sua raiz vai ao meu mil avô.
Vai ser coxo na vida é maldição prá homem.
mulher é desdobrável. Eu sou.

²⁹¹ Veja como define OLIVIERI, 1994, p. 16: afirma que: “A representação literária é um processo de recriação do real, é uma forma de torná-lo mais próximo da sua essência”.

²⁹² DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogo**. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998. p. 56, também citado por: FONTENELE, Laéria B. Estados do feminino na escritura de Adélia Prado: construção e dissolução das identidades encenadas. In: **Gênero e representação na literatura brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 92.

²⁹³ “A teoria literária feminista aponta para a importância da escrita de autoria feminina e reconhece o valor de tal produção diante do cânone literário formado quase que exclusivamente por homens, dessa forma a escrita de autoria feminina apresenta-se como um desafio, e as representações do feminino nesta escrita tendem a mostrar e até desmascarar aspectos da opressão sofrida pelas mulheres”, BORBA, Débora Maria; BONNICI, Thomas. **Aspectos da opressão feminina no conto “Sem enfeite nenhum”**. Disponível em: <http://cac.php.unioeste.br/eventos/seminariolhm/anais/Arquivos/Artigos/Seminario/seminário_critica_3.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2010, p. 1.

Neste poema, a autora faz alusão a um poema de Carlos Drummond de Andrade, poema intitulado: *Poema de sete faces*.²⁹⁴ Sabe-se da sua admiração pelo poeta, também mineiro, e que o mesmo apadrinhou-a no início da sua carreira literária.²⁹⁵ No entanto, o que faz Adélia Prado é posicionar-se de modo inverso, afirmando a sua alteridade enquanto mulher e poeta: “não aceita nem o destino de *gauche* do poeta conterrâneo, como recusa a marginalização feminina a que fora votada por Manuel Bandeira.”²⁹⁶ A mulher como “espécie ainda envergonhada” adquire nesta construção poética uma outra condição, como a que “cumpro a sina. / Inauguro linguagem, fundo reinos”. Para ela, “dor não é amargura”, além de que, “mulher é desdobrável”.

Alguns de seus poemas retratam as limitações peculiares da mulher pelo condicionamento imposto pela sociedade patriarcal. São poemas que representam o feminino caracterizado pela amargura, a resignação, o silêncio de mulheres submetidas a condições impostas pelo masculino.

Em *Endecha das três irmãs* (BAG, p. 53), o poema escrito em formato quase de litania, são retratados “o vazio e o sofrimento inerentes ao modo de vida da mulher”²⁹⁷:

As três irmãs conversavam em binário lentíssimo.
A mais nova disse: tenho um abafamento aqui,
e pôs a mão no peito.
A do meio disse: sei fazer umas rosquinhas.

²⁹⁴ ANDRADE, Carlos Drummond. **Alguma poesia**. Belo Horizonte: Edições Pindorama, 1930. Veja também o que afirma MALARD, Letícia. **No vasto mundo de Drummond**. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 26: “O primeiro livro de Drummond, ‘Alguma poesia’, abre-se com o famoso poema ‘Poema de Sete faces’, aquele em que um ‘anjo torto’ assume a função de profeta: já a partir daí, na obra poética de Drummond, os anjos sempre marcam presença. Sua poesia inaugura-se sob o signo de uma mensagem profética, imperativa, trazida por um anjo, assim que ele nasceu”. Segundo OLIVEIRA, Marta Pereira de. **Análise Semiótica dos poemas**: “Poema de sete faces, Com licença poética, CDA (Imitado) e Até o fim”, escritos por Carlos Drummond de Andrade, Adélia Prado, Orides Fontela e Chico Buarque. Disponível em: <<http://viciadosemlivros.com.br/index.php/sapientiae/1526-analise-semiotica-dos-poemas-poema-de-sete-faces-com-licenca-poetica-cda-imitado>>. Acesso em: 10 jan. 2010, p. 4: “Com muita frequência um texto retoma passagens de outro. Diferentemente de um texto de caráter científico, o qual cita outros textos de forma explícita, o texto literário cita outros textos de forma implícita, o escritor não indica o autor e o livro donde retira as passagens citadas. Essa citação de um texto por outro, esse diálogo entre os textos é chamado de intertextualidade. Quando um texto faz citação de outro texto sua intenção é reafirmar ou inverter, contestar e deformar alguns sentidos do texto citado, para polemizar com ele”.

²⁹⁵ HOHLFELDT, 2000, p. 70.

²⁹⁶ HOHLFELDT, 2000, p. 77. Este mesmo comentário é confirmado por Marta Pereira de Oliveira: “A mineira Adélia Prado parodia o poema de Drummond, podendo ser percebido no próprio título. Ela pede licença para entrar no universo de Drummond e para inverter o sentido do *Poema de sete faces*. O ‘anjo torto’ é transformado num ‘anjo esbelto’, já não vive mais na sombra, agora toca trombeta, deixando de anunciar que alguém será *gauche* na vida, mas ao contrário, vai carregar bandeira, ter uma posição de destaque entre os demais. Diferentemente de Drummond, que questiona a Deus o porquê do seu desprezo, Adélia Prado afirma que ‘dor não é amargura’ e que ‘ser coxo na vida é maldição para homem, mulher é desdobrável’”, OLIVEIRA, 2010, p. 3.

²⁹⁷ CARLSON-LEAVIT, 2002, p. 82.

A mais velha disse: faço quarenta anos, já.
A mais nova tem a moda de ir chorar no quintal.
A do meio está grávida.
A mais cruel se enterneceu por plantas.
Nosso pai morreu, diz a primeira,
nossa mãe morreu, diz a segunda,
somos três órfãs, diz a terceira.
Vou recolher a roupa no quintal, fala a primeira.
Será que chove?, fala a segunda.
Já viram minhas sempre-vivas?, falou a terceira,
a de coração duro, e soluçou.
Quando a chuva caiu ninguém ouviu os três choros
dentro da casa fechada.

Observando o título, encontra-se a chave para entender o poema: *Endecha*, que de acordo com o dicionário significa “poesia fúnebre”.²⁹⁸ No poema, estão representados três estereótipos de mulher amargurada: a melancólica, a ofendida, a madura/amargurada. São órfãs, mas o que lamentam de fato não é a orfandade literal e sim lamentam a “perda de uma vida com sentido, haja visto cada uma estar também “morrendo” a seu modo, isolada e oprimida irremediavelmente”.²⁹⁹ Segundo André Adriano Brun:

não soa estranho o fato da primeira das três irmãs manter-se chorosa e é representativo o fato dela ter um abafamento no peito, pois sugere vários sentidos, tanto pode ser uma dor qualquer, um silenciamento, advindo da sua falta de vez e voz social, ou a dor de não ter um par, por sentir-se só.[...] A segunda representa a moça ofendida sexualmente, mãe solteira, sobre a qual pesa a mácula de uma gravidez na juventude, antes do matrimônio, fato que adquire grande relevância e pesa na balança, afastando-a de um futuro contrato nupcial. Como o casamento era o norte das moças e a castidade feminina para tanto era imprescindível, o que explica o extremado culto ao estereótipo supracitado da donzela melancólica, ser mãe antes do casamento, via de regra, nas sociedades de orientação fálica, haja vista a dupla moral sexual reinante de que menciona Freyre (2000), dentre outros estudiosos, constituía mácula muito forte e sobredeterminava o destino das jovens, orientando-o para um único e definitivo rumo, o da solidão inexorável, no máximo abrandada pela companhia do filho. A terceira é o estereótipo mais bem acabado da solteirona, amargurada, pois já adentrara na casa dos quarenta sem contrair núpcias e seu maior passatempo é cultivar sempre-vivas, flores simbólicas por excelência, pois estão continuamente floridas, entretanto, parecem secas, artificiais, mortas em vida e desbotadas, como as solteironas, que conservam a esperança tardia de um casamento outonal.³⁰⁰

Valendo-se desse comentário, localizam-se no tempo e no espaço estas três mulheres e o comportamento de gênero que cada uma revela: prisioneiras da realização de tarefas de

²⁹⁸ XIMENES, 2000, p. 290. Ou ainda, “poesia muito triste” como define o Minidicionário Aurélio, cf.: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio**: o minidicionário da língua português. 7ª Ed. Curitiba: Positivo, 2008, p. 347.

²⁹⁹ CARLSON-LEAVIT, 2002, p. 84.

³⁰⁰ BRUN, André Adriano. Uma estética do equilíbrio: o motivo feminino da lírica de Adélia Prado. In. **Revista Trama** – Volume 3 – Número 5 – 1º Semestre de 2007 – p. 19-32 – <<http://www.unioeste.br/saber-e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/download/921/784>>. Acesso em: jan. 2010, p. 34.

reprodução e cuidado. O poema encerra-se dentro da casa, contendo o choro das três mulheres, marcando o território da existência das mesmas, qual seja: o espaço doméstico delas próprias.

É um poema que, se por um lado retrata amargura e resignação, por outro, estimula o questionamento a um projeto que durante muito tempo foi tido como inquestionável e imutável: o da esfera doméstica ou da natureza, identificada como competência feminina.³⁰¹ O choro, portanto, pode significar não o conformismo, mas o sofrimento e o desejo de superação de códigos de conduta e sociabilidade que nortearam o comportamento das mulheres.³⁰² A restrição da existência feminina no espaço doméstico e a possibilidade de ocupação de outros espaços, outros territórios é marcada pela “realidade que abarca a definição dos espaços de gênero em sociedade” que “revela as exclusões e as assimetrias que permeiam a participação das mulheres na esfera pública”.³⁰³

Além disso, o poema questiona nos interditos o condicionamento da felicidade das mulheres retidas no casamento, qual seja, não terem marido: a mais nova abafada; a mais velha amargurada; a do meio, grávida, sem marido, exposta ao preconceito de uma moral sexual rígida.

Semelhante a esse poema, encontra-se no livro *TSC, Os tiranos* (p. 35):

Joaquim meu tio foi imperturbável ditador.
Só uma de minhas primas se atreveu a casar-se.
As outras ficaram pra lhe honrar a memória
com azedumes e pequenos delírios.
Produzem crochê e hilaridade contando-se anedotas,
virtude e paciência que desperdiçam
por equivocado orgulho, irado catolicismo.
Em bordados e haveres gastam a amargura recíproca:
o galinheiro é de Alvina,
o canteiro é de Rosa,
o guaraná é de Marta
na geladeira de Aurora.
Não pisaram na igreja no casamento da irmã.
Tia Zilá dá sinais de cansaço,

³⁰¹ PRÁ, Jussara Reis. Gênero, Cidadania e participação na esfera pública. In: CARVALHO e ROCHA (orgs.), **Produzindo gênero**, Porto Alegre: Sulina, 2004, p. 47. A mesma autora acrescenta: “a divisão sexual do trabalho está na base da organização social que é o sistema de gênero, esse último compreendendo os processos e fatores que regulam e organizam a sociedade de modo que ambos os sexos sejam, atuem e se considerem diferentes, ao mesmo tempo em que determina quais áreas sociais estão de competência de um e quais do outro”, cf. PRÁ, 2004, p. 47-48.

³⁰² Segundo Jussara Reis Prá: “A tarefa de transmitir a aprendizagem para o convívio em sociedade é levada a efeito por uma rede complexa de agentes ou agências de socialização. Por intermédio da família e da escola, incluindo os meios de comunicação (do rádio à internet) e passando por instituições religiosas, culturais, econômicas e políticas, são estabelecidos códigos de conduta e as sociabilidades (culturais, econômicas, sociais e políticas) que norteiam também o comportamento de gênero”, cf. PRÁ, 2004, p. 47. E acrescenta: “Para a mulher, difunde-se a função reprodutiva do âmbito doméstico, descartando-se, não raro, o seu potencial de intervenção na sociedade”, cf. PRÁ, 2004, p. 47.

³⁰³ PRÁ, 2004, p. 48.

breve estará na Glória.
Não tendo a quem mais servir,
as primas vão brigar empunhando
rosários, agulhas, maçanetas.
Mas, se baterem à porta, servirão biscoitos
e a anedota do rato equilibrista, que solicito sempre:
“Um dia papai estava dormindo no quartinho da sala,
acordou com um barulhinho tin-tin, tin-tin-tão...”
Me comovem as primas, os tios emoldurados na parede,
os ratos na batalha campal daquela casa
caçando pra roer os restos
de que, apesar de tudo, foi amor.

O poema inicia-se com esta afirmação: “Meu tio Joaquim foi imperturbável ditador”. Com essa frase de efeito, Adélia Prado situa a temática que relaciona as mulheres do poema: primas, filhas do “tio Joaquim, o ditador”, amarguradas com o condicionamento existencial, restritas ao espaço doméstico e à religiosidade católica, descasadas e infelizes. Entenda-se o “descasadas” como condição de assexuadas, pois no modelo de família descrita, a sexualidade relacionava-se com o casamento. Trata-se da representação de uma família modelo patriarcal. Na frase: “Não pisaram na igreja no casamento da irmã”, revela ressentimentos e inveja relativos àquela que escapa do controle autoritário do pai. Segundo Carlson-Leavvitt: “a despeito de parecerem felizes enquanto fazem crochê e trocam ideias, as imagens da atitude possessiva de cada uma delas em relação aos materiais das suas tarefas específicas sugerem uma territorialidade restrita, que prepondera sobre elas”.³⁰⁴

As imagens utilizadas para representar a esfera, as primas e suas amarguras e comportamentos eclodem numa crítica real ao modelo de família patriarcal, em que o homem, patriarca, controla e determina a vida principalmente das mulheres: esposa e filhas, com repressão à sexualidade das filhas e a imposição de contê-las no espaço doméstico.³⁰⁵ Segundo o poema, se morre a mãe, já cansada desta condição, não tendo a quem servir, se degladiarão entre si. Com quais armas? Novamente, as armas domésticas: rosários, agulhas maçanetas. O “servir” à mãe indica o espaço doméstico, restrito ao privado, das filhas.³⁰⁶

³⁰⁴ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 82.

³⁰⁵ “Diante da falta de percepção e clareza sobre sua condição, muitas mulheres submetem-se as imposições e violências da opressão, e sendo a literatura muitas vezes um reflexo da vida social, ela apresenta com frequência estas situações.”, BORBA; BONNICI, 2010, p. 5.

³⁰⁶ Vale lembrar o que afirma XAVIER, Elódia. **A representação da família no banco dos réus**. Revista Interdisciplina. V. 1. n. 1. p. 7-20, Edição especial 2006. Disponível em: <http://www.posgrap.ufs.br/periodicos/interdisciplinar/revistas/ARQ_INTER_1/INTER1_Pg_07_20.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2010, p. 8: “A história da instituição familiar, no Brasil, tem como ponto de partida o modelo patriarcal, trazido pelo colonizador e de tal forma adaptado às condições sociais existentes – latifúndio e escravidão –, que se impregnou profundamente em nossa realidade social, resistindo, ainda, em algumas regiões mais atrasadas. A própria família conjugal moderna só pode ser bem compreendida a partir da origem patriarcal;

O poema recria, a partir das “propriedades” das primas: o galinheiro é de Alvina,/ o canteiro é de Rosa, / o guaraná é de Marta/ na geladeira de Aurora o ambiente familiar e os conflitos entre essas mulheres. Adélia Prado representa criticamente um modelo de família e “justapõe com clareza os elementos negativos e o reconhecimento de que o amor – mal conduzido e mesmo cruel – se encontra por trás da ação dos indivíduos”.³⁰⁷ Segundo Borba e Bonnici:

[...] ao falar sobre opressão, é comum imaginar-se os extremos, como a violência física, os abusos e as situações impostas por sociedades fundamentalmente patriarcais, mas esta opressão acontece também em sutilezas, em situações naturalizadas e em preconceitos comuns e usuais. É comum observar-se mulheres que impõem a si restrições que encerram opressão como se fosse uma condição natural.³⁰⁸

No poema *Enredo para um tema*, (BAG, p. 91) a autora representa numa outra sequência as atitudes do modelo patriarcal.

Ele amava, mas não tinha dote,
só os cabelos pretíssimos e uma beleza
de príncipe de histórias encantadas.
Não tem importância, falou a meu pai,
se é por isto, espere.
Foi-se com uma bandeira
e juntou ouro pra me comprar três vezes.
Na volta me achou casada com D. Cristóvão.
Estimo que sejam felizes, disse.
O melhor do amor é sua memória, disse meu pai.
Demoraste tanto, que... disse D. Cristóvão.
Só eu não disse nada,
nem antes, nem depois.

A temática central do poema é o matrimônio de uma mulher: decidido, negociado entre os homens – um homem que a amava, o pai e um fidalgo que tinha o dote. No poema, encontram-se pistas que retratam uma época: o dote, a bandeira, o ir-se atrás de ouro, o título de nobreza “Dom” Cristóvão. Parte da nossa herança patriarcal, ainda que distante, é a condição de silenciamento da mulher. No entanto, o elemento “silêncio” ou o silenciar da mulher é o que aponta para o crítico e a resistência a este modelo. A ação, neste poema, está no verbo “dizer”. Os homens disseram o tempo todo, discutindo e decidindo o destino da mulher. Só a mulher não disse nada, porque não foi permitido a ela dizer.

a família era, então, necessariamente, o grupo dominante no processo de socialização, grupo onde as distâncias estavam rigidamente marcadas e reguladas pela hierarquia”.

³⁰⁷ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 83.

³⁰⁸ Cf.: BORBA e BONICCI, acesso em: jan. 2010, p. 5.

Segundo Brun, referindo-se ao eu-lírico desse poema: “Ele também faz constatações acerca da sua pequenez e fraqueza face ao sistema que a sufoca e paralisa, entretanto, tal constatação já é o esboço de uma discussão, de uma reflexão e de um questionamento acerca da condição feminina trágica e das normas instituídas socialmente”.³⁰⁹

Outro texto selecionado, difícil para uma leitura de gênero numa primeira tentativa, é o poema *Briga de Beco* (BAG, p. 99):

Encontrei meu marido às três horas da tarde
com uma loura oxidada.
Tomavam guaraná e riam, os desavergonhados.
Ataquei-os por trás com mão e palavras
que nunca suspeitei conhecer.
Voaram três dentes e gritei, esmurrei-os e gritei,
gritei meu urro, a torrente de impropérios.
Ajuntou gente, escureceu o sol,
A poeira adensou como cortina.
Ele me pegava nos braços, nas pernas, na cintura,
querendo me reter, peixe-piranha, bicho pior, fêmea-ofendida,
uivava.
Gritei, gritei, gritei, até a cratera exaurir-se.
Quando não pude mais fiquei rígida,
as mãos na garganta dele, nós dois petrificados,
eu sem tocar o chão. Quando abri os olhos,
as mulheres abriam alas, me tocando, me pedindo graças,
Desde então faço milagres.

Esse poema é caracterizado como difícil, inicialmente, em função dos estereótipos neles desenhados: duas mulheres. Uma, prostituta, descrita como “loura oxidada”; outra, a mulher traída, histérica, louca de ciúmes. Corre-se o perigo de classificá-las com conceitos binários de certo e errado, moral e imoral ou como mulheres rivais, emotivas, irracionais, o que condensaria o preconceito relativo às mulheres. O lugar: “o beco”, definido no título, que indica ambiente sombrio, de prostituição, mas também pode simbolizar o território popular, rua onde transitam mulheres e homens pobres. A temática vem marcada pela moral heterossexual, monogâmica, com estereótipos negativos de duas mulheres na relação com um homem.

No entanto, reivindica-se no poema o direito da mulher traída de não silenciar-se. Há que trazer à memória que na história da sociedade brasileira (e de todas as sociedades patriarcais), o adultério masculino foi vivido pelas mulheres em silêncio, como um direito do homem, reforçado pela dimensão sociocultural das relações de poder entre os sexos. Adélia Prado vem desnaturalizar o que estava posto como “natural” para o sexo biológico e seu

³⁰⁹ BRUN, 2007, p. 37.

condicionamento cultural, problematizando a partir de um fato. Trata-se de um questionamento às normas de comportamento masculino e feminino elaboradas no interior de relações e práticas de poder. Segundo Brun:

Ao longo de muitos séculos anteriores ao XXI, a mulher, sobretudo a aristocrática, teve de aceitar calada e de sufocar os soluços ao ser traída ou trocada por uma rival. O padrão aristocrático, muitas vezes, impôs-se às camadas menos favorecidas da sociedade. Contudo, nestas, a questão da traição masculina não era aceita com a mesma “cordialidade” e da mesma forma velada com que era aceita nas classes abastadas.³¹⁰

Um elemento importante a considerar é o da honestidade: “a honestidade das mulheres era relacionada à sua virtude moral no sentido sexual, enquanto para os homens a honestidade era medida por sua relação com o trabalho”.³¹¹ No entanto, às mulheres adúlteras a lei sempre foi rígida, incluindo penalidades.³¹² Isso porque no imaginário da referida sociedade, a mulher era tida como objeto de pertencimento do homem, seu lugar, portanto, era de submissão e de silêncio.³¹³

O final do poema traz dois elementos-chave para sua compreensão: 1) Quando não pude mais fiquei rígida,/ as mãos na garganta dele, nós dois petrificados,/ eu sem tocar o chão. Aqui a mulher não teme o homem, enfrenta-o. 2) Quando abri os olhos,/ as mulheres abriam alas, me tocando, me pedindo graças,/ Desde então faço milagres. O poema retrata a ação de uma mulher pobre, observada por outras. Sabe-se que o comportamento das mulheres empobrecidas diferia-se do comportamento das mulheres da aristocracia. Não eram coniventes com o silenciar-se, possivelmente porque não tinham nada a perder do ponto de vista econômico. Mas, não se trata apenas de diferenças entre classes, mas também do direito jurídico: “[...] as mulheres pobres eram discriminadas pelos agentes jurídicos, que se orientavam pelos valores morais da elite. Para eles, lavadeiras ou domésticas não teriam honra alguma para preservar”.³¹⁴

O poema provoca uma outra discussão: o direito da mulher de expor sua dor, seu sofrimento. De brigar com o próprio homem, confrontá-lo, expô-lo. Segundo Brun: “O estilo

³¹⁰ BRUN, 2007, p. 38.

³¹¹ COULOURIS, Daniella Georges. Gênero e discurso jurídico: possibilidades para uma análise sociológica. In: CARVALHO, Marie Jane Soares e ROCHA, Cristianne Maria Famer (Orgs.) **Produzindo Gênero**. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 71.

³¹² Confira In: COULOURIS, 2004, p. 71: “Para Suen Caulfield (2000) que analisou processos de estupro de 1920 a 1940, a justiça preocupa-se apenas em defender as mulheres que pudessem ser consideradas “honestas”. As mulheres de comportamentos considerados inadequados não mereceriam a proteção de justiça”.

³¹³ Na perspectiva de COULOURIS, 2004, p. 61: “[...] gênero, articulado em suas variações de classe, raça/etnia, está presente na própria configuração das práticas jurídicas atuais; sendo ao mesmo tempo, constituído por elas”.

³¹⁴ COULOURIS, 2004, p. 71.

confessional memorialístico do poema também é significativo, pois o eu-lírico, além de recordar-se, se autoflagelando psicologicamente, de um episódio doloroso de seu passado, sente uma espécie de nostalgia em relação à sua atitude e à reação positiva das colegas face a sua iniciativa”.³¹⁵ Discutir o tema da traição é relevante, pois faz parte da história das mulheres e “é uma forma de resgatar e perceber a desigualdade de gênero no enfrentamento histórico desse tema, e de propor nova postura às novas gerações”.³¹⁶

No livro *Oráculos de Maio* há um poema instigante, com o título *Tal qual um macho* (OM, p. 75), no qual a autora brinca com os estereótipos atribuídos ao masculino a partir da metáfora dos motoristas de caminhão³¹⁷:

Comi em frente da televisão
sem usar faca
e repeti o prato
como os caminhoneiros que falam de boca cheia
e vi um programa até o fim.
Até altas da madrugada
fiquei vendo a moças rebolantes
locutores boçais dizerem
segura meu microfone, gracinha.
Depois fui dormir e sonhei,
voava perseguida por soldados
um voo medroso
Temendo me embaraçar na rede elétrica.
Acordei com decepção e ânsias,
macho verdadeiro
sonharia com reboâncias.

Nesse poema, encontra-se a representação do masculino e do feminino codificada em normas, regras, paradigmas morais e modelos corpóreos. A representação masculina é a partir dos seus gestos, seu corpo, feita com traços da masculinidade hegemônica heterossexual³¹⁸

³¹⁵ BRUN, 2007, p. 39.

³¹⁶ BRUN, 2007, p. 39.

³¹⁷ A associação do tema masculinidade e motoristas de caminhão, ou caminhoneiros, como dita o poema, é comum por várias razões: 1) existem poucas mulheres que exercem esta profissão; 2) há uma certa colagem dos motoristas aos modelos masculinos de comportamento. A autora Márcia A. Vitorello trabalha um artigo muito interessante a respeito desta temática: VITORELLO, Márcia A. Masculinidade e trabalho: o caso dos motoristas de caminhão. In: ROSO, Adriane; MATTOS, Flora Bojunga e WERBA, Graziela (orgs). **Gênero por escrito – saúde, identidade e trabalho**. Porto Alegre: EDIPCURS, 1999, p. 95-108.

³¹⁸ Sobre este assunto afirma Adilson Schultz: “Há um modelo básico hegemônico de homem que, ainda que ilusório, instrui e determina universalmente as relações de gênero, inscrevendo na sociedade o que é ser homem. Este modelo por ser denominado homem-macho sempre forte e bem-sucedido. Suas características ideais são: heterossexual, casado, pai, bem-sucedido profissionalmente, provedor, vitorioso, forte e firme, pouca expressão afetiva, nada que sugira feminilidade (ser homem é não ser mulher), controle das emoções, ser agressivo quando necessário”. SCHULTZ, Adilson. Isto é meu corpo – e é corpo de homem – Discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens. In: STRÖHER, Marga J. ; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (orgs.). **À Flor da pele – ensaios sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004, p. 169-193.

com os traços da força, modos grosseiros, muito apetite, sexualidade falocêntrica.³¹⁹ O feminino, além das “moças reboantes” símbolo da mulher objeto sexual, trata-se da narradora que define-se como o contrário dessa representação. O feminino assume gestos e comportamentos masculinos, mas não dá conta de assumir sua condição até o fim: ao dormir, sonha com perseguição, soldados e medo e não com as “rebolâncias” como seria próprio ao macho representado no poema.

O poema é criado pela análise crítica que possibilita ver além do papel social definido em feminino e masculino, nas representações e imagens de gênero que esculpem os corpos biológicos, não apenas na relação com o sexo genital, mas na formatação dos mesmos, segundo práticas normativas para o comportamento de ambos os gêneros.

Ainda um quinto poema, *Páscoa* (BAG, p. 28), aborda o tema da velhice feminina. “A exposição do estado de velhice, como o momento em que a mulher vê-se despida dos encantos da juventude, é um tema abordado por todas as personagens da ficção de Adélia Prado, como também pelo eu-lírico”.³²⁰ Antes de ir ao poema, vale resgatar o que Laéria B. Fontenele afirmou, avaliando o percurso da identidade feminina na representação literária:

Ao traçar o percurso da identidade feminina na ficção do Ocidente, Heinich (1998) assinala que os estados do feminino assumem um percurso hierárquico de estados socialmente legitimados, a partir da simbologia dos lugares quanto à prática ou não do sexo. Um exemplo disso seria a forma como a literatura romanesca expõe o estado de solteira. Associado principalmente à condição de virgem e ao ideal de pureza, a sua sexualidade comparece, apenas, como uma contingência biológica; portanto, uma potência a ser assumida somente como mulher casada, – institucionalizada, agora, como sexuada. A relação entre a sexualidade e o feminino estaria, nesse percurso, marcada pela lógica do sacrifício. Os estados de casada, de traída, de viúva, de velha seriam todos, de modo geral, figurados a partir da ambivalência que se marca a sua sexualidade.³²¹

Esta referência é importante porque se trata do lugar comum que a autora Adélia Prado rejeita, criando um outro tom para tratar do eu feminino: “o tom eminentemente confessional do seu modo de elocução, ao concentrar-se no íntimo, possibilita a revelação dos segredos desse percurso identitário, expondo a todos o modo como as determinações, de que é

³¹⁹ Conforme afirma Márcia Vitorello: “Os motoristas de caminhão demonstram ter uma autoimagem ligada à autoconfiança, à competência profissional, à coragem, à virilidade, que acaba resultando em estereótipos ligados à masculinidade”. VITORELLO, 1999, p. 96.

³²⁰ FONTENELE, Laéria B. Estados do feminino na escritura de Adélia Prado: construção e dissolução das identidades encenadas. In: DUARTE; DUARTE; BEZERRA (Org.). 2002, p. 93.

³²¹ FONTENELE, 2002, p. 92.

condição, são significados”.³²² A velhice é um destes temas que poderá ser visualizado a partir da análise do poema:

Velhice
é um modo de sentir frio que me assalta
e uma certa acidez.
O modo de um cachorro enrodilhar-se
quando a casa se apaga e as pessoas se deitam.
Divido o dia em três partes:
a primeira pra olhar retratos,
a segunda pra olhar espelhos,
a última e maior delas, pra chorar,
Eu, que fui loura e lírica,
não estou pictural.
Peço a Deus,
em socorro da minha fraqueza,
abrevie esses dias e me conceda um rosto
de velha mãe cansada, de avó boa,
não me importo. Aspiro mesmo
com impaciência e dor.
Porque sempre há quem diga
no meio da minha alegria:
‘põe o agasalho’
‘tens coragem?’
‘por que não vais de óculos?’
Mesmo rosa sequíssima e seu perfume de pó,
quero o que desse modo é doce,
o que de mim diga: assim é,
Pra eu parar de temer e posar pra um retrato,
ganhar uma poesia em pergaminho. (BAG, p. 28)

Em primeiro lugar esse é um poema que resgata um tabu feminino, parte da nossa cultura ocidental, relacionado ao problema da idade e da aparência.³²³ O título evoca um movimento, ‘páscoa’, no sentido de passagem, e que se contrapõe ao sentido de senilidade, descrito no poema.³²⁴

³²² FONTENELE, 2002, p. 93.

³²³ De acordo com BARBOSA, Maria José Somerlate. Que idade tem a velhice? In: **Passo e Compasso** – nos ritmos do envelhecer. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 10: “[...] a construção social e cultural da velhice como “velhismo” [...] desempenha um papel importante na maneira como envelhecimento e velhice são conceituados, aceitos e propagados. Em muitos casos, os significados culturais que “velhismo” incorpora equiparam-se a outros *ismos* como racismo, classismo e machismo. Tal conotação negativa está também tão frequentemente ligada ao conceito de identidade que, quando a produção no trabalho diminui ou cessa (no caso da aposentadoria, por exemplo) a autoestima das pessoas costuma diminuir. Neste cenário, envelhecer se torna sinônimo de ter um corpo improdutivo, às margens do *Logos*, da sexualidade, da sensualidade, da família e da sociedade”.

³²⁴ Segundo FONTENELE, 2004, p. 94: “A simbologia religiosa do termo ‘Páscoa’ – associada à dimensão profana da corporeidade feminina – reinscreve o tempo especular da constituição da imagem corporal, os tempos sucessivos de sua sexuação (que também é morte) e o que a materialidade da vida descobre, deixando comparecer o corpo feio e assexuado, que transforma a imagem ‘loura lírica’ naquele retrato nomeado pela personagem de Solte os cachorros: ‘um fóssil autêntico de minha vida pregressa’”. Ao que acrescenta, BARBOSA, 2003, p. 169: “[...] ao denominar o poema de ‘Páscoa’, Prado alerta para a construção ideológica presente no conceito do que constitui envelhecer, já que o significante ‘páscoa’ é geralmente aceito como um símbolo de começo, ressurreição e vida”.

O poema critica os arquétipos da mãe santificada e da avó assexuada, “recompensa” que elas recebem pela dedicação e apego à família. A extremada “aceitação”, ironizada nesse poema, traduz-se simbolicamente num “retrato” e numa “poesia em pergaminho”. Percebe-se a resignação de quem, afinal, aceitou ser condecorada no álbum da família e inscrita no poema. Esses dois signos tornam-se índices e símbolos da marginalização da velhice através da sublimação de papéis que as mulheres idosas assumem e/ou acabam aceitando no contexto familiar. O texto também indica que, nesses contextos socioculturais, amadurecer e envelhecer são processos culturais dolorosos em que a vida se resume em lembrar o passado, conferir as rugas e lastimar-se. No entanto, a ironia presente no poema também indica a tímida rebelião com que a voz poética recusa a condescendência que recebe dos membros da família.³²⁵

A obra prosaica de Adélia Prado percorre um caminho ficcional onde as principais protagonistas são sempre mulheres.³²⁶ Deter-se na análise de gênero deste recorte da sua obra é olhar por uma janela muito particular do universo feminino. Primeiro porque a autora representa suas personagens ou sujeitos narrativos desde a sua condição de mulher. Segundo, porque as mulheres representadas sempre falarão do seu cotidiano, da sua intimidade, que descreve fatos e fazem leituras de diversas realidades, apropriando-se em alguma medida do universo simbólico de certas comunidades, em que reafirma algumas vezes e desconstrói, outras tantas, discursos hegemônicos que historicamente lhes dão sentido.³²⁷

Em 1979 foi publicado seu primeiro livro em prosa, com o título *Solte os Cachorros*. Neste livro, a protagonista principal não tem um nome que a identifica. No entanto, é evidente que se trata de uma narrativa feminina: “a narradora dirige-se a um interlocutor pressuposto, também inidentificado, com quem troca ideias, falando de seu presente e recordando momentos do seu passado”.³²⁸ Com a frase: “Quarenta anos é demais pra uma mulher. Prefiro

³²⁵ BARBOSA, 2003, p. 168-169.

³²⁶ Na obra de Adélia Prado encontram-se representadas as mulheres. Entendo que o termo “mulher” na concepção universal não nos representa. “De acordo com Lauretis, observa-se uma generalização através do uso da designação Mulher para definir o gênero e prendê-las nessa representação, de forma ideológica, quando o ideal seria a utilização de mulheres, respeitando as diferenças e a inserção em contextos sociais reais, valendo-se do papel de sujeitos históricos às mulheres. É impossível afirmar que a luta e as exigências de uma mulher branca, cristã, européia são as mesmas de uma mulher árabe ou de uma mulher negra caribenha. Segundo a autora, o feminismo deve “desenvolver uma teoria radical e uma prática de transformação sociocultural, atentando-se inclusive aos usos de termos”, cf.: BORBA e BONNICI, 2010, p. 3.

³²⁷ Veja o que afirma BORBA e BONNICI, 2010, p. 6. “Adélia Prado é mais conhecida por suas poesias, mas é grande a sua produção em prosa. A maioria de seus contos e romances tem como protagonistas mulheres que vivem algum tipo de conflito ou crise existencial. Também é comum em seus escritos a presença de um tipo de ‘inconsciente coletivo’ da mulher que precisa sofrer, que não pode ser feliz, que precisa ‘pagar por seus pecados’”. Confira também a argumentação sobre este tema de ARENDT, Pavani, 2010, p. 4: “Entendida como uma forma de representação, a ficção pode ser interpretada com base em elementos simbólicos que constituem os imaginários coletivos. Nessa perspectiva, é possível verificar em que medida um texto literário se apropria do universo simbólico de certas comunidades, reafirmando ou desconstruindo discursos hegemônicos que, historicamente, lhe dão sentido. Percebe-se, pois, que a literatura tende a comprometer-se com as diversas representações que dão sentido à vida social”.

³²⁸ HOHLFELDT, 2000, p. 99.

quarenta e dois” (SC, p. 7), identifica a narradora do texto como uma mulher em crise com a idade, mas ao mesmo tempo muito livre para falar do que vem à mente, sem nenhuma censura. O livro inicia-se com ironias sobre fatos corriqueiros e contraditórios que justificam o título. Fragmentos como “Quero morar na roça ou em cidade pequena onde as mulheres são faceiras, depois casam, depois põem o cabelo pra trás da orelha e desgraçam a fazer biscoito de polvilho, sulcam a cara no tacho, no forno, na cama, pra agradar marido, agradar neto” (SC, p. 8) revelam sua percepção das mulheres mineiras, interioranas, marcadas pelo condicionamento do espaço doméstico e do servir aos seus homens. Também pode indicar a resistência ao machismo, assim afirmado:

Nomeou eu não, nomeou foi professor homem. Enfarei de cortesia, porque eu quero brigar, discutir com ideias fortes e o que acontece é que me abrem alas e me deixam passar brandindo e humilhada. Vá se queixar ao bispo, eu sei bem o que é. Ser mulher ainda dificulta muito as coisas. Muita gente boa ainda pensa, em pleno século quase vinte e um, que mulher é só seu oco. Fosse assim, a gente não tinha coração nem cabeça, precisava nem ser batizada (SC, p. 27).

Em 1980, Prado publica um novo livro *Cacos para um Vitral*. Nessa obra, a personagem central tem nome e sobrenome. Trata-se de Maria da Glória Fraga “na representação de sua vida miúda e quase anônima, contraditória, tensa e alegre, cujos fragmentos vão sendo reconstituídos”.³²⁹ Maria da Glória, como outras protagonistas dos livros em prosa de Adélia Prado, é casada. O marido – tanto de Maria da Glória, como das outras – é figura sem conflitos, contracenando com as mulheres inquietas, interiormente dilaceradas.³³⁰ O livro descreve o cotidiano, utilizando-se de uma linguagem popular que oscila entre o sério e o cômico, como o citado abaixo:

Todo domingo, na folga de Jucineide, Glória, Maria e Ritinha sofriam o peso da cozinha e da casa enquanto Gabriel e os meninos continuavam sendo homens. Culpa minha, pensou Glória, que não consegui educá-los bem. Odiava nos serviços domésticos a excomunhão automática dos machos, o privilégio. As mulheres eram injustiçadas. Por isso, enraivecia-se, bruta megera: Francisco, queime os papéis do banheiro. Mãe, pelo amor de Deus, pode falar todas as palavras certinhas, mas não fala “papéis” não. O menino obedecia com raiva, a tromba virada, humilhado por fazer “serviço de menina”. Um dia, Glória surpreendeu-se enormemente. Ele levantou cedo, arrumou a cozinha da véspera, forrou a mesa, fez o café, bebeu e foi para a escola. Milagre dos milagres, Francisco machinho machista, sem que ninguém mandasse, lavou pratos feito um homem que não deve explicações a

³²⁹ HOHLFELDT, 2000, p. 102.

³³⁰ Veja o que afirma XAVIER, 2010, p. 8: “São mulheres casadas, com filhos, cujos maridos – figuras inteiras, sem conflitos – contrastam com o dilaceramento interior das protagonistas”. E, na interpretação de HOHLFELDT, 2000, p. 104, a protagonista de *Cacos para um Vitral*: “Vive ela ao lado do marido Gabriel, repartindo suas dúvidas, alegrias e tristezas não apenas com ele, quando com a filha mais velha, Glorinha, já casada e residindo em outra cidade, e a empregada Jucineide”.

ninguém. Glória se sentiu como um cavalo cansado ganhando um torrão de açúcar e dançou na cozinha. (CPV, p. 26)

Nessa amostra, a narradora do texto, distanciada da personagem principal, Maria da Glória, descreve uma cena cotidiana que envolve a família da protagonista. Trata-se da descrição do funcionamento da casa e das relações de gênero nos fins-de-semana, quando não se contava com a ajuda de Jucineide. A narradora descreve os papéis de gênero atribuídos nas tarefas domésticas, problematizando aquilo que historicamente, nas sociedades, de modo geral, de fundamento patriarcal, entendia-se como competência da mulher, os homens só participavam à distância.³³¹ O texto demonstra o conflito interior da protagonista, que se culpa pelo comportamento machista do marido e filhos, e festeja quando o filho, num determinado dia, realiza estas tarefas. Note-se, porém, como este filho é nomeado: “lavou os pratos feito homem que não deve explicações a ninguém”. Isto é, a atitude do filho é qualificada como atitude digna, ao mesmo tempo em que ela, Maria da Glória, libera-se da culpa por uma educação machista, com a reação do filho.

O contexto familiar é fundamental à prosa de Adélia Prado, uma vez que suas “protagonistas interagem, o tempo todo, com seus familiares – marido, filhos, mãe, pai, tios e avós, uns vivos e outros mortos, mas sempre atuantes”.³³²

Em Manuscritos de Felipa há um relato de um sonho da protagonista, o qual representa a história de uma menina vítima de violação sexual (MF, p. 31 a 33). Para entender este relato, no contexto deste livro, é preciso entender o propósito do mesmo: “coloca-se enquanto a recuperação de uma memória ou de um acontecimento”,³³³ desdobra-se em narrar cenas, memórias da sua vida e da sua crise existencial. É um relato de ficção. Duas vezes ficção: 1) a própria protagonista insiste em ter sonhado tal cena e 2) a representação literária que lida com tal forma de linguagem para transmitir sua interpretação pessoal de um fato, que por meio de vocabulário, imagens e situações dão ao texto o tom dramático e real.

³³¹ Veja o que afirma ROSSINI, Rosa Ester. A modernidade tecnológica no campo aumenta a exclusão da mulher e acelera as masculinidades na força de trabalho na agricultura canavieira altamente capitalizada (área de Ribeirão Preto, SP). In: CARVALHO e ROCHA, 2004, p. 191, sobre a naturalização dos papéis nesta ordem, num artigo em que analisa o trabalho da mulher na agricultura canavieira. Nota-se que a naturalização de determinados papéis para mulheres e homens na cultura brasileira não se trata de um aspecto regional ou já ultrapassado. Mas está presente nas relações cotidianas. Esta citação facilita a compreensão da representação que faz Adélia Prado nesta citação: “[...] Nos finais de semana, em geral, o homem encontra os amigos, joga bola, bate-papo e fica no bar, conversando e bebendo. Enquanto isso, a mulher trabalha: lava roupa, cozinha, costura, remenda, prega botão, cuida das crianças. [...] Quando as filhas começam a crescer, já recebem alguns encargos. Inicialmente, cuidar dos irmãos menores, arrumar cozinha. Dividem aos poucos os ‘encargos’ da mãe [...]. Os meninos acompanham o pai, fazem pequenos serviços de compras para casa e aguardam que a mãe ou irmã traga a comida, a roupa para trocar, etc. Cedo vão para o trabalho”.

³³² XAVIER, 2010, p. 8.

³³³ HOHLFELDT, 2000, p. 110.

Teria de nove a onze anos a menina que o pai levava num carrinho de mão, com as pernas amarradas por ele à altura dos joelhos ou dos tornozelos, não sei precisar. Era penoso que o carrinho desse pequenos solavancos. Estuprada, deixava-se levar com os olhos e a boca dos chocados, meio abertos, olhando sem ver para lugar nenhum. No pai, mais que ira, compaixão e pena. Cuidava da menina, era com ela que se ocupava e queria ficar. Ao alcance de nossa vista e correndo, ainda abotoava as calças o moço estuprador, ao alcance de sua vista e da minha. A menina consentira, eu pensava, e qual não consentiria? Com que forças afugentar as sucessivas ondas do embriagante calor que as mãos e a lança em riste do moço provocavam? Coitadinha, raciocina o pai, e tanto mais sofre quanto mais compreende, pensei. E o moço, bem, o moço era um moço, como impedir-se naquele quartinho, onde achara a menina adormecida, obrigada, depois que lhe morrera a mãe triste e esquisita, a acompanhar o pai aos locais de serviço? Por isso o pai não matava o moço e se compadecia da filha, tomado de compaixão pelo agressor também. No entanto a certeza: foi ele, o pai, quem depois amarrou as pernas da filha. Porque este sonho agora? [...] (MF, p. 31 a 33).

O relato aterroriza pelo modo real como está representado e abre várias possibilidades para a discussão da violência sexual contra crianças, especificamente neste caso, contra uma menina entre 9 e 11 anos.³³⁴ Como já foi dito: é um relato de ficção e segundo Olga Sá: “a ficção não é só uma aventura da imaginação. Pensamento e linguagem se duelam, em círculo”.³³⁵ A menina vítima de estupro constitui o principal motivo na primeira parte do texto. Está representada com muito realismo na condição da violência sofrida: vítima do estupro, carregada num carrinho de mão³³⁶ pelo pai, com as pernas amarradas, “deixava-se levar com os olhos e a boca dos chocados, meio abertos, olhando sem ver para lugar nenhum”. É descrição de impotência e condenação. As pernas amarradas simbolicamente representando as amarras do seu sexo feminino, condenando-a pelo ato. A condenação e juízo à menina aparecem em dois momentos: nas amarras das pernas e no “consentimento” que a narradora atribui à mesma, como a que consentira ao ato, ainda que justificando o seu consentimento: “Com que forças afugentar as sucessivas ondas do embriagante calor que as mãos e a lança em riste do moço provocavam”.³³⁷ Com essa frase, a narradora coloca em

³³⁴ Veja o que afirma MEES, Alves Lucia. Abuso sexual intrafamiliar: trauma infantil e fantasias femininas. **Cadernos Themis** – Gênero e Direito – Crimes sexuais. Porto Alegre: Sulina, ano 1, n. 1, p. 80-87, mar. 2000, à p. 80, sobre as pesquisas que apontam sobre o abuso sexual de crianças como um problema de gênero, que atinge principalmente meninas a partir dos 7 anos: “um exemplo é a pesquisa de Azevedo e Guerra (1988), realizada em São Paulo, que se propôs a mapear a violência sexual no interior da família. Os dados mostraram que 93,5% das vítimas são do sexo feminino, as faixas etárias mais frequentemente sujeitas à violência são 7-10 e 11-13 anos, perfazendo juntas 61,3% dos casos. No que tange ao agressor, em 68,6% ele é o pai biológico e em 29,8% o padrasto”. A mesma autora acrescenta: “A discussão final proposta pelas autoras da pesquisa é que a violência sexual é um problema de gênero, na medida em que são as mulheres as vítimas”, *ibid.*, 2000, p. 80.

³³⁵ SÁ, Olga de. **A escritura de Clarice Lispector**. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 23.

³³⁶ O chamado “carrinho de mão” trata-se de carrinhos de aço, utilizado na construção civil para carregar peso: cimento, tijolos, massa, areia. Muito utilizado para transporte de carga pesada à mão.

³³⁷ Segundo PIMENTEL, Silva. O estupro como “cortesia” – direitos humanos e gênero na justiça brasileira. **Cadernos Themis** – Gênero e Direito – Crimes sexuais. Porto Alegre: Sulina, ano 1, n. 1, p. 48-57, mar. 2000, à

pauta o problema da violência sexual, do estupro, enquanto violência de gênero. Observa-se a ambiguidade da narrativa, em que o “consentimento”, que pode ser compreendido como cumplicidade e sedução, é procedido pela força das mãos e do pênis do algoz, o que se obriga a uma desconfiança e reinterpretação do lugar e da ação da menina: diante da persuasão do adulto, como reagir?³³⁸

A representação dos dois homens envolvidos, pai e moço, retrata o poder masculino e adulto sobre a menina, o que possibilita várias análises. Uma delas é a da constatação da condição social em que vivia a menina com o pai: “naquele quartinho, onde achara a menina adormecida, obrigada, depois que lhe morrera a mãe triste e esquisita, a acompanhar o pai aos locais de serviço?” (MF, p. 31). Nesse trecho, observa-se tanto os reflexos diretos na condição de vida da menina, relativos à pobreza, quanto a relação interpessoal adulto-criança: o cuidador, o pai, levava a menina para o local do seu trabalho após a morte da mãe. A menina é órfã de mãe, e o pai é um trabalhador pobre e solitário. No relato da narradora, que analisa o pai, ele é apresentado como alguém que tem sentimento de compaixão e culpa. Compaixão pela filha, mas compaixão ambígua, uma vez que amarra suas pernas; e culpa, pois justifica a ação do moço: “Por isso o pai não matava o moço e se compadecia da filha, tomado de compaixão pelo agressor também” (MF, p. 31).

Nota-se, portanto, a ideologia patriarcal machista que justifica a ação de agressão do moço contra a menina. Passa pela normatividade do comportamento sexual masculino que “preserva as características da força como dominação, especialmente por meio da penetração”.³³⁹ A riqueza das imagens que representa o moço: “Ao alcance de nossa vista e correndo, ainda abotoava as calças o moço estuprador, ao alcance de sua vista e da minha” Abotoa as calças e corre... E sua juventude: “o moço, bem, o moço era um moço, como impedir-se...”(MF. P. 31). Observa-se a sutileza da autora em representar este homem, a forma como está imbricada a sexualidade e a compreensão da corporeidade masculina: moço,

p. 53, referindo-se à análise dos processos utilizados na sua pesquisa, os dados apontaram que: “Na maioria das agressões não foram utilizados instrumentos como armas ou outros objetos. É altamente provável que a maior força física do homem e a intimidação pelo uso da violência psicológica sejam, então, os principais fatores determinantes para neutralizar a resistência da mulher ao domínio de seu algoz”. Ainda a mesma autora comprova que: “o estupro, enquanto violência de gênero, a mais grave violência sexual, que tem como vítimas mulheres de todas as faixas etárias. Entretanto, meninas, adolescentes e jovens mulheres são as vítimas preferenciais do estupro”. Ibid., p. 52.

³³⁸ O Movimento Pró-Direitos da Criança e Adolescentes refere-se a este tipo de ação como de adultocentrismo. A força física e psicológica do adulto que se impõe sobre a criança. Disponível em: <<http://www.aprimoramentosgdca.org.br/.../Artigo%20participacao%20de%20criancas.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2010, p. 2.

³³⁹ MUSSKOPF, André Sidnei. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem queer. In: MUSSKOPF, André Sidnei; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). **Corporeidade, etnia e masculinidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 139-168, à p. 80.

ágil, viril diante do corpo da menina: frágil, adormecida, mulher. O homem deseja e possui a menina. A menina, nesta oposição, se vê representada: a adormecida menina no quarto... a menina com “olhos e bocas dos chocados” inerte, imóvel, amarrada no carrinho de mão. O gozo e a dor representados dicotomicamente na relação entre os corpos do moço e da menina. Todas essas são imagens que descodificam a condição concreta da vida destes homens e desta menina, retratando o real que Adélia Prado tem em mente.³⁴⁰ O corpo em dor da menina “causa estranhamentos e deslocamentos de sentido, ele desterritorializa porque há uma ruptura nas estruturas cotidianas da existência”.³⁴¹

A última parte do capítulo onde está inserida esta narrativa é a que oferece pistas para entender a proposta da autora, que em MF mantém a sua concepção de poeta enquanto instrumento de Deus.³⁴² Ao abordar a realidade da violência sexual de gênero, ela engata numa reflexão de cunho teológico, crítico e existencial.³⁴³

Alba ainda acredita que há pessoas santinhas. Santinho é demônio em férias. Quero ver em mim o que julgo ver nela e no Luiz. Paga-se um grande preço, ainda assim quero ver. Contudo, como fez o pai com a menina no sonho, ó Deus, trate-me com ternura. Como fez o pai, foi o que eu disse? Eu disse pai? Sois vós o pai? Começais a amar-me? Mas por que as pernas amarradas? Agora vejo e não ando? Vou sair com a Alba, vou com ela ao que chamamos de Horeb. Acho que lhe conto o sonho. Me vem com muita força um sentimento: não exclua, seja como Deus, não exclua. Não tem nada a ver com contar ou não o sonho, trata-se de outra coisa, muito grande e difícil. (MF, p. 33)

Neste último parágrafo do capítulo analisado, notam-se os questionamentos ao “sonho”: a amiga Alba acredita em Santinho – a narradora afirma: “santinho é o demônio em férias”. Neste fragmento, o que estava justificado no comportamento do moço estuprador, na ação do pai e na condição da menina, surge como protesto: “Paga-se um grande preço, ainda assim quero ver”.

³⁴⁰ Veja como conceitua a arte como expressão da dor, cf.: DEIFELT, Wanda. O corpo em dor – uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo. In: STRÖHER, Marga J., DEIFELT, Wanda e MUSSKOPF, 2004, p. 26: “A arte não é somente uma representação da mente da artista, mas uma codificação simbólica de sua própria existência. Mesmo que a interpretação de uma obra de arte dispense, conforme Hans Georg Gadamer, um conhecimento prévio do contexto em que sua obra surgiu, a intencionalidade de sua representação, os motivos que deram origem a tal sistematização ou subjetividades artísticas que conduziram à escolha de determinadas formas e cores [...] oferece uma janela adicional para uma interpretação de suas obras de arte”. Este conceito mencionado por Deifelt oferece pistas para também interpretar a obra literária de Adélia Prado que representa com realismo cenas da existência humana, especialmente das mulheres.

³⁴¹ DEIFELT, 2004, p. 29.

³⁴² HOHLFELDT, 2000, p. 111.

³⁴³ Segundo RUETHER, 1993, p. 19: “precisa-se postular que toda grande ideia religiosa começa numa experiência reveladora”.

A representação da menina estuprada torna-se como uma revelação, uma busca de compreensão de Deus, de algo que não se consegue ver.³⁴⁴ Entre o princípio e o fim deste capítulo, o meio configura-se como uma inquietação para compreender o porquê do sonho, e se ela, a narradora, deve ou não contar o mesmo a outras pessoas, especialmente a Alba, sua amiga.³⁴⁵ “Contudo, como fez o pai com a menina no sonho, ó Deus, trate-me com ternura. Como fez o pai, foi o que eu disse? Eu disse pai? Sois vós o pai? Começais a amar-me? Mas por que as pernas amarradas? Agora vejo e não ando?” (MF, p. 33). O que a narradora questiona: há ternura na ação do pai – nas amarras das pernas da menina? O pai ama a menina? Começou a amar a menina? A menina estuprada descobre o seu sexo, vê que é uma mulher, mas agora não pode andar? E se Deus é pai então é assim que trata as mulheres: proibindo-as de ver o seu próprio sexo? Proibindo-as de andar?

A narradora conclui com a seguinte passagem: “Vou sair com a Alba, vou com ela ao que chamamos de Horeb. Acho que lhe conto o sonho. Me vem com muita força um sentimento: não exclua, seja como Deus, não exclua. Não tem nada a ver com contar ou não o sonho, trata-se de outra coisa, muito grande e difícil” (MF, p. 33). O lugar para onde vai com a amiga nomeado Horeb tanto pode ser o lugar onde Deus renova com o povo a aliança, como também pode ser o lugar da desolação, que é o sentido da palavra Horeb, em hebraico.³⁴⁶ Novamente, depara-se com a trama da construção literária de Adélia Prado, no jogo da ambiguidade. Por que estas duas mulheres iriam a este lugar que nomeiam como Horeb? Por que ali é o lugar de conversarem sobre amarguras recíprocas? Ou é o lugar onde se reflete sobre a libertação de Deus: conversar sobre o proibido, mas numa nova dimensão de enxergar a libertação das amarras das pernas e não a condenação.

Pelos poemas e extratos da prosa adeliана até aqui analisados, observa-se uma constante desconstrução das atitudes tradicionais, imagens e mitos atribuídos às mulheres. Segundo Joyce Carlson-Leavitt, à medida que ela utiliza esta estratégia desconstrutiva, “ela também

³⁴⁴ Refiro-me à argumentação da narradora que diz: “Eu que presumo ver o outro com tamanha clareza, onde me cego? [...] Ultimamente Alba e eu fomos repetidamente advertidas pelo cego de Jericó: ‘Senhor, que eu veja’”, MF, 2007, p. 32. A revelação, neste caso, precisa ser entendida com o conceito que pontua Ruether: “Por reveladora, entendemos experiências de irrupção situadas além da habitual consciência fragmentada que proporcionam símbolos interpretativos que iluminam os meios do todo da vida.” Cf.: RUETHER, 1993, p. 19.

³⁴⁵ Refiro-me às seguintes frases da narradora em MF, p. 31-32: “Porque este sonho agora? Há três dias passo muito bem, sem a sensação de ‘fora do eixo’, me reconheço em meu natural.” Ou, “Saí com a Alba, não lhe contei o sonho, às vezes cansa muito falar”.

³⁴⁶ De acordo com o Dicionário Enciclopédico da Bíblia, a palavra Horeb é hebraica e significa “o sêco”, o “desolado”, e é o nome do monte de Deus, onde foi concluída a aliança e proclamada a lei, também chamado Sinai, cf.: BORN, A. Van Den. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 701.

reconstrói mitos femininos positivos em torno do cotidiano da mulher, anteriormente ignorados”.³⁴⁷ Essa autora assim descreve a metodologia de Adélia Prado:

Em boa parte da sua poesia, ela permite que uma visão nostálgica do passado prepondere e, ao agir dessa maneira, possibilita que essa nostalgia forme a base para mitos poéticos recém-vividos. Ademais, nesses poemas nostálgicos a poeta utiliza-se de sutis pormenores retirados da vida de homens e mulheres comuns de tal modo que passam a adquirir sentidos que excedem a eles próprios, tornando-se ícones de uma mensagem poética mais profunda.³⁴⁸

Lida e analisada na perspectiva de gênero, a obra de Adélia Prado descortina muitas possibilidades de novas percepções sobre a condição das mulheres. A categoria gênero nos convida a analisar a situação feminina a partir da relação social estabelecida entre o ser masculino e o ser feminino, construções culturais permeadas pela hierarquia e poder nas relações sociais entre os sexos. Com a utilização dessa categoria, compreende-se que a mulher e o homem são diferentes, mas que essa diferença não pode justificar a desigualdade criada na história que hierarquizou cidadãos e cidadãs por gênero, classe e raça. No debate de gênero, não se ocultam as diferenças, mas as reconhecem na história, aprimorando a possibilidade de um questionar que leve às transformações de um mundo de igualdade”.³⁴⁹ Portanto, se por um lado Adélia Prado “recorre a imagens femininas na reconstrução de mitos femininos revelando o valor das ‘pequenas’ e ‘ordinárias’ coisas domésticas de ‘domínio feminino’, atribuindo-lhes um aspecto valorativo antes invisível”,³⁵⁰ e esta técnica, esta forma de representar é permanente em toda a sua obra, por outro lado, “ela emprega essas mesmas imagens para desconstruir os mitos patriarcais tradicionais que restringem e aviltam os sentimentos e a faina feminina”.³⁵¹

Desse modo, Prado sutilmente critica, seja por meio das imagens, das metáforas poéticas e prosaicas a condição da mulher no patriarcalismo, seja por meio dos símbolos culturais que evocam representações, como os símbolos religiosos de tradição cristã – Eva e Maria, seja nos conceitos normativos expressos através das doutrinas religiosas, jurídicas, educativas, que limitam a interpretação dos símbolos, afirmando os sentidos opostos do masculino e do feminino, afirmando, de forma categórica, o papel do homem e da mulher; ou seja ainda na construção das identidades subjetivas de gênero e sua relação com as

³⁴⁷ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 87.

³⁴⁸ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 87.

³⁴⁹ BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de Gênero. In: **Gênero e Teologia – interpelações e perspectivas**. São Paulo: Soter/Paulinas/Loyola, 2003, p. 47-48.

³⁵⁰ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 90.

³⁵¹ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 90.

organizações sociais e as representações culturais situadas historicamente.³⁵² Trata-se de uma forma de representação literária. Segundo Joyce Carlson Leavitt,

[...] Adélia Prado usa imagens como signos, quer em relação à crítica inevitável da condição da mulher no patriarcalismo, quer na liberação e na autoestima da mulher no momento em que ela adquire condições de recuperar e conceber os seus próprios mitos, cuja ação confere ênfase à vida muito mais do que a degrada para compor a sua própria visão das coisas meritórias no mundo, e para apreciar o valor das atividades femininas que, pelo seu caráter universal, indicam que são o caminho de retorno à essência da existência humana.³⁵³

Mantendo a primeira janela aberta, por onde se espreitou até aqui, abrir-se-á a segunda que se trata do universo erótico representado na obra de Adélia Prado.

2.3 A representação do erótico na obra adeliana

Ao abordar a representação literária do erótico na obra de Adélia Prado, tem-se por objetivo discutir a vertente da análise de gênero, que permite a percepção da cultura de gênero,³⁵⁴ com suas nuances e reinvenções da condição da mulher enquanto protagonista do gozo e das suas próprias escolhas. Há que se considerar que o erótico, enquanto um dos aspectos da sexualidade humana,³⁵⁵ durante séculos, esteve cativo à cultura fálica de gênero, que deu suporte e sustentação ao estilo de relacionamento tradicional/patriarcal, marcado por forte desequilíbrio e assimetria de forças e profunda hierarquização de papéis femininos e masculinos.³⁵⁶ Segundo Angélica Soares:

O grande investimento poético no erotismo pelas mulheres parece-me ter muito a ver com esse momento de intenso trabalho de conscientização da necessidade de ruptura dos paradigmas repressores. Ao radicalizar os modos libertários de

³⁵² COLOURIS, 2004, p. 61.

³⁵³ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 91.

³⁵⁴ Veja o que afirma MATOS, Marlise. **Reinvenções do vínculo amoroso** – cultura e identidade de gênero na modernidade tardia. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ, 2000, p. 40: “[...] um conjunto articulado e articulável de ideias, padrões de comportamento, meios simbólicos, significados, práticas, sentidos e valores resultantes do dispêndio de energia humana na produção, construção e cultivo sociais, que definem posições, lugares, papéis e funções cultivados por um ou por outro sexo (ou ainda a ausência de alguma caracterização deste tipo), e que cumprem a tarefa de marcar social, situacional e historicamente (no tempo e no espaço) determinado plano relacional de gênero”.

³⁵⁵ Veja a afirmação do erótico como aspecto da sexualidade humana em BATAILLE, Georges. **El Erotismo**. Buenos Aires: Tusquets, 2009, p. 33: “[...] El erotismo es la actividad sexual del hombre, es en la medida en que ésta difiere de la sexualidad animal. La actividad sexual de los hombres no es necesariamente erótica. Lo es cada vez que no es rudimentaria, cada vez que no es simplemente animal”.

³⁵⁶ Cf.: MATOS, 2000, p. 40. Na sequência desta argumentação, a mesma autora acrescenta: “[...] com prevalência e a valorização do sexo masculino e concomitante separação entre esferas pública e privada (mantendo-se o masculino do lado público e o feminino do lado privado, excluído ou subordinado, por sua vez, à esfera pública)”, *ibid*, p. 40.

vivenciar, o desejo, o poema acena com uma via de construção identitária e de redimensionamento das relações entre homem e mulher.³⁵⁷

Entenda-se, portanto, que a representação literária do erótico na obra de Adélia Prado “vai evocar a realidade destes dados, conferindo-lhes um significado original”³⁵⁸, resgatando mitos das relações patriarcais na sexualidade e ressignificando-os, recriando-os a partir de outra perspectiva, “na medida em que, partindo dos dados do real, por si mesmo, já significam, os reordena, atribuindo-lhes um novo sentido”³⁵⁹. Segundo Rita de Cássia Olivieri: “A representação literária revela a essência das coisas, através de uma visão própria do autor. Representar é transformar: distanciando-se da aparência do real concreto, o artista é capaz de percebê-lo por ângulos ainda não revelados”.³⁶⁰

Em Adélia Prado, o erótico emerge numa combinação graciosa e crítica com o religioso, entendido a partir da mística cristã, tendo-se presente elementos bíblicos e teológicos.³⁶¹ Portanto, nesta conjunção, depara-se com uma criação complexa em que se manifesta o erótico conseguindo-se um efeito mágico de possibilidade de expressões, articulando o religioso, o cotidiano, a natureza, o divino e o humano, revelando o inesperado, ou aquilo que ainda não foi dito. “Deve-se, por isso, reconhecer, nas imagens literárias, a dinâmica que se oculta nos fatos”.³⁶²

No poema *A Casa* (CD, p. 15), a metáfora do espaço e sua constituição, seu aconchego, remete quem o lê ao lugar da existência do desejo, da volúpia, qual seja: o corpo de mulher:

É um chalé com alpendre,
Forrado de hera.
Na sala,
Tem uma gravura de Natal com neve.
Não tem lugar pra esta casa em ruas que se conhecem.
Mas afirmo que tem janelas,
Claridade de lâmpada atravessando o vidro,
Um noivo que ronda a casa
– esta que parece sombria –
E uma noiva lá dentro que sou eu.
É uma casa de esquina, indestrutível.
Moro nela quando lembro,
Quando quero acendo o fogo,
As torneiras jorram,
Eu fico esperando o noivo, na minha casa aquecida.

³⁵⁷ SOARES, Angélica. **Vozes femininas da liberação do erotismo** (Momentos selecionados na poesia brasileira). Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dlc/posgraduacao/ecl/pdf/via04/via04_10.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2010.

³⁵⁸ OLIVIERI, 1994, p. 16.

³⁵⁹ OLIVIERI, 1994, p. 16.

³⁶⁰ OLIVIERI, 1994, p. 16.

³⁶¹ A representação bíblico-teológica em Adélia Prado será analisada no quarto item deste mesmo capítulo.

³⁶² SOARES, 1999, p. 19.

Não fica em bairro esta casa
Infensa à demolição.
Fica num modo tristonho de certos entardeceres,
Quando o que um corpo deseja é outro corpo pra escavar.
Uma ideia de exílio e túnel.

A descrição do formato e do espaço da casa traz em si uma poética do espaço, que evoca o interior, o privado, o que não tem lugar no público: “não tem lugar para esta casa em ruas que se conhecem”, mas não é hermético, ao contrário, contém janelas e luz, fazendo o jogo do dentro e do fora: o noivo ronda lá fora, a noiva está lá dentro, traz em si um corpo desejoso, em chamas. “Sabemos que, embora o erotismo seja um dos aspectos da vida interior do ser humano, este busca fora de si um objeto de desejo. Este objeto corresponde, contudo, à interioridade do desejo [...]”.³⁶³ O erótico encontra a morada no corpo desejoso, ardente: “moro nela quando lembro,/ quando quero acendo o fogo, as torneiras jorram” para ficar esperando o noivo.

O desejo é pelo sexo, é pelo outro: o noivo. É um corpo desejando outro corpo, na linguagem poética “para escavar”. Poematiza-se o desejo em que explode o erótico colorido com cores de nostalgia: modos tristonhos de certos entardeceres; uma ideia de exílio e túnel. “A imaginação poética de Adélia desce às profundezas do ser. Busca um centro, um refúgio secreto, de união e bem-estar”.³⁶⁴

Se a casa é o lugar do recolhimento do desejo, é também espaço de liberdade e manifestação, de acolhimento do que está lá fora, desvelando o dinamismo do erótico que nasce do corpo e para o corpo: sedução que integra liberdade, movimento e instintividade com seu ser mulher.³⁶⁵ Segundo Angélica Soares:

No exercício erótico de sobreposição da transgressão à proibição, a mulher vem investindo fortemente, na busca de constituição de sua identidade. [...] assim, a ruptura com o modelo dominante (da superioridade do masculino), ao se dar no espaço da experiência erótica (no direito ao prazer e não na obrigação de procriar), dá-se também no espaço social (na ação da mulher, enquanto construtora da sociedade).³⁶⁶

³⁶³ SOARES, 1999, p. 27.

³⁶⁴ FERREIRA, Letícia Raimundi. **Um imaginário noturno**: “o mundo poético” de Bagagem de Adélia Prado. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/revistalettras/artigos_r1/revista1_4.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2010, p. 3.

³⁶⁵ Veja o que afirma VIEIRA, Laura Helena Chaves Nunes. Acerca do prazer sexual feminino. In: CARDOSO, Reolinas S. (org.). **É uma mulher...** Petrópolis: Vozes, 1994, p. 55: “Lilith é sedução que remete os homens ao desejo e ao perigo. Opõe-se à divisão de mundos em feminino e masculino, integrando liberdade, movimento e instintividade com seu ser mulher. Esse mito, embora proscrito da memória consciente da humanidade, permaneceu no imaginário, reconstruindo o papel da mulher e amedrontando o homem”.

³⁶⁶ SOARES, 1999, p. 102.

Temas tabus como a menstruação ou a masturbação também são poetizados, desmistificando assuntos detidos na cultura patriarcal ao recôndito do não dito, do escondido, do controle da sexualidade feminina, especialmente para a procriação. No poema *A menina e a fruta* (TSC, p. 29), Prado resgata o despertar de uma adolescente para a sexualidade:

Um dia, apanhando goiabas com a menina,
ela abaixou o galho e disse pro ar
– inconsciente de que me ensinava –
“goiaba é uma fruta abençoada”.
Seu movimento e rosto iluminados
agitaram no ar poeira e Espírito:
o Reino é dentro de nós,
Deus nos habita.
Não há como escapar à fome da alegria!

Representada a menina-adolescente no despertar para a sexualidade, descobrindo o feminino como lugar de conhecimento, de sabedoria.³⁶⁷ a menina colhe a goiaba no pé e ensina ao sujeito poético a beleza guardada no feminino.³⁶⁸ Mas, do que se está falando exatamente? Observa-se que a escolha da fruta não é algo à deriva da inspiração poética, nela mora um significado erótico relacionado à genitália feminina, considerando cor e textura de goiaba. “Adélia genialmente sacraliza a genitália feminina dizendo que a ‘a goiaba é uma fruta abençoada’, e isso rompe com a ideia de que o sexo é pecado, sendo, ao contrário, uma bênção dada por Deus”.³⁶⁹ O poético e o erótico permitem a representação do órgão sexual feminino em forma de fruta, relacionando-a com a “fome de alegria”, com que conclui a poesia. “Assim como a ‘goiaba’ que a menina apanha e, inconsciente, ensina com sabedoria aos outros o seu significado, as frutas de Adélia são sempre ‘abençoadas’, [...] para ela, as frutas são sempre fonte de beleza e regozijo, dedos de Deus na Terra [...]”.³⁷⁰

A masturbação é um tema também frequente nos poemas de Adélia Prado. *O amor no éter* (TSC, p. 23) é um dos poemas que evoca essa temática:

Há dentro de mim uma paisagem
entre meio-dia e duas horas da tarde.
Aves pernaltas, os bicos mergulhados na água,
entram e não neste lugar de memória,

³⁶⁷ Cf.: VITAL, Egberto. Desconstruindo paradigmas: a sexualidade feminina em poemas de Adélia Prado e Maria Lucia Dal Farra. Disponível em: <<http://www.gargantadaserpente.com/artigos/egbertovital2.shtml>>. Acesso em: 10 out. 2009, p. 5.

³⁶⁸ VITAL, 2009, p. 5.

³⁶⁹ VITAL, 2009, p. 5.

³⁷⁰ FARRA, Maria Lucia Dal. **Os frutos tropicais do feminino: Adélia Prado e Paula Tavares**. Disponível em: <http://www.uefs.br/nep/belmentos/edicoes/02_2008/07_artigo_maria_lucia_dal_farra.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2009.

uma lagoa rasa com caniços na margem.
Habito nele, quando os desejos do corpo,
a metafísica, exclamam:
como és bonito!
Quero escavar-te até encontrar
onde segregas tanto sentimento.
Pensas em mim, teu meio-riso secreto
atravessa mar e montanha,
me sobressalta em arrepios,
o amor sobre o natural.
O corpo é leve como a alma,
os minerais voam como borboletas,
Tudo deste lugar
entre meio-dia e duas horas da tarde.

A representação que faz Adélia Prado do relógio, indicando o tempo, cria uma imagem poética com as figuras do ponteiro que marcam entre meio-dia e duas da tarde: “formam a imagem de um delta, que por sua vez nos lembra a região púbica feminina.”³⁷¹ Naturalmente, a preocupação não está em representar o tempo, em marcar as horas que estimulam nostalgias ou desejos. No jogo ambíguo da imagem do relógio, que tanto pode representar o momento do dia, “como instantes ideais para entregar-se aos desejos do corpo”³⁷², como também pode representar a região do púbis, onde os dedos, figurados como aves pernaltas, entram na cavidade lubrificada suscetível ao prazer sexual.³⁷³

O título do poema, *O amor no éter*, insinua o entorpecimento do ápice do prazer, do significado volátil do instante. O mais relevante de todo o poema é a centralidade da mulher como sujeito da cena erótica, que não se priva do contato com o seu próprio corpo e muito menos do orgasmo.³⁷⁴

Na poesia *Moça na sua cama* (CD, p. 61), o tema da masturbação ocupa novamente a centralidade.

Papai tosse, dando aviso de si,
vem examinar as tramelas, uma a uma.
A cumeeira da casa é de peroba do campo,
posso dormir sossegada. Mamãe vem me cobrir,
tomo a bênção e fujo atrás dos homens,

³⁷¹ VITAL, 2009, p. 6.

³⁷² SOARES, 1999, p. 83.

³⁷³ VITAL, 2009, p. 6.

³⁷⁴ Veja o que afirma VITAL, 2009, p. 6. “O amor no éter trás aquela mulher que quer sentir seu corpo, que quer se conhecer e buscar experiências novas. O toque é uma dessas novas experiências, esse diálogo tátil com a genitália faz com que a mulher encontre as formas com as quais ela possa sentir mais prazer na relação sexual”. É fato que na cultura ocidental de matriz patriarcal uma das características das mulheres, de modo geral, é a falta de contato com o próprio corpo. Segundo CARDOSO, Reolina S. **Corpo de mulher: o social e o individual em uma sociedade patriarcal**. In: CARDOSO, 1994, p. 11: “[...] algumas mulheres manifestam até certo constrangimento para fazê-lo e o distanciamento, desconhecimento e alienação do processo que acontece com o corpo da mulher, em termos do fisiológico e/ou biológico e a relação com o psicológico e/ou social”.

me contendo por usura, fazendo render o bom.
Se me tocar, desencadeio as chusmas,
os peixeziños cardumes.
Os topázios me ardem onde mamãe sabe,
por isso ela me diz com ciúmes:
dorme logo, que é tarde.
Sim, mamãe, já vou:
passear na praça sem ninguém me ralhar.
Adeus, que me cuido, vou campear nos becos,
moa de moços no bar, violão e olhos
díficeis de sair de mim.
Quando esta nossa cidade ressonar em neblina,
os moços marianos vão me esperar na matriz.
O céu é aqui, mamãe.
Que bom não ser livro inspirado
o catecismo da doutrina cristã,
posso adiar meus escrúpulos
e cavalgar no torpor
dos monsenhores podados.
Posso sofrer amanhã
a linda nódoa de vinho
das flores murchas no chão.
As fábricas têm os seus pátios,
os muros têm seu atrás.
No quartel são gentis comigo.
Não quero chá, minha mãe,
Quero a mão do frei Crisóstomo
me ungiendo com óleo santo.
Da vida quero escravos, sou lassa.
Com amor de zanga e momo
quero minha cama de catre,
o santo anjo do Senhor,
meu zeloso guardador,
Mas descansa, que ele é eunuco, mamãe.

O jogo ambíguo representado nos movimentos dos personagens (pai, mãe, moça) revela a tensão entre a moral sexual que controla e reprime com a liberdade das fantasias eróticas que não se deixam prender. A protagonista representada nesta poesia é uma adolescente que “explora a sexualidade latente [...] e recorre a diversas imagens de excitação e prazer sexuais”.³⁷⁵

O erotismo é trabalhado no espaço do interdito. De um lado fantasias eróticas desenfreadas da “moça na sua cama”. Do outro, a repressão representada pelas estruturas familiar e religiosa. No refúgio do quarto, o eu lírico constrói o espaço imaginário do erótico: prazer sexual e interdito estão interligados. O erótico necessita de um espaço secreto para realizar-se.³⁷⁶

³⁷⁵ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 85.

³⁷⁶ OLIVIERI, 1994, p. 199.

O pai que controla as “tramelas”³⁷⁷, confere se janelas e portas estão bem trancadas, tosse avisando que está no controle, na vigília, de modo que a moça está trancada, representando o controle patriarcal sobre a sua conduta sexual.³⁷⁸ A mãe está representada como a que cuida e reprime. Reprime porque conhece o que é capaz de sentir o corpo de uma mulher: “os topázios me ardem onde mamãe sabe...”, por isso insiste para que a menina durma, inibindo suas fantasias. Um terceiro elemento ainda representado na poesia é o da igreja: do frei Crisóstomo e da oração final, do anjo protetor, também imagens de repressão e controle: o frei unge com óleo santo, “palavras que para a doutrina cristã repressora, soam a blasfêmia”³⁷⁹; o anjo é eunuco, “num tom sarcástico colocando em evidência o distanciamento da voz poética”.³⁸⁰ O surpreendente, no entanto, é que “o poema imprime um rebaixamento do religioso ao profano, privilegiando a representação corporificada da experiência erótica”.³⁸¹ :

Nesta mesma perspectiva explícita da masturbação, encontra-se a poesia *A maçã no escuro* (CD, p. 73):

Era um cômodo grande, talvez um armazém antigo,
empilhado até o meio de seu comprimento e altura
com sacas de cereais.
Eu estava lá dentro, era escuro,
estando as portas fechadas
como uma ilha de sombra em meio do dia aberto.
De uma telha quebrada, ou de exígua janela,
vinha a notícia da luz.
Eu balançava as pernas,
em cima da pilha sentada,
vivendo um cheiro como um rato o vive
no momento em que estaca.
O grão dentro das sacas,
as sacas dentro do cômodo,
o cômodo dentro do dia
dentro de mim sobre as pilhas
dentro da boca fechando-se de fera felicidade,
Meu sexo, de modo doce,
turgindo-se em sapiência,
pleno de si, mas com fome,
em forte poder contendo-se,
iluminando sem chama a minha bacia andrógina.
Eu era muito pequena,

³⁷⁷ Segundo o dicionário, “tramela” significa: “peça de madeira que gira ao redor de um prego, para fechar portas, janelas...” Cf.: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio**: o minidicionário da língua portuguesa. 7ª ed. Curitiba: Positivo, 2008, p. 785.

³⁷⁸ Segundo Laura Vieira, “a intenção do patriarcado [...] é justificar os limites culturais impostos à mulher – necessários ao controle da reprodução e garantia da paternidade – através do amor”, Cf.: VIEIRA, Laura Helena Chaves Nunes. Acerca do prazer sexual feminino. In: CARDOSO (org.), 1994, p. 59.

³⁷⁹ OLIVIERI, 1994, p. 200.

³⁸⁰ OLIVIERI, 1994, p. 201.

³⁸¹ OLIVIERI, 1994, p. 200.

Uma menina-crisálida.
Até hoje sei quem me pensa
Com pensamento de homem:
a parte que em mim não pensa e vai da cintura aos pés
reage em vagas excêntricas,
vagas de doce quentura
de um vulcão que fosse ameno,
me põe inocente e ofertada,
madura pra olfato e dentes,
em carne de amor, a fruta.

É uma poesia que adota um estilo mesclado, combinando prosa e poesia na narração de um fato, de uma descoberta, qual seja, a descoberta da menina crisálida,³⁸² ou seja, virgem, descobrindo-se mulher. “[...] As lembranças da falante acerca das suas sensações orgásticas de uma ‘menina-crisálida’, sozinha em um armazém repleto de cereais, tornam-se uma descrição impressionante da sexualidade feminina nascente, com detalhes de um orgasmo feminino”.³⁸³ O modo como descrito rememora a descoberta do corpo da menina sexuada e gozante, cujo sexo é o que sabe, portanto, ensina e evoca “na falante lírica as suas próprias sensações orgásticas atuais”.³⁸⁴

A cadência rítmica que se instala nesta parte da poesia: “O grão dentro das sacas,/ as sacas dentro do cômodo,/ o cômodo dentro do dia/ dentro de mim sobre as pilhas/ dentro da boca fechando-se de fera felicidade,/ Meu sexo, de modo doce,/ turgindo-se em sapiência,/ pleno de si, mas com fome,/ em forte poder contendo-se,/ iluminando sem chama a minha bacia andrógina” (CD, p.73), trata-se, segundo Olivieri, de “um fenômeno raro, sobretudo nos poemas longos de Adélia,”³⁸⁵ mas que dão conta de retratar, sonorizar o ritmo e a sensação orgástica da menina, que ao referir-se à “bacia andrógina” desvela a cena da masturbação:

A regularidade rítmica superpõe-se à exacerbação dos processos reiterativos: a repetição do advérbio “dentro” [...], do substantivo “sacas” [...], assim como do substantivo “cômodo” [...], acentuando a ideia de continuidade, um verso gerando o outro. Esses processos sugerem a penetração progressiva na esfera da sexualidade e da memória, uma vez que são mundos que se complementam. Sexualidade e memória são potências geradoras, como o grão do poema, conotando fecundidade. “O grão dentro das sacas”. A semente. Aquilo que vai nascer, mas que se encontra em estado latente. Força irracional que pulsa no interior do ser, assim é a sexualidade apreendida no seu estado latente.³⁸⁶

³⁸² Segundo o dicionário, “crisálida” quer dizer: “a pupa dos lepidópteros, envolta em casulos, e em estágio de repouso”. HOLANDA, 2008, p. 276. Ou seja, uma borboleta antes de nascer, ou uma lagarta em fase de metamorfose.

³⁸³ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 85.

³⁸⁴ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 85.

³⁸⁵ OLIVIERI, 1994, p. 210.

³⁸⁶ OLIVIERI, 1994, p. 210.

Ao ler os poemas até aqui selecionados, e as possibilidades de compreensão do erótico que envolve a mulher e sua autodescoberta na representação poética de Adélia Prado, fica evidente a fuga aos modelos tradicionais/patriarcais relacionados à sexualidade e corporeidade feminina. Observa-se que Prado reinventa a condição de mulher,³⁸⁷ libertando-a daquilo que lhe foi imposto como padrão, qual seja, a domesticação do corpo da mulher, que implica que o mesmo desempenhe suas funções dentro de um padrão esperado, segundo os ensinamentos recebidos”.³⁸⁸ Na construção poético-erótica de Adélia Prado, o que fascina é a capacidade de desconstruir o mito relacionado aos condicionamentos do prazer sexual ou da eroticidade feminina, desfazendo-se da noção de que “o prazer é algo alcançado de forma mágica, instintiva, e que não necessita de nenhuma aprendizagem para ser obtido”.³⁸⁹ Adélia Prado resgata com a representação do autoerotismo a possibilidade de a mulher proporcionar prazer a si mesma. No entanto, Adélia Prado não se limita a esta dimensão na sua representação da eroticidade a partir dos sujeitos femininos. No poema *Bairro* (CD, p. 65), ela projeta uma outra possibilidade da exploração do erótico, compreendido como “desejo sexual e alguma coisa mais”:³⁹⁰

O rapaz acabou de almoçar
e palita os dentes na coberta.
O passarinho recisca e joga no cabelo do moço
excremento e casca de alpiste.
Eu acho feio palitar os dentes,
o rapaz só tem escola primária,
e fala errado que arranha.
Mas tem um quadril de homem tão sedutor
que eu fico amando ele perdidamente.
Rapaz desses
gosta muito de comer ligeiro:
bife com arroz, rodela de tomate
e ir no cinema
com aquela cara de invencível fraqueza
para os pecados capitais.
Me põe tão íntima, simples,
tão a flor da pele o amor,
o samba-canção,
o fato de que vamos morrer

³⁸⁷ Veja o que afirma CARDOSO, 1994, 12: “A circunstância social mais evidente que afeta a vida da mulher é a condição de mulher”. A mesma autora define o significado da condição de mulher afirmando: “A condição de mulher começa a ser delineada a partir de uma realidade concreta que é seu próprio corpo. É o próprio corpo da mulher a sede da contradição básica de sua condição. A natureza colocou nesse corpo a função biológica de reprodução, que se refere à ação própria do corpo da mulher, enquanto organismo com capacidade reprodutora do ser humano. Tal fato colocaria a mulher numa situação de grande poder, mas uma vez que a referida função está a serviço da humanidade, esta apropria-se desse poder, atribuindo à mulher a condição de subordinada”, cf.: CARDOSO, 1994, p. 13.

³⁸⁸ CARDOSO, 1994, p. 22.

³⁸⁹ CARDOSO, 1994, p. 24.

³⁹⁰ PAZ, Octavio. **Um mais além erótico**: Sade. São Paulo: Mandarim, 1999, p. 22.

e como é bom a geladeira,
o crucifixo que mamãe lhe deu,
o cordão de ouro sobre o frágil peito
que.
Ele esgravata os dentes com o palito,
esgravata é meu coração de cadela.

Essa é uma poesia que dá conta de separar amor de atração física, desejo sexual, carnal, por si só. Explicita que a atração física, o desejo sexual não necessariamente poderá chegar ao gozo. Por outro lado, também insinua que a atração sexual pode conduzir ao ato, sem necessariamente haver qualquer tipo de ligação ou afeto, além da satisfação no sexo. O poema representa o modo como o erotismo domina o instinto, em que a libido se vê livre e ao mesmo tempo dominada. O rapaz, no modo poético, é objeto que desperta o erotismo no sujeito poético. Segundo Octávio Paz, o erotismo entendido como o imaginário: “é um disparo da imaginação frente ao mundo exterior. O que é disparado é o próprio homem ao alcance da sua imagem, ao alcance de si próprio”.³⁹¹ A representação do erotismo, neste poema, exclui qualquer possibilidade de idealização do desejo, dificultada não só pelo lugar comum da matéria poética, como também pelo tom prosaico e intencionalmente descuidado da linguagem: “que eu fico amando ele perdidamente”.³⁹²

Por outro lado, o corpo e os gestos masculinos de um homem simples, beirando ao tosco, ficam bem delineados: palita os dentes, tem pouco estudo, fala errado... mas o que causa repulsa é compensado pelo que atrai, ou seja, pelos belos quadris masculinos, pela imagem do “comer” ligeiro, pelo samba-canção evocando vestuário íntimo, conversas corriqueiras levando o “sujeito poético a seduzir-se pelo corpo do outro. O desejo do corpo é, aqui, condição suficiente para o amor. A experiência erótica amorosa fica restrita ao aspecto exclusivo do desejo carnal que se esgota em si mesmo”.³⁹³ Segundo Paz, na perspectiva erótica: “o corpo alheio é um obstáculo e uma ponte; é preciso traspassá-los. O desejo – a imaginação erótica, a visão erótica – atravessa os corpos, torna-os transparentes”.³⁹⁴ Trata-se da fascinação erótica, que confessada por uma mulher adquire um sentido libertador, que coloca em jogo “o entrelaçamento das questões da consciência do próprio corpo e da sexualidade”.³⁹⁵ No poema, “o sentido que se impõe [...] é o da celebração do traço da animalidade da natureza humana figurada na expressão “meu coração de cadela” [...]. “A

³⁹¹ PAZ, 1999, p. 34.

³⁹² OLIVIERI, 1994, p. 202.

³⁹³ OLIVIERI, 1994, p. 203.

³⁹⁴ PAZ, 1999, p. 34.

³⁹⁵ CARDOSO, 1994, p. 27.

linguagem acentua o rebaixamento do erótico ao sexual, não havendo lugar para sentimentos elevados”.³⁹⁶

2.4 O erotismo e o cotidiano

Como já mencionado, o cotidiano é o lugar da criação pradiana. Numa frase que deu como resposta em uma entrevista, Prado definiu com propriedade o significado deste lugar criado: “o que me inspira é a vida e suas múltiplas alegrias e aflições, a fé, a dúvida, a rotina maravilhosa, o cotidiano”.³⁹⁷ Este cotidiano está permeado de erotismo, representado na poesia e na prosa de Adélia Prado em múltiplas formas.³⁹⁸ O interesse, portanto, nesta relação entre erotismo e cotidiano não é apenas para situar o lugar da inspiração poética, mas para situar o sujeito poético e os sujeitos representados na construção artística, com as interfaces caracterizadas pelo condicionamento cultural e social, além das contradições que oscilam entre cristalizações e reproduções com transformações e mudanças.³⁹⁹

É no contexto da casa, da comida, da roupa, do jardim, do quintal, do casamento, da família, dos filhos, da vizinhança, das amigas e dos parentes que Adélia Prado traduz a eroticidade feminina. O cotidiano é o lugar do conhecimento, ou como aponta Ivone Gebara: “epistemologia da vida ordinária”.⁴⁰⁰ Segundo Carlson-Leavitt: “Através da utilização desses

³⁹⁶ OLIVIERI, 1994, p. 203; e, na perspectiva de PAZ, 1999, p. 31-32: “Assim, o que distingue o erotismo da sexualidade não é a complexidade, mas a distância. O homem se reflete na sexualidade, nela se banha, nela se funde e separa. A sexualidade, porém, nunca olha o jogo erótico; ela o ilumina sem vê-lo. É uma luz cega”.

³⁹⁷ TAM-Magazine. São Paulo: Spring Comunicações do Brasil, ano 3, n. 31, setembro de 2006, p. 42.

³⁹⁸ Veja o que afirma COELHO, Nelly Novaes. **A literatura feminina no Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Siciliano, 1993, p. 31: “A fala comum do dia a dia, prenhe de mineiridade, aí comparece como parte essencial da vida; o mundo que ela evoca não é representado, existe pela própria linguagem que embora essencialmente metafórica foge à abstração e busca a concretude da paixão de viver. Pela palavra de Adélia, a poesia se instaura como uma espécie de médium poderoso que revela aos vivos o que lhes está oculto, ou lhes abre caminhos insuspeitados para serem descobertos”.

³⁹⁹ Cf.: MATOS, 2000, p. 47: “Existem contradições culturais e estruturais que refutam a tese de uma suposta uniformidade para o *ethos* cultural ou o universo simbólico e/ou cultural, vistos quase sempre como consistentes, universais e coerentes. [...] coerência cultural é algo não permanente. Existem momentos intercalados de cristalizações e reproduções, bem como de transformações e mudança [...]”. De acordo com OLIVIERI, 1994, p. 121: “O cotidiano da poesia de Adélia não corresponde ao cotidiano cosmopolita do homem da cidade grande, da moderna sociedade capitalista. A vida quotidiana que aparece nos seus poemas reflete uma realidade interiorana, de cidade pequena, cujos valores estão mais próximos daqueles que determinam as relações humanas no campo do que dos que se impõem na grande cidade. Ao centrar sua poesia na contemplação de uma realidade interiorana, Adélia favorece a construção idealista de um mundo arcaico e mítico em detrimento de um mundo novo da tecnologia e do progresso”.

⁴⁰⁰ Veja o que afirma GEBARA, Ivone. As Epistemologias Teológicas e suas Consequências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, violência e sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008. p. 33: “Entendo por epistemologia da vida ordinária o conjunto de processos que interagem no interior de cada indivíduo com seu meio e levam-no a comer pão em vez de pedras, a esquivar-se do fogo, a sentir o bom odor do café matinal ou da sopa de verduras no começo de uma noite fria, a socorrer uma criança quando chora, a descobrir-lhe a necessidade mesmo antes que esta comece a balbuciar, a buscar ajuda quando se sente

elementos ordinários na condição de ícones, a poeta os transporta ao reino do mito. Eles sugerem sentidos que vão mais além da vida que ostentam individualmente”.⁴⁰¹

Soares diz que “é importante observar como, pelo erotismo, Adélia Prado leva-nos a perceber que a Poesia não é apenas o texto construído, acabado, estruturado, mas, sobretudo, força geradora de sentidos”.⁴⁰² Isso pode ser observado no poema *Casamento* (TSC, p. 25):

Há mulheres que dizem
Meu marido, se quiser pescar, pesque,
Mas que limpe os peixes.
Eu não. A qualquer hora da noite me levanto,
Ajudo a escamar, abrir, retalhar e salgar.
É tão bom, só a gente sozinhos na cozinha,
De vez em quando os cotovelos esbarram,
Ele fala coisas como ‘este foi difícil’
‘prateou no ar dando rabanadas’
E faz o gesto com a mão.
O silêncio de quando nos vimos a primeira vez
Atravessa a cozinha como um rio profundo.
Por fim, os peixes na travessa,
Vamos dormir
Coisas preateadas espocam
Somos noivo e noiva.

Há na representação desse poema vários elementos a serem observados. Nos primeiros três versos há sinais de questionamentos em relação ao trabalho da mulher; aquilo que na divisão sexual do trabalho, nas culturas patriarcais, está assumido como natural, “o homem pesca, a mulher limpa os peixes”, aparentemente é questionado através da postura de rebeldia das mulheres: se o marido “quiser pescar, pesque, mas limpe os peixes”. No entanto, vale observar a análise de Ubirajara Araújo Moreira, quando afirma:

uma análise mais atenta faz perceber que, na verdade, os versos estão encenando, ao modo sutil da elipse, um código consensual e subjacente, pelo qual se admitem certos limites para o trabalho doméstico, fronteiras além das quais se situa o espaço da livre opção, a qual se torna objeto de negociação ou da gratuidade gestual. Aqui recusa-se a mais valia, dispensando-se do trabalho suplementar que o lazer do marido acarreta.⁴⁰³

necessitado, a ter medo da doença e da morte, a fazer coisas como se reproduzisse ancestrais... A epistemologia da vida ordinária é a epistemologia de todos os mortais. É aquela que não é pensada em termos epistemológicos no sentido de anterioridade ou posterioridade de algum elemento que condicione o conhecimento, por exemplo, se conhecemos primeiro a partir da experiência ou a partir de uma ideia que nos foi ensinada. É uma epistemologia ou um estado de conhecimento que nos acompanha sempre, que é de nossa condição humana e se aperfeiçoa e se modifica a partir das diferentes situações da vida”.

⁴⁰¹ CARLSON-LEAVITT, 2002, p. 87.

⁴⁰² SOARES, 1999, p. 47.

⁴⁰³ MOREIRA, Ubirajara Araújo. **Adélia Prado: uma poética da casa**. Ponta Grossa/PA: Uniletras 22, dezembro 2000. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/uniletras/article/download/.../198>>. Acesso em: 10 fev. 2010, p. 92 (83-103).

Na realidade, o que faz Adélia Prado, neste poema, é reinaugurar o sentido do “casamento”, retirando-o do lugar comum.⁴⁰⁴ Nele, sexualidade e subjetividade estão intimamente articuladas. “Nesse sentido, Prado subverte, inventa, ironiza e renova na medida em que empresta ares místicos e prazerosos a uma cena que teria tudo para ser relegada à esfera banalizada atribuída aos afazeres domésticos”.⁴⁰⁵ A ordem, neste caso, ancora-se na relação erótico-libidinal e sócio-ético-cultural entre um homem e uma mulher, supostamente casados e metaforicamente nomeando os seus vínculos amorosos.

O significado simbólico de peixe, explorado pela tradição bíblica, [...] é atualizado pelo texto poético tornando-se sua imagem central. O seu sentido evolui do literal ao místico, do peixe-aníma ao peixe-homem / Jesus, revestindo-se de uma conotação erótica que associa o sexual à pureza. Aos poucos, o erotismo desabrocha no texto, insinuando-se no contato ocasional dos corpos (“é tão bom, só a gente sozinhos na cozinha / de vez em quando os cotovelos se esbarram”), conferindo uma dimensão mágica ao cotidiano. Os versos “O silêncio de quando nos vimos a primeira vez / atravessa a cozinha como um rio profundo” fazem menção do silêncio, ao não dito, ao inefável, característico da experiência erótica, experiência de revelação pelo sensorial.⁴⁰⁶

O modo como o poema é estruturado possibilita a análise do comportamento das mulheres nos casamentos e nas relações com os maridos: 1) as resignadas, que mesmo sem gostar fazem o trabalho de limpar os peixes; 2) as mulheres que negociam esta condição, contrapondo-se com o “Eu”, que representam as mulheres que apostam no investimento amoroso.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ OLIVIERI, 1994, p. 177.

⁴⁰⁵ GOIMAR, Dantas de Souza. **O sagrado e o profano nas poéticas de Hilda Hilst e Adélia Prado**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2003, p. 50 – cujo comentário do mesmo autor é: “O que é visto como grotesco pela maioria das mulheres (escamar, abrir e retalhar o peixe, destripando-o e retirando de seu interior todas as impurezas) passa a ser visto como tarefa sublime, dedicada e especial porque compartilhada com o ser amado”.

⁴⁰⁶ OLIVIERI, 1994, p. 178.

⁴⁰⁷ Recorro à análise de MOREIRA, 2000, p. 92, quando afirma: “Isto é o que se oferece à superfície do texto. O trabalho prospectivo, no entanto, valendo-se da economia dos implícitos e pressupostos, identifica que entre ‘Há mulheres que’ e ‘Eu’ situam-se as demais mulheres, que podem ser distribuídas, por sua vez, em três grupos: um que se identifica com o ‘Eu’, na verdade um ‘eu’ metonímico, que permite exatamente esta leitura desdobrada – ‘eu sou daquelas mulheres que não dizem/agem assim’ –; outro grupo, propriamente o terceiro, composto das mulheres que, abdicando do seu espaço de escolha (por *n* razões), resignam-se a incorporá-lo ao espaço da subordinação, ou seja, fazem da possibilidade do gesto gratuito uma obrigação conformada; e o segundo grupo, formado por aquelas mulheres que se dispõem a negociar essa mais-valia. O grupo ao qual pertence o ‘Eu’ é o das mulheres que apostam no investimento amoroso, e a positividade desse investimento é o assunto do segundo segmento do poema”.

“Alguns podem ver submissão na atitude feminina que o poema configura. Contudo, a mulher o faz porque quer”.⁴⁰⁸ Nas palavras de Angélica Soares:

[...] as imagens acima bem poderiam dialogar com o que Rose Marie Muraro denominou, em seu trabalho engajado sempre com a militância feminista, “solidariedade radical” (MURARO, 1983, p. 331). Esta, caracterizadora do desejo libertário (erótico), em oposição ao desejo de dominação (vindo da pulsão de morte, conforme entendida por Freud), uniria homem e mulher e os levaria a perceber que não existe um sem o outro. E, assim, os dirigiria para o exercício de uma economia libidinal não tão dividida, como é ainda em nossos dias e que os impede de compartilhar o prazer.⁴⁰⁹

O cotidiano tem a ver com a imanência, com o contexto histórico vivencial de Adélia Prado, mas, além disso, está desenhado em suas palavras criativas tanto na poesia quanto na prosa – que ela própria define: “Todo mundo só tem o cotidiano e não tem outra coisa. Eu tenho este corpo que eu carrego (ou ele me carrega... o burro) e a vidinha de todo dia com suas necessidades mais primárias e irreprimíveis”.⁴¹⁰ É da vida cotidiana (da sua própria e da dos outros) que a escritora retira os elementos para construir suas metáforas. Por esta razão, “a prosaica cozinha, espaço ícone da domesticidade feminina, transfigura-se e ilumina-se nesses momentos como cenário edênico das relações amorosas sempre atualizadas e gratificantes.”⁴¹¹

Os espaços comuns onde transcorrem a vida de uma mulher, a cozinha, o quintal, transformam-se em cenários reveladores de fascinação erótica, como na poesia *O dia* (CD, p. 63):

As galinhas com susto abrem o bico
E param daquele jeito imóvel
– ia dizer imoral –,
As barbelas e as cristas envermelhadas,
Só as artérias palpitando no pescoço.
Uma mulher espantada com sexo:
Mas gostando muito.

A metáfora das galinhas representa com propriedade a mulher no instante do ato sexual.⁴¹² Vital, por sua vez, comenta que “as barbelas e as cristas” representam “a genitália excitada, o pescoço da galinha representando o pênis, e a mulher que faz e gosta do sexo”.⁴¹³ Com isso, a poesia revela o erotismo que permeia o cotidiano das mulheres simples,

⁴⁰⁸ VITAL, 2009, p. 2.

⁴⁰⁹ SOARES, 1999, p. 146.

⁴¹⁰ LAUAND, 2008.

⁴¹¹ MOREIRA, 2000, p. 93.

⁴¹² O que nomeio como metáfora, até por se tratar do poético, Angélica Soares nomeia como analogia: “a analogia entre a mulher e a galinha, transmitida adelianamente, através da estruturação de impacto, mobilizadora do inesperado”, cf.: SOARES, 1999, p. 145.

⁴¹³ VITAL, 2009, p. 8.

interioranas, com casas, quintais e galinhas, cujo olhar reflete a natureza como espelho ou, neste caso, a natureza representando o sexo e desafiando a moral vigente.⁴¹⁴

No entanto, não é uma poesia ingênua, erótica por si só. Nela está contemplado o elemento crítico, transgressor, capaz de remeter quem lê a uma outra percepção, incluindo a recriação do significado popular de “galinha”, diluindo o sentido pejorativo, ao imprimir naturalidade ao fato de “gostar de sexo”.⁴¹⁵ Como sinaliza Angélica Soares:

O recurso “– ia dizer imoral –” não apenas discursivo, mas ideológico, permite-nos enquadrar, na leitura, o esforço da mulher para fugir às verdades para as quais sempre foi induzida, sem direito à contestação, por estratégias temporais ou religiosas. Assim, o referido recurso, comprometido com o sentido da transgressão, se compõe com e se vê complementado coerentemente pela imagem de ultrapassagem, a que nos remetem os dois versos finais.⁴¹⁶

A capacidade de descrever cenas cotidianas e delas extrair o transcendente⁴¹⁷ cria outras leituras, como na poesia *Do amor* (OM, p. 31):

Assim que se é posto à prova,
na cinza do óbvio, quando
atrás de um caminhão vazando
o homem que pediu sua mão
informa:
'está transportando líquido'.
Podes virar santa se, em silêncio,
pões de modo gentil a mão no joelho dele
ou a rainha do inferno se invectivas:
claro, se está pingando,
querias que transportasse o quê?
Amar é sofrimento de decantação,
produz ouro em pepitas,
elixires de longa vida,
nasce de seu acre
a árvore da juventude perpétua.
É como cuidar de um jardim,
quase imoral deleitar-se
com cheiro forte do esterco,
um cheiro ruim meio bom,
como disse o menino
quanto a porquinhos no chiqueiro.
É mais que violento o amor.

⁴¹⁴ Segundo PAZ, 1999, p. 31: “A imitação erótica nos faz viver mais profundamente o ato. [...] O erotismo é o reflexo do olhar humano no espelho da natureza”. E, segundo OLIVIERI, 1994, p. 201: “O erotismo se afirma na esfera do interdito desafiando a moral vigente. O último verso ‘mas gostando muito’ assume plenamente a materialidade do desejo, a fruição imediata e intensa do prazer”.

⁴¹⁵ OLIVIERI, 1994, p. 201.

⁴¹⁶ SOARES, 1999, p. 145.

⁴¹⁷ A utilização da palavra transcendente, aqui, deve ser entendida a partir da noção cartesiana: “um sujeito supera a barreira ou fronteira entre si mesmo e o seu objeto, entre o seu espaço interno e o mundo externo”, cf.: INWOOD, 2002, p. 191; ou como definido por FERREIRA, 2008, p. 785: “que transcende os limites da experiência possível”.

É uma poesia que trata de definir o amor numa relação heterossexual, em que os sujeitos homem e mulher, supostamente, estão viajando, num carro. Viagem e carro não estão ditos no poema. No entanto, a cena remete quem lê a este contexto: “atrás de um caminhão vazando”. Nessa cena estão presentes amor e erotismo. O sentimento amoroso definido como “sofrimento de decantação”, ou seja, elemento de purificação, de separação da impureza, enquanto sofrimento, azedume (leia-se: “nasce de seu acre”), que podem ser entendidos como decepção, ciúmes, felicidade efêmera, contrastando com os elementos de desejo, gozo, alegria, satisfação, explicitando que a compensação no amor está nos elementos relacionados ao erótico.⁴¹⁸ Esse é o primeiro plano do enunciado da poesia.

Buscando nos interditos os sentidos, encontra-se a análise sutil e ágil das relações amorosas relacionadas aos papéis desenvolvidos pela mulher e pelo homem neste jogo. Os primeiros versos definem o sujeito masculino: “o homem que pediu sua mão” – podendo ser o marido, o noivo, o namorado. É um sujeito sexuado, não um homem qualquer com quem a mulher viaja, mas alguém que com ela tem vínculo amoroso e sexual. A frase ambígua que o homem diz “está transportando líquido” é que dá o tom do sentido erótico, compreendendo que “poesia e erotismo nascem dos sentidos, mas não terminam neles. Ao se soltarem, inventam configurações imaginárias – poemas e cerimônias”.⁴¹⁹

Por isso, no desdobramento da poesia, Prado representa a mulher indicando duas possibilidades: “virar santa”, se faz o jogo erótico, entendido como “sexualidade socializada e transfigurada pela imaginação e vontade”⁴²⁰ dos dois, pondo “de modo gentil a mão no joelho dele”, ou tornar-se “rainha do inferno”, se se aliena ao jogo erótico e traz para a realidade “se está pingando, querias que transportasse o quê?”. Sem entender e participar do jogo erótico, transitando apenas no âmbito do real, a mulher transforma-se em “rainha do inferno”, ou seja, indesejável, megera. Segundo Octavio Paz: “Não há amor sem erotismo como não há

⁴¹⁸ A ideia da decantação do amor surge, segundo PAZ, Octavio. **A dupla chama** – amor e erotismo. 5. ed. São Paulo: Siciliano, 1994, p. 69, no século XII, na França, com um sentido: “[...] não como um delírio individual, uma exceção ou um extravio, mas como um ideal de vida superior”. O mesmo autor acrescenta: “A aparição do ‘amor cortês’ tem algo de milagroso, pois não foi consequência de uma pregação religiosa ou uma doutrina filosófica. Foi a criação de um grupo de poetas no seio de uma sociedade reduzida: a nobreza feudal do sul da antiga Gália”, *ibid*, p. 69. É neste contexto que surge o conceito de “decantação”: “Os poetas não o denominaram ‘amor cortês’; usaram outra expressão: *fin’amors*, quer dizer, amor purificado, refinado. Um amor que não tinha por fim nem o mero prazer carnal nem a reprodução”, *ibid*, p. 70. E mais adiante ainda informa PAZ, 1994, p. 71, sobre este mesmo tema: “Em menos de três séculos esses poetas criaram um código de amor, ainda hoje vigente em muitos de seus aspectos, e nos legaram as formas básicas da lírica do Ocidente. [...] a maior parte dos poemas tem por tema o amor; esse amor é entre homem e mulher [...]”.

⁴¹⁹ PAZ, 1994, p. 14.

⁴²⁰ Veja como define PAZ, 1994, p. 16: “Antes de tudo, o erotismo é exclusivamente humano: é sexualidade socializada e transfigurada pela imaginação e vontade dos homens”.

erotismo sem sexualidade. No entanto, a cadeia se rompe em sentido contrário: amor sem erotismo não é amor e erotismo sem sexo é impensável e impossível”.⁴²¹

Esse é o condicionamento que pressupõe o poema. Define-se o amor incluindo esta cadeia de sentimentos e possibilidades, quando o que está envolvido é a sexualidade humana. A poesia encerra-se com os versos definidores do amor: “é como cuidar de um jardim,/ quase imoral deleitar-se/ com o cheiro ruim meio bom,/ como disse o menino/ quanto a porquinhos no chiqueiro./ é mais que violento o amor” (OM, p. 31). Trata-se, portanto, de uma revisão de conceitos, quando se trata do amor entre duas pessoas: a dimensão interpessoal, onde o lugar, o pensar do outro está também incluído. Segundo Paz, “estes instantes são experiências da conjunção do sujeito e do objeto, do eu sou e você é, do agora e sempre, do mais além e do aqui”.⁴²² Disso se trata, dos acordos que se faz nas relações baseados na exclusividade e na reciprocidade, mas que muitas vezes se veem tensionados pela liberdade do Outro, por sua individualidade, por seu desejo ou não.⁴²³

2.5 A representação do Bíblico-Teológico

No primeiro capítulo, procurou-se definir as distâncias e as proximidades entre literatura e teologia, entendendo que a literatura favorece a aproximação da teologia, sendo uma interlocutora da outra, principalmente quando observa-se na obra de Prado a presença permanente do bíblico, do teológico, do religioso reincidentemente interpretados numa perspectiva ficcional, própria da literatura.⁴²⁴ Tanto as personagens como os sujeitos enunciativos da obra adeliãna resgatam “o texto bíblico, ao mesmo tempo em que questiona nossa memória, numa perspectiva crítica poeticamente construída”.⁴²⁵

⁴²¹ PAZ, 1994, p. 97. A esta ideia o autor complementa: “é mais fácil distinguir entre o amor e os outros afetos menos impregnados de sexualidade. Costuma-se dizer que amamos nossa pátria, nossa religião, nosso partido, certos princípios e ideais. É claro que em nenhum desses casos se trata do que chamamos amor: em todos eles falta o elemento erótico, a atração por um corpo. Amamos uma pessoa, não uma abstração.”, *ibid*, p. 97.

⁴²² PAZ, 1994, 129.

⁴²³ Na perspectiva de Octávio Paz: “O amor é individual ou, mais exatamente, interpessoal: queremos unicamente uma pessoa e pedimos a ela que nos queira com o mesmo afeto exclusivo. A exclusividade requer a reciprocidade, o acordo do outro, sua vontade. Assim o amor único faz fronteira com outro dos elementos constitutivos: a liberdade” PAZ, 1994, p. 106-107.

⁴²⁴ BASTAZIN, 2006, p. 9. Exemplos do bíblico e teológico serão percebidos nos textos escolhidos para análise, neste subitem. Foi preciso uma escolha, um recorte, para não alongar muito o capítulo. De acordo com OLIVIERI, 1994, p. 52: “A simbologia bíblica e cristã perpassa a obra de Adélia. Ela retoma os mitos bíblicos fundamentais do Gênesis (o surgimento do mundo, os acontecimentos primordiais), do Apocalipse (o caos, a esperança escatológica, a revelação) e o mito cristão da ressurreição (a redenção, a renovação infinita do cosmos), entre outros. Esses mitos transfigurados na obra questionam a autenticidade do sentido da existência humana”.

⁴²⁵ Vale também mencionar que o bíblico na obra de Adélia Prado está presente desde as epígrafes, entendidas como um modo de apresentação da obra. Rita Olivieri, na sua tese, dedica um item unicamente para analisar as

Analisar os textos selecionados de Adélia Prado, nessa perspectiva, tem-se o aspecto provocativo e necessário para entender a criação inventiva e poética, pois o que se percebe não é uma história bíblica ou um texto teológico, mas uma reconstrução estética que fez projetar, pelo imaginário, poemas e histórias que poderiam ter acontecido.⁴²⁶ O texto literário poderá apresentar-se como “portador de uma reflexão teológica”⁴²⁷ e inusitado, porque a “sua poesia nos traz, em fortes momentos, o posicionamento poético contra a repressão da sexualidade feminina – repressão que, como sabemos, tem sido mantida no Ocidente pela supremacia do poder patriarcal, apoiada na moral sexual cristã”.⁴²⁸

A obra de arte é um dos modos de instauração da verdade, entendida como *alétheia*, como clareira na ocultação, como o próprio mistério da existência. Quando se dá esta instauração, o familiar se torna estranho, o “abismo intranquilizante” irrompe. E este irromper é que funda a história em seus movimentos mais profundos. Para Manzatto “a arte reenvia ao simbólico, sem o qual o humano não pode viver, mas que não fala apenas do símbolo, podendo também, por ele, falar da realidade”.⁴²⁹ Portanto, a confissão de Adélia Prado sobre a sacralidade do erótico não é uma heresia, mas, sim, um resgate em que sagração, adoração, erotismo e sexualidade coexistem em harmonia, sem destoar a proposta divina, como “recusa da aceitação passiva da interdição do desejo humano feminino, em nome de uma falsa pureza, decorrente da cristalização de conceitos religiosos deformados”, como bem coloca Soares.⁴³⁰

O poema abaixo, *Festa do corpo de Deus* (TSC, p. 69), servirá para ilustrar esta argumentação inicial:

Como um tumor maduro
a poesia pulsa dolorosa,
anunciando a paixão:

epígrafes adelianas, cf.: OLIVIERI, 1994, p. 48-74, e conclui: “A quase totalidade das citações se reporta ao texto bíblico”, *ibid.*, p. 49. Enfatiza que o poema que consta no livro *Bagagem*, cujo título é “A invenção de um modo”, que “os versos finais podem ser tomados como ponto de partida para a discussão do caráter recorrente das epígrafes: ‘Porque tudo que invento já foi dito/ nos dois livros que eu li: as escrituras de Deus, as escrituras de João. Tudo é Bíblia. Tudo é Grande Sertão’”, *ibid.*, p. 49, e conclui: “A ideia de tudo já foi dito, de que não existe nada a ser criado, mas sim revelado, está presente na concepção que Adélia Prado tem da criação poética”. *ibid.*, p. 49.

⁴²⁶ Aproprio-me das palavras de BASTAZIN, 2006, p. 20, que fez esta aplicação para José Saramago no seguinte texto: “[...] o que se tem em mãos não é uma história bíblica, mas uma reconstrução estética de José Saramago, que fez projetar, pelo imaginário, uma história que poderia ter acontecido”.

⁴²⁷ BARCELLOS, José Carlos. *Literatura e espiritualidade*. Bauru: Edusc, 2001, p. 69.

⁴²⁸ SOARES, 1999, p. 125. Soma-se a isto o argumento de CONCEIÇÃO, 2009, p. 42: “Por entender que fazer teologia é sempre tornar as experiências religiosas possíveis e não condicioná-las, a teologia adeliânica seria uma teologia que não depende de nenhum magistério eclesial, autônoma. Essa reinvenção da fé, ao admitir o corpo e não a sua negação como elemento de trânsito para o sagrado, assume uma dinâmica potencializadora de uma espiritualidade imanente”.

⁴²⁹ MANZATTO, 1994, p. 22.

⁴³⁰ SOARES, 1999, p. 125-126.

“Ó crux ave, spes única
 Ó passiones tempore”.
 Jesus tem um par de nádegas!
 Mais que Javé na montanha
 esta revelação me prostra.
 Ó mistério, mistério,
 suspenso no madeiro
 o corpo humano de Deus.
 É próprio do sexo o ar
 que nos faunos velhos surpreendo,
 em crianças supostamente pervertidas
 e a que chamam dissoluto.
 Nisto consiste o crime,
 em fotografar uma mulher gozando
 e dizer: eis a face do pecado.
 Por séculos e séculos
 os demônios porfiaram
 em nos cegar com este embuste.
 E teu corpo na cruz, suspenso.
 E teu corpo na cruz, sem panos:
 olha para mim.
 Eu te adoro, ó salvador meu
 que apaixonadamente me revelas
 a inocência da carne.
 Expondo-te como um fruto
 nesta árvore de execração
 o que dizer é amor,
 amor do corpo, amor.

É uma poesia estruturada em forma de cântico – que canta “o amor do corpo, do corpo de Cristo pregado na Cruz”⁴³¹. Desde o título, *Festa do corpo de Deus*, sugestivo por si só se a ele associarmos, do calendário litúrgico cristão, a festa de *Corpus Christi*⁴³², nos “envia à marca da transgressão, da ultrapassagem da situação aterradora, na qual se situa o místico”.⁴³³ Para a autora, é a poesia que evangeliza e que desencadeia as metáforas poéticas, definindo o erótico, ressaltando a paixão como sentir o gozo no corpo – contrapondo com o pecado, como a descorporificação de Deus. No poema, a trajetória que se faz é de anúncio: o corpo de Cristo – a cruz –, o sofrimento, e o que é o mistério revelado? É o corpo humano de Deus, retratado no tempo do sofrimento e no tempo do gozo. Quem anuncia a paixão é a poesia e não a homilia ou a liturgia. O corpo que ela olha também está olhando: vê. O que vê? A inocência da carne.

⁴³¹ SOARES, 1999, p. 127.

⁴³² Veja como afirma PORTELLA, Rodrigo. A mística poética de Adélia Prado: os sentidos de uma paixão: *Revista Mandragóra – Gênero e Religião* – um caleidoscópio de reflexões, São Bernardo do Campo: Metodista, v. 8, n. 9, p. 97 a 107, 2003, nota de rodapé nº. 13, p. 101: “... porquanto na Igreja Católica tal festa de *Corpus Christi* revela Jesus Cristo presente na hóstia consagrada. A hóstia é um tipo de pão branco, amorfo, sem formato de corpo. Adélia, entretanto, aponta para uma outra forma de compreender a presença sacramental de Cristo: através do corpo em seus contornos e em sua nudez da cruz”.

⁴³³ SOARES, 1999, p. 127 – A mesma autora agrega a este comentário o conceito de George Bataille: “[...] conforme lembra Bataille, o sentimento de adoração, que conduz a experiência do sagrado, resulta do fato de estar ele ligado ao tabu, à proibição.”, *ibid*, p. 127.

Para Adélia, a cruz revela que o corpo é inocência e que o não desfrutar da corporeidade é pecado. Portanto, o objetivo da poesia, enquanto “evangeliza”, está na revelação da sacralidade corpórea – e uma corporeidade sexuada, com uma clara inversão do sentido do pecado: “Nisto consiste o crime,/ em fotografar uma mulher gozando/ e dizer: eis a face do pecado./ Por séculos e séculos/ os demônios porfiaram/ em nos cegar com este embuste”. Nesses versos, a autora resgata o modo como na tradição judaico-cristã utilizou-se da ideia da entrada do pecado no mundo por intermédio da mulher. Eva é a personificação do pecado. Mulher e sexualidade, igual a pecado. Adélia Prado desfaz esse mito afirmando-o como porfia demoníaca para cegar as culturas patriarcais que durante séculos utilizaram-no para submeter as mulheres à condição de pecadoras e, portanto, devendo ser subordinadas, controladas pelos homens, convertendo-as em objetos de propriedade no seio das estruturas familiares. De acordo com Angélica Soares:

[...] restaura-se a força de religião religiosa, sem os limites repressores das religiões cristãs. E faz-se, sobretudo, em defesa da mulher, sendo imprimido ao texto um caráter de denúncia. Ligar o sexo e o gozo ao pecado é obra enganadora dos “demônios”, é o corpo de Cristo “... na cruz, sem panos” que desvela o “mistério” da salvação, eis a mensagem adeliânica, que ultrapassa o estreitamento da moral sexual cristã, baseada no maniqueísmo e ocupada em ocultar a dimensão erótica do exercício religioso.⁴³⁴

A paixão que a poesia anuncia revela a humanidade de Cristo: “Jesus tem um par de nádegas!”. A escolha dessa metáfora para afirmar a corporeidade de Cristo faz diferença: a autora escolhe as nádegas e não o falo para caracterizar o corpo masculino de Deus. Nas representações ocidentais hegemônicas da sexualidade masculina, a opção sempre foi falocêntrica. Desviar-se do estabelecido culturalmente para representar o corpo masculino, referindo-se a Cristo homem-divino-crucificado, revela uma capacidade reinventiva e transgressora. A cruz revela que o corpo é inocência e que não desfrutar da corporeidade é o que revela pecado. A sacralidade, portanto, é corpórea, provocando um deslocamento na compreensão do sagrado e do profano.⁴³⁵

⁴³⁴ SOARES, 1999, p. 128.

⁴³⁵ É possível ainda acrescentar o comentário de CONCEIÇÃO, 2009, p. 42, sobre este poema: “Se for escândalo para a Igreja não me interessa, mas Jesus tem, sim, um par de nádegas. Não nos esqueçamos de que o Jesus crucificado está quase nu. Estou certo de que a literatura é de fato o espaço onde tudo deve ser dito. A conservação da fé, de um lado, e a transgressão do pacto silencioso que impede a entrega daquela seduzida pela força da manifestação erótica do sagrado, do outro, apresentam-se como caminhos paralelos. Entretanto, desconfio que o eu adeliânico embarca num jogo cuja presença do sagrado evoca – na perspectiva de Otto – uma entrega por meio de seu apelo sedutor. Diante do fascinante nada se pode fazer. A presença do fascinante é ao mesmo tempo terror e sedução”.

Um outro texto de Adélia Prado que complementa as ideias inusitadas dessa poesia tem como título *Corpo* (FI, 89 a 91):

Cortei as unhas outro dia mesmo e vejo que já pedem tesoura. A unha tem que crescer. De alguma oculta maneira entendemos esta lei, unha e cabelos crescem. No entanto é admirável que cresçam e se deixem cortar sem dor. Ter unhas já é de si fascinante. Existindo, protegem as pontas dos dedos. Se não as tivéssemos, os dedos não precisariam proteção, mas se as temos e elas os protegem, não há para mim meios de imaginar que dedos com unhas não sejam uma necessidade rigorosa da vontade divina. São assim, porque só assim poderiam ser. Cai por terra o acaso, esse deusinho de barro, e tal qual as unhas, todo meu corpo ganha necessidade e beleza, o corpo jovem, o corpo que fica velho. Corpo, este hóspede estranho da alma. Tenho fome, ele diz ao espírito, necessito descanso, grita à margem do desespero, não quero morrer, não me deixa morrer, me leva contigo, alma piedosa. Tão parecidos tua boca e teu ânus, usinas ruidosas, entendo Deus, não a ti. A quem serves? Se tanto te estranho, quem és? Que queres comunicar-me em meio de tanta dor? O que é humano horroriza porque a alma é primeira, vem antes de ti, ó corpo, a necessidade em Deus. “Este é meu corpo, comei-o, este é meu sangue, tomai-o”. É como ter unhas, não se pode mudar o que assim é: Deus tem um corpo e, como quem pede ao amante, põe tua mão sobre a minha para que o meu medo acabe, nasce e morre entre nós pedindo compaixão e água. “Tenho sede”. Minha pele, meu limite onde crescem os pelos e manchas e ainda assim desejo mística e silêncio para sinfonia e poemas. Debilita-se o corpo em tempo e guerras? Mas a alma o perdoo, quer levá-lo junto para onde nascem as palavras. És magnífico, diz ela agradecida, a quem lhe empresta língua e ouvidos. Irmão asno, servo fiel e bom, minha incompreensível contraparte, amo-te, reconheço-te, vem. No Senhor ressuscitado se via o lugar dos cravos, “Põe teu dedo sobre a chaga em meu peito”, disse Ele a um Tomé incrédulo. Comeu com eles quem viera da morte, comeu peixe com eles. O Corpo, o Corpo! É o Senhor, disseram prostrando-se. Eu nunca mais quisera levantar minha cabeça da terra para sempre adorar o que, tendo sangue, pulsações e vísceras, diz numa voz que só de imaginá-la subtrai-me a consciência: Sou o Teu Deus, não temas, lava e beija meus pés, traz-me de encontro ao peito e diz-me como se diz aos meninos assustados: para de chorar, eu estou aqui. Meu pai saía de madrugada para “adorar o Santíssimo”. Usando roupas vermelhas, por uma hora inteira ficavam, ele e os adoradores, diante de um sacrário aberto, louvando e pedindo graças. A intervalos clamavam: “Nós Vos adoramos Santíssimo Senhor Jesus Cristo e Vos bendizemos, porque pela Vossa Santa Cruz remiste o mundo”. Remistes o corpo, eu digo, tenho agora um corpo para adorar, o corpo de Deus, um corpo que por oculta e misteriosa maneira eu sei que é o corpo dos homens.

Neste texto, não encontra-se a especificidade do feminino ou do corpo de mulher. Trata-se do corpo humano, generalizado, com seus sentidos e formas. Contudo, implicitamente, o que nele há é uma epistemologia do corpo. Não se trata de um texto erotizado ou que contempla o erótico, mas a opção de apresentá-lo nesta sequência se dá por dois motivos: 1) o corpo retratado com sua grandeza e mistério (de maneira surpreendente, pois utiliza o periférico: unhas, cabelo, boca e ânus, para extrair deles sentido);⁴³⁶ 2) apresenta Deus como

⁴³⁶ Adélia Prado afasta-se, neste texto, da identificação do corpo às marcas da sexualidade masculina ou feminina – isso possibilita outras leituras do próprio texto – até porque, como afirma LOURO, 2004, p. 82, “As marcas de gênero e sexualidade, significadas e nomeadas no contexto de uma cultura são também cambiantes e provisórias, e estão, indubitavelmente, envolvidas em relações de poder”. Desse modo, Adélia Prado não exclui, mas permite que o humano seja reconhecido independentemente da sua identidade, deste modo podendo ser incluídos aqueles

tendo um corpo, Deus corporificado, o que remete a uma compreensão do corpóreo como lugar sagrado e divino, justificando a sua apropriação da sacralidade do corpo e dos seus sentidos.

No entanto, este corpo genérico, que não está representado na perspectiva do gênero masculino ou feminino, abre horizontes para entender Deus e seu corpo, identificado-o com o humano e não normatizado no corpo masculino, como representação de Deus, e no corpo feminino como representação do mau⁴³⁷ ou, ainda, como corpos daqueles e daquelas que transgridem as fronteiras de gênero ou de sexualidade e que são marcados como sujeitos diferentes ou desviantes.⁴³⁸

Resgatar esse conceito inicial do sentido do corpo na representação de Adélia Prado é necessário para se entender os fundamentos da construção poético-erótico-teológico na sua arte: o corpo como “epítome de conhecimento”,⁴³⁹ o corpo como o lugar da paixão. “E a paixão, na concepção adeliânica, conduz sempre à paixão de Cristo, revelada pelo sacrifício da carne. Este é um percurso que, na sua poética, não pode passar despercebido, pois é o ‘corpo humano de Deus’ que se quer, sobretudo, recriar”.⁴⁴⁰

Nesta sequência de arrazoados poéticos que desconstruem conceitos engessados da corporeidade e do gozo, encontra-se o poema *Gregoriano* (CD, p. 135):

O que há de mais sensual?
Os monges no cantochão.
Espalmo como só pode fazê-lo
uma flor toda aberta,
desperta a espumilha rosa
contra o melancólico e o cinza.
“Um dia veremos a Deus com nossa carne.”
Nem é o espírito quem sabe,

e aquelas que transgridem as fronteiras de gênero ou de sexualidade. Valho-me da reflexão de LOURO, 2004, p. 88, para chegar a esta interpretação na representação adeliânica do corpo, principalmente quando ela afirma: “A coerência e a continuidade supostas entre sexo-gênero-sexualidade servem para sustentar a normatização da vida dos indivíduos e das sociedades. A forma ‘normal’ de viver os gêneros aponta para a constituição da forma “normal” de família, a qual, por sua vez, se sustenta sobre a reprodução sexual e, conseqüentemente, sobre a heterossexualidade. É evidente o caráter político dessa premissa, na qual não há lugar para aqueles homens e mulheres que, de algum modo, perturbem a ordem ou dela escapem”.

⁴³⁷ Veja o que afirma GEBARA, 2000, p. 31: “Sabemos também que é o homem (masculino) que é considerado prioritária ou normativamente imagem de Deus e que a mulher só o é secundariamente, por sua alma, independentemente de sua feminilidade”. A autora LOURO, 2004, p. 75, ao descrever as marcas do corpo relacionando-as com as marcas de poder, afirma: “Ao longo dos tempos, os sujeitos vêm sendo indiciados, classificados, ordenados, hierarquizados e definidos pela aparência de seus corpos. A partir dos padrões e referências, das normas, valores e ideais da cultura. Então, os corpos são o que são na cultura. A cor da pele ou dos cabelos, o formato dos olhos, do nariz ou da boca; a presença da vagina ou do pênis, o tamanho das mãos, a redondeza das ancas e dos seios, são sempre, significados culturalmente e é assim que se tornam (ou não) marcas de raça, de gênero, de etnia, até mesmo de classe e nacionalidade”.

⁴³⁸ LOURO, 2004, p. 87.

⁴³⁹ DEIFELT, 2004, p. 17.

⁴⁴⁰ SOARES, 1999, p. 129.

é o corpo mesmo,
o ouvido,
o canal lacrimal,
o peito aprendendo:
respirar é difícil.

Adélia Prado busca na liturgia católica inspiração poética: “o canto gregoriano dos monges aí comparece como o que há de mais sensual, o que desperta prazer, o que transborda em diferentes partes do corpo”.⁴⁴¹ É um paradoxo, representado no poema: “Os monges no cantochão” – supostamente homens celibatários, mas que sua performance nos cânticos e no estilo evocam uma representação no olhar pradiano: representa o corpo, a sexualidade da mulher, como “uma flor aberta” que se desperta para o prazer, o gozo, e conclui que é no espasmo, no sentir do corpo, que ocorre a percepção de Deus: “abre-se o corpo da mulher para o gozo da “carne”, pois é com ela que “veremos a Deus”.⁴⁴²

Nessa perspectiva, Prado descreve a estética visual dos monges no cantochão e evoca metáforas distantes de homens celibatários que cantam cânticos gregorianos. Do ponto de vista de Octavio Paz: “poesia e erotismo nascem dos sentidos, mas não terminam neles. Ao se soltarem, inventam configurações imaginárias – poemas e cerimônias”.⁴⁴³ Neste sentido, “a ressingularização da experiência religiosa, restituindo-lhe o caráter erótico, leva a novas maneiras de valorização da religião e do erotismo”.⁴⁴⁴

O poema seguinte, a ser analisado, é *O modo poético* (BAG, p. 79), abaixo transcrito:

Quando se passam alguns dias
e o vento balança as placas numeradas
na cabeceira das covas e bate
um calor amarelo sobre inscrições e lápides,
e quando se olha os retratos e se consegue
dizer com límpida voz: ele gostava deste terno branco
e quando se entra na fila das viúvas,
batendo papo e cabo de sombrinha,
é que a poeira misericordiosa recobriu coisa e dor,
deu o retoque final.
Pode-se compreender de novo
que esteve tudo certo, o tempo todo
e dizer sem soberba ou horror:
é em sexo, morte e Deus
que eu penso invariavelmente todo dia.
É na presença d’Ele que eu me dispo
e muito mais, d’Ele que não é pudico
e não se ofende com as posições do amor.
Quando tudo se recompõe,

⁴⁴¹ SOARES, 1999, p. 86.

⁴⁴² SOARES, 1999, p. 87.

⁴⁴³ PAZ, 2001, p. 14.

⁴⁴⁴ SOARES, 1999, p. 87.

é saltitantes que nós vamos
cuidar de horta e gaiola.
A mala, a cuia, o chapéu
enchem nosso coração
como uns amados brinquedos reencontrados.
Muito maior que a morte é a vida.

Trata-se de um poema de contrapontos: morte e sexualidade. A associação do sexo, da morte e de Deus dá o tom do que a autora evoca: Deus apreendido como entidade que consente e é co-participante na sensualidade e no ato do amor, como sexo superando a morte e resgatando a vida. Há, porém, algo de sutil na construção do poema, que é a forma de inserir e falar do prazer. Como se o intróito do poema inaugurado pela transcrição de um ambiente de cemitério e de viúvas de certo modo definisse o segredo, que posteriormente a autora explicita e que, segundo Jorge Pinheiro Santos,

por razões que não meramente convencionais, o prazer, principalmente o dos corpos, é definido pelo segredo. Não pode ser público. Tal experiência prazerosa situa-se fora da vida de todos os dias. No conjunto da nossa experiência, permanece separada da comunicação que fazemos das nossas emoções. Trata-se de tabu. Evidentemente que nada é completamente tabu, há sempre transgressões. Mas o tabu intervém para que se possa dizer que o prazer, sendo intensa emoção, na medida em que a nossa existência está presente em nós sob a forma de linguagem, existe como se não existisse.⁴⁴⁵

Adélia Prado não esconde o que pensa: sexo, morte, Deus. No próprio poema ela se vê no olhar de Deus, não num olhar de censura, mas de cumplicidade; portanto, o que poderia ser considerado fetiche ou tabu fica explicitado e fundamentado numa compreensão de Deus que “não é de desaprovação do amor carnal, nem moralista, mas consente no erotismo de posições amorosas. Sexo e Deus não se excluem. Há sutil convivência. Deus mesmo é inspiração e tentação neste jogo místico-erótico em que o corpo é bênção”.⁴⁴⁶ Segundo Douglas Rodrigues da Conceição: “Ao falar em sexo, morte e Deus, a mulher Adélia Prado nos remete ao centro da sua experiência religiosa. [...] A finitude, aqui representada pela morte, e o desejo, representado por meio do corpo, tornam-se elementos complementares e quase indissociáveis entre si no espaço poético de Adélia Prado.”⁴⁴⁷ Os três elementos: sexo, morte e Deus são permanentes na construção literária adeliã e devem ser assim compreendidos:

⁴⁴⁵ SANTOS, Jorge Pinheiro. **Prazer e Religião: Adélia e Bataille num diálogo pertinente**. Revista Correlatio 03. Metodista. Portal de Publicações Científicas. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio03/>>. Acesso em: 10 jul. 2008, p. 3.

⁴⁴⁶ PORTELLA, 2003. p. 102.

⁴⁴⁷ CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues de. “Religião e erotismo na poesia de Adélia Prado”. Disponível no site: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/D/Douglas_Rodrigues_da_Conceicao_32.pdf> Acesso em jul., 2010, p. 1.

O erótico na poesia de Adélia Prado resgata o sentido original de Eros – pulsões de vida – uma das duas vertentes a partir das quais as paixões se originam, a outra sendo as pulsões de morte – Tánatos. As pulsões de vida são as da defesa da sobrevivência do indivíduo. As pulsões eróticas juntam-se a essas de tal maneira que as funções vitais vão sendo carregadas de erotismo, a ponto de a psicanálise denominar de Eros o conjunto das pulsões de vida. Eros é o símbolo da vida, do desejo, princípio da ação. Ao falarmos do erótico na poesia de Adélia não podemos entendê-lo como uma restrição sexual. O erótico abrange todas as paixões, todas as formas de relacionamento com o mundo, desde o processo de criação artística, passando pelas relações com as pessoas e coisas, até atingir a relação com Deus: o literário, o real e a religiosidade estão contaminados pela energia erótica.⁴⁴⁸

No poema *Deus não rejeita a obra de suas mãos* (PE, p. 27), as referências do erótico e do religioso poderão ficar mais esclarecidas, até porque abordará ironicamente a temática do batismo⁴⁴⁹, e este é um tema importante para a teologia e tradição doutrinária e litúrgica das igrejas cristãs:

É inútil o batismo para o corpo
O esforço da doutrina para ungir-nos,
Não coma, não beba, mantenha os quadris imóveis,
Porque estes não são pecados do corpo.
A alma, sim, a ela batizai, crismai
Escrevei para ela a imitação de Cristo.
O corpo não tem desvãos,
Só inocência e beleza,
Tanta que Deus imita
E quer casar com sua igreja
E declara que os peitos da sua amada
São como filhotes gêmeos de gazela
É inútil o batismo para o corpo.
O que tem suas leis as cumprirá.
Os olhos verão a Deus.

O poema inicia e termina afirmando a inutilidade do batismo para o corpo numa combinação de metáforas para ilustrá-lo: comer, beber, mover dos quadris. Duas perguntas

⁴⁴⁸ OLIVIERI, 1994, p. 158.

⁴⁴⁹ Veja o que há no Dicionário Enciclopédico Bíblico, BORN, 1997, p. 164, sobre o batismo: “Em todo o Novo Testamento, o batismo é considerado como rito de iniciação, necessário para pertencer a Cristo, ao Reino de Deus, à comunidade dos fiéis. É frequente a fórmula ‘ser batizado para alguém’, ou ‘para o nome de’ alguém. No caso do batismo cristão esse ‘alguém’ são as três Pessoas Divinas ou Cristo”. Neste mesmo dicionário, encontra-se: “Em virtude do seu simbolismo o batismo significa uma purificação interna, moral, operada pela obra da força salvífica de Cristo”. E ainda BORN, 1977, p. 165, acrescenta: “Como na Sagrada Escritura vida e morte estão em relação com a ordem moral, o efeito do batismo pode ser apresentado também como vivificação. É pela recepção desse sacramento que o homem, crendo na força redentora da morte e ressurreição de Cristo, e pela sua união com Ele, passa da morte para a vida”. De acordo com o Miniaurélio, HOLANDA, 2008, p. 170, batismo significa: “Sacramento da Igreja Católica, na qual a ablução, a imersão ou a simples aspersão com água, significa purificação”. Segundo OLIVIERI, 1994, p. 286: “O batismo está associado à morte e ressurreição do Cristo que simboliza a possibilidade de salvação, de remissão de pecados. O batismo efetua uma união entre a criatura e o Cristo, de tal ordem, que há, para a criatura, morte no tocante ao pecado e renascer para uma nova vida. Aceitar a fé cristã através do batismo equivale a aceitar um processo de mudança para uma vida nova”.

são necessárias para a compreensão do enunciado: de que batismo se trata? De que corpo se está falando? De acordo com Marga Ströher:

A noção de corpo que herdamos foi construída a partir de concepções binárias de separação da vida em esferas dualistas e contrapostas: alma/corpo, espírito/matéria, corpo/mente, cabeça/corpo. Associados ao corpo, outras composições excludentes e reducionistas demarcaram a visão antropológica ocidental: masculino-feminino, branco-negro, graça-pecado, cultura-natureza, público-privado, produção-reprodução, heterossexualidade-homossexualidade, teoria-prática. Nessa concepção, o interesse é pelo corpo que se tem e pelo que o corpo contém. O ser corpo é secundário, importa é salvar a alma.⁴⁵⁰

O poema é envolvente, tem um elemento bem-humorado, busca o tom do bom senso, caminha com uma definição de batismo carregada de metáforas delicadas e fortes. Expressões como: “não mova os quadris” define perspicazmente a sensualidade feminina na cultura ocidental, bem apreendida e classificada como pecado: sensualidade, sexualidade igual a pecado, que Adélia Prado afirma: “estes não são pecados do corpo”, bem combinados com o “não comer e não beber”.

A metáfora bíblica extraída de *Cânticos dos Cânticos* – “declara que os peitos da sua amada/ são como filhotes gêmeos de gazela”⁴⁵¹ – revela o desejo de Deus e o lugar de Cristo, inocentando o corpo do pecado, dando significado ímpar ao poema. Se batismo é purificação, não será a deserotização do corpo que dará a ele esta condição. Ao contrário, o poema inocenta o corpo, seu sentir, seu mover. Essa intenção é situada intertextualmente, ao fazer alusão a um dos textos bíblicos que explicitamente lida com a eroticidade/sexualidade. Para fazer isso, a autora recorta um versículo que descreve o que, na cultura ocidental, tem como símbolo erótico feminino bem definido: os seios – “peitos da sua amada”. Ao reescrever o estrato bíblico, Adélia dá a ele um aspecto popular muito pitoresco: “peitos da amada”, cuja intencionalidade é a definição do corpo de mulher e corpo sexuado. Em síntese, ela põe em dúvida as tradições teológicas com suas definições de pureza/impureza, sagrado/profano, alma/corpo, recriando o sentido do batismo. Por isso, afirma: “A alma, sim, a ela batizai, crismai/ Escrevei para ela a imitação de Cristo”. Noutras palavras: purifica a alma, a ela testifica a fé, imitando a Cristo que elegeu um corpo para revelar-se Deus.

⁴⁵⁰ STRÖHER, Marga S.. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs – uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais.” In: STRÖHER, Marga J. ; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (orgs.). **A flor da pele** – ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 105-136 à p. 107.

⁴⁵¹ Veja como está na **Bíblia Sagrada**, Traduzida por João Ferreira de Almeida, Revista e atualizada no Brasil. 2ª. ed., Sociedade Bíblica do Brasil, 1993, p. 466: Cântico dos Cânticos, 4, 5: “Os teus dois seios são como duas crias, gêmeas de gazela, que se apascentam entre os lírios”.

O último poema, para encerrar este bloco, será *A Terceira Via* (PE, p. 67). O personagem Jonathan que aparece neste poema, na realidade, se repete em outros da mesma obra, ocupando um bloco e mais o poema de conclusão.⁴⁵² Vejamos:

Jonathan me traiu com uma mulher
que não sofreu por ele
um terço do que eu sofri;
uma mulher turista espairecendo da Europa.
Jonathan é bastante tolo.
Estou sem saber se me mudo para alguém mais ladino,
se espero Jonathan crescer.
Sem descascar-me, sem gastar tostão,
o moço oferece-me pensamentos diários
irresistível margem de perigos:
posso ficar tísica,
posso engordar,
posso entender de física,
posso jejuar
produzindo sua imagem na hora mais quente do dia.
Ismália me diz: “Deus é um tijolo,
está aqui no nariz do meu cachorro.
Eu sou puro pecado”.
E imediatamente come docinho de aletria
com descansada certeza:
“Irei salvar-me porque Deus me ama”.
Não tenho o peito de Ismália
pra chegar perto de Deus.
Por isso fico ganindo
e chego perto dos homens,
cheiro a camisa de Pedro,
o travo ingrato de Jonathan.
Todos viram que minha boca secou
quando disse muito prazer e desfaleci na cadeira.
O amor me envergonha.
Da geração da cachaça,
do é ou não é,
do ou casa ou vai pro convento,
não posso ser gay e dizer: depende,
vou ver, vou tratar do seu caso.
Comigo é na pândega
ou na santidade mais rigorosa.
Eu não servia para ter nascido,
para comer com boca, andar com pés
e ter dentro de mim oito metros de tripas
desejando a filigrana da tua íris
cuja cor não digo para não estragar tudo

⁴⁵² Veja o que afirma HOHLFELDT, 2000, p. 88, “Jonathan é um nome hebraico – *Y-honathan* – e significa dádiva de Jeová ou de Deus. Em português, traduz-se enquanto Jônatas. Originalmente grafado com o Y – *yod*, letra que significa reinício, possui três claras referências bíblicas: a) trata-se de um neto de Moisés, também conhecido como Manasses; b) é o filho mais corajoso do rei Saul; c) é um dos Macabeus, aquele que reconquistou para Israel a sua liberdade política e religiosa em face dos povos que o rodeavam, através de longas guerras e de uma inteligente diplomacia de alianças políticas. Observe-se que, nas três acepções, permanece a ideia de um guerreiro, o que, combinado com o conceito de reinício, permite-nos compreender a metáfora que a personagem encerra: é também com o Y que se escreve o nome de Jesus no original, de sorte que se pode imaginar a identificação entre este Jonathan e Jesus, não apenas no que toca ao papel de construtor do reino de Deus quanto pelo amor paixão que a escritora lhe dedica”.

e novamente ficar coberta de ridículo.
Sei agora, a duras penas,
porque os santos levitam.
Sem o corpo a alma de um homem não goza.
Por isto Cristo sofreu no corpo a sua paixão,
adoro Cristo na Cruz.
Meu desejo é atômico,
minha unha é como meu sexo.
Meu pé te deseja, meu nariz.
Meu espírito – que é o alento de Deus em mim – te deseja
fazer não sei o que com você.
Não é beijar, nem abraçar, muito menos casar
e ter um monte de filhos.
Quero você na minha frente, estático
– Francisco e o Serafím, abrasados – ,
e eu para todo o sempre
olhando, olhando, olhando.

É um poema que se inicia narrando um episódio de traição entre o sujeito enunciativo e o personagem Jonathan. Essa cena evoca ciúmes, mas também define a paixão como desenfreada, sofrida, marcada pelo imaginário erótico: “o moço oferece-me pensamentos diários/ irresistível margem de perigos”.⁴⁵³ É neste contexto que emerge a crítica à rigidez da moral condicionada pela cultura patriarcal, especificamente nas relações sexuais: O amor me envergonha. Da geração da cachaça,/ do é ou não é, do ou casa ou vai pro convento,/ não posso ser gay e dizer: depende,/ vou ver, vou tratar do seu caso. No protesto a estes limites, o poema reivindica o direito ao gozo, ao prazer do corpo, porque “sem o corpo a alma não goza”.

À sua maneira poética, Adélia Prado parece repetir o que, no seu modo teológico, já dissera Saint Bernard ao reconhecer como especificidade do humano o caráter naturalmente carnal das suas afeições e, por conseguinte, a dependência que o amor espiritual tem do amor carnal. Assim, a devoção do corpo de Cristo torna-se, para Bernard, um meio de dignificar o corpo e de renunciar à concupiscência, buscando atingir o amor purificado. Adélia retoma o motivo da adoração do Cristo, cuja imagem já traz em si a ambiguidade entre pólos do corpo e do espírito, do humano e do divino. Para os místicos, trata-se de substituir o amor carnal pelo amor de Cristo. Na poesia de Adélia, a expressão do amor a Cristo é a afirmação do pólo da materialidade, a assunção plena de todas as expressões do corpo. [...] Adélia eleva o prazer carnal ao plano do espiritual, unindo as dimensões do profano e do sagrado.⁴⁵⁴

O tom inicial do poema, que implementa um protesto contra a traição do homem, objeto da paixão do sujeito enunciativo, soa como uma reclamação, mas que adquire um tom crítico à sociedade que regula, normatiza as relações afetivo-sexuais. As relações de gênero

⁴⁵³ De acordo com Octavio Paz, “o erotismo é imaginário: é um disparo da imaginação frente ao mundo exterior. O que é disparado é o próprio homem, ao alcance da sua imagem, ao alcance de si próprio”. PAZ, 1999, p. 34.

⁴⁵⁴ OLIVIERI, 1994, p. 302.

aparecem descritas como parte do processo que constrói noções culturais do masculino e feminino, incluindo a possibilidade das alternativas culturais subjetivas de gênero, com menção à identidade homoerótica, como pauta de condutas possíveis.⁴⁵⁵

Adélia Prado, neste poema, também descortina uma temática polêmica. As imagens poéticas retratam os modelos culturais marcados pela hegemonia fálico-patriarcal de gênero: infidelidade masculina, angústia, descontentamento, passividade feminina. Tratados na perspectiva teológica, há de considerar que a mesma tenha sido um “grande discurso teórico sobre heteronormatividade, que rege as relações sexuais em casa ou nas esferas públicas da vida”.⁴⁵⁶ No seu modo poético, o que faz Adélia Prado é desconstruir estas imagens, recriando as possibilidades nas relações de vínculo amoroso, questionando a servidão feminina.

Na elaboração poética de Adélia Prado há uma possibilidade hermenêutica de reler a sacralidade desde a sexualidade. A sexualidade é a metáfora da concretude da vida – que por outro lado indica também a transcendência. Os ingredientes da provocação e da transgressão combinados dão ao tema um novo sentido. Segundo Goimar, “a criação de Jonathan foi uma forma encontrada pela autora para revestir o divino com uma possibilidade – mesmo que imaginária – de corpo, de imagem e de uma existência quase palpável, a ponto de justificar uma entrega não só espiritual, mas também física, ainda que viabilizada apenas na fantasia”.⁴⁵⁷

2.6 Revisitando o quadro teórico

As abordagens epistemológica e metodológica da perspectiva de gênero, a partir dos textos – poesia e prosa – de Adélia Prado, conduziram a uma reflexão crítica que questionou as razões pelas quais as diferenças sexuais, entre outras, se traduzem em desigualdade social, a partir de um tipo universalizado de homem e de mulher, como se suas características fossem inerentes, naturalizando, assim, as desigualdades socioculturais.

Adélia Prado sinaliza um caminho alternativo a partir do seu *fazer poético e prosaico*, combinando a eroticidade, a cotidianidade, e ressignificando o corpo e a fé por meio de metáforas poéticas, as quais apontam também para compreensões teológicas. A autora

⁴⁵⁵ MATOS, 2000, p. 41. A definição de MUSSKOPF, 2005, p. 187, sobre hermenêutica e corporeidade *queer* é valiosa para esclarecer: “Parte-se não somente da ideia de que o corpo é o *locus* fundante da experiência, mas também da compreensão de que na experiência de homens gays o corpo é definido socialmente a partir da sexualidade. Pessoas homossexuais não são uma minoria definida por nossa raça, nacionalidade ou categoria econômica. Nós somos um povo definido pelos nossos desejos”.

⁴⁵⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 188.

⁴⁵⁷ GOIMAR, 2003, p. 102.

“preocupa-se com o sentido transcendente que emana dos dados palpáveis do real, conjugando concretude e abstração”.⁴⁵⁸ Por estas razões, fazer o recorte na obra adeliana, neste capítulo, fez-se necessário, não como restrição, mas como condição, por se ter claro os limites desta pesquisa, em que se propõe o diálogo entre poesia e teologia feminista e *queer*.

A hermenêutica dos textos analisados na perspectiva feminista (de gênero, da corporeidade) revela o modo como “Adélia Prado agencia, poeticamente, a desestruturação da repressão sexual feminina, utilizando-se dos próprios elementos estruturadores dessa repressão”, como bem coloca Soares.⁴⁵⁹ Esta é a chave que possibilitará, no quarto capítulo, construir-se, no contato entre Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid, o diálogo entre poesia e teologia, ambas indecentes, como se verá no terceiro capítulo.

Em síntese, Adélia Prado reinventa uma outra expressão de Deus nos seus poemas, combinando ambiguidade, liberdade e fluidez, sem mistérios, e desde a sua experiência como pessoa, mulher, sexuada, desejosa e crítica. Ela reescreve uma teologia configurada numa nova epistemologia, a partir de sua visão de vida e de suas projeções místicas, que relacionam a sexualidade, o corpo, com a experiência religiosa, mas despreocupada com a elaboração de uma teologia política. Sua preocupação é literária, poética, só que sua essência é religiosa, teológica, pautada no cotidiano e na existência.

⁴⁵⁸ OLIVIERI, 1994, p. 126.

⁴⁵⁹ SOARES, 1999, p. 142.

CAPÍTULO III: A TEOLOGIA E O MÉTODO – GÊNERO E SEXUALIDADE: UMA LEITURA DE MARCELLA ALTHAUS-REID

Neste capítulo, abordaremos a autora Marcella Althaus-Reid especificamente como teóloga e analisaremos os pontos mais relevantes de sua obra, do mesmo modo como foi feito no capítulo dois, com Adélia Prado. Temos por objetivo situar a teóloga Althaus-Reid, sua biografia e sua trajetória, posteriormente imergindo nos seus escritos, procurando destacar os aspectos fundamentais da sua teologia.

Althaus-Reid foi uma escolha para a articulação do diálogo entre a poética de Adélia Prado, a teologia e o erótico. Nesta perspectiva, a escolha da teóloga têm um sentido, porque revela o lugar da teologia que se quer abordar neste trabalho. Trata-se das configurações vinculadas à teologia feminista e *queer*, desenvolvidas por uma teóloga latino-americana que explorou em sua construção teológica aspectos relacionados às classes sociais, falando a partir das mulheres pobres da América Latina, combinando com a bi-sexualidade, que é abordada tanto a partir da análise crítica de gênero que denuncia a opressão, a violência e a exclusão, como dos aspectos libertadores, do protagonismo, da sensualidade, do gozo, da liberdade, que evocam o subversivo. Como ela mesma afirma, “na revelação dos amores loucos da Bíblia está subjacente a espiritualidade do povo de Deus”⁴⁶⁰; ou ainda, “Cristo nos deu um exemplo apaixonado de insaciável amante ilegal, defendendo as vidas marginais, fora da lei, mas sempre na graça”⁴⁶¹.

Marcella Althaus-Reid declara em uma entrevista que: “são as mulheres as que mais sofrem com os paradigmas sexuais da Igreja, quaisquer que sejam, como mulheres casadas, solteiras, hetero ou homossexuais etc.”⁴⁶², por isso sua teologia é feminista e *queer*. E explica, quando perguntada por que defende uma identidade *queer* que: “a teoria *queer* é ambígua, livre, fluida. É um gênero. Eu gosto dela porque me faz sentir reflexiva. [...] Os grupos *queer* mostram uma força de liberdade, pois eles não se deixam definir”⁴⁶³.

⁴⁶⁰ ALTHAUS-REID, Marcella María. Living la vida loca: Reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida. **Ribla**, Petrópolis, n. 57, v. 2, 2007, p. 80-85 à p. 85.

⁴⁶¹ ALTHAUS-REID, 2007. p. 85.

⁴⁶² SOUZA, Sandra Duarte de. Entrevista com Marcela Althaus-Reid. **Revista Mandrágora – Gênero, Religião e Modernidade**. São Paulo: Umesp, ano 9, n. 10, 2004, p. 90.

⁴⁶³ SOUZA, 2004. p. 90.

3.1 Marcella Althaus-Reid

Argentina, a teóloga Marcella Althaus-Reid nasceu na cidade de Rosário, no ano de 1952, e faleceu em 2009, precocemente, com 57 anos, na cidade de Edimburgo, na Escócia, onde foi professora de Teologia Contextual na Faculdade de Teologia / Universidade de Edimburgo, no auge da sua produção teológica. Morou em Buenos Aires, onde estudou Teologia, no ISEDET – Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos e teve sua formação acadêmica e prática como teóloga da libertação.⁴⁶⁴

Naquilo que escreveu, Althaus-Reid afirmou-se como latino-americana e pobre, no que fundamenta a construção de sua teologia:

Las experiencias vitales de las mujeres pobres de ciudad reflejan la dureza de la batalla por sobrevivir en las condiciones caóticas y peligrosas de la gran urbe. [...] Lo sé porque fui una de ellas, una pobre mujer de las calles de Buenos Aires, y soy suficientemente indecente para poder reflexionar con honradez teológica sobre cuestiones que afectan a la mujer, sobre la pugna económica, las imágenes de Dios y el fluir de los deseos sexuales.⁴⁶⁵

Essa teóloga descreve a sua juventude como um período de muito estudo e trabalho, o que era pouco corriqueiro para as mulheres da época. Althaus-Reid era estudante universitária e trabalhadora, nos anos setenta, em Buenos Aires.⁴⁶⁶ Em função de sua escolha, por não assumir o rol dado como natural para as mulheres desse tempo, em que reinava a ditadura militar na Argentina, era vista como subversiva, o que pode ser comprovado pela fala da própria autora: “Além disso era uma mulher indecente. Daquelas que quando o regime militar elogiava os valores familiares havia decidido não casar-se, [...] e amar a um gay”.⁴⁶⁷

Por diversas vezes, nos seus livros e artigos, se autodefine como teóloga *queer*. Afirma: “Eu sou uma teóloga torcida (*Queer*)”.⁴⁶⁸ Autodefinir-se *queer* é definir-se também

⁴⁶⁴ Biografia de Marcella Althaus-Reid, não há com abundância. Frequentemente, nas entrevistas ou mesmo nas notas que foram divulgadas após a sua morte, encontram-se os dados acima citados, do seu lugar de origem, onde estudou e trabalhou. Por exemplo o que está disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalle&id=542>. Acesso em: fev. 2010; ou, <<http://www.althaus-reid.com/>>. Acesso em: 10 fev. 2010. No livro **La Teología Indecente**, a própria autora menciona diversos dados autobiográficos que utilizarei neste item, a fim de definir quem é a autora, como por exemplo em: ALTHAUS-REID, Marcella. **La Teología Indecente** – Perversiones teológicas en sexo, género y política. Barcelona/Espanha: Bellaterra, 2005.

⁴⁶⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 16.

⁴⁶⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 44.

⁴⁶⁷ ALTHAUS-REID, 2005, p. 44.

⁴⁶⁸ ALTHAUS-REID, Marcella. Yo soy la desintegración. In: EGGERT, Edla (Org.) **[Re]leituras de Frida Kahlo – Por uma ética estética da diversidade machucada**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008, p. 96. A esta frase, ALTHAUS-REID, 2008, notas de rodapé, p. 99-100, acrescenta uma definição do que é *queer*: “*Queer* significa torcido, oblicuo, transgressivo. Fue originalmente en ingles (y aun es) una palabra de desprecio para

politicamente, ao que a própria Althaus-Reid acrescenta: “A Teologia Torcida compartilha certos elementos com as teologias da libertação e feministas mas vai além na sua suspeita hermenêutica e problematiza as construções teológicas ao serviço de interesse e poder; especialmente questiona a construção ideológica das identidades sexuais.” [tradução própria]⁴⁶⁹

No livro *La Teologia Indecente*,⁴⁷⁰ ela diz: “Eu mesma, como teóloga argentina da libertação que recebeu sua educação teológica nos difíceis momentos de luta da Igreja contra as ditaduras da década de 1970 [...]”.⁴⁷¹ Com essa frase, revela em que tempo teve a sua educação teológica: tempo de ditadura, repressão, mas também de resistência, de recriação da teologia aos moldes de princípios de resistência e de libertação. É nesse ponto que ela resgata a importância da descontinuidade e dos fragmentos para a inauguração do novo.⁴⁷² De acordo com André Musskopf, a importância de Althaus-Reid reside na “sua ligação íntima com a América Latina, tanto com relação à Teologia da Libertação e Feminista quanto às experiências não-heteronormativas no continente, e sua conexão com as teologias GLBT produzidas fora dele”.⁴⁷³

Para fundamentar e desenvolver toda essa discussão, trabalharemos, neste capítulo, com os seguintes textos de Althaus-Reid: *La Teologia Indecente – perversiones teológicas en sexo, género y política*⁴⁷⁴; *The Queer God*⁴⁷⁵; *From Feminist Theology to Indecent Theology*⁴⁷⁶; *The Sexual Theologian*⁴⁷⁷; *Liberation Theology and Sexuality*⁴⁷⁸; um artigo em português⁴⁷⁹ e dois

ridiculizar a gente no heterossexual . Específicamente, la Teología Queer presenta una fuerte sospecha sobre las construcciones ideológicas de identidades sexuales”.

⁴⁶⁹ ALTHAUS-REID, 2008, p. 96, cujo texto original é: “La Teología Torcida comparte ciertos elementos con las teologías liberacionistas y feministas pero va más allá en su sospecha hermenéutica y problematiza las construcciones teológicas al servicio de intereses y poder, y especialmente cuestiona la construcción ideológica de las identidades sexuales”

⁴⁷⁰ ALTHAUS-REID, 2005.

⁴⁷¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 15.

⁴⁷² Confirma ALTHAUS-REID, 2005, p. 15, que será retomado mais adiante, na discussão do círculo hermenêutico da sexualidade.

⁴⁷³ MUSSKOPF, 2008, p. 203.

⁴⁷⁴ ALTHAUS-REID, 2005.

⁴⁷⁵ ALTHAUS-REID, Marcella. *The Queer God*. Canadá: Routledge, 2003.

⁴⁷⁶ ALTHAUS-REID, Marcella. *From Feminist Theology to Indecent Theology – Readings on Poverty, Sexual Identity and God*. Londres: SCM, 2004.

⁴⁷⁷ ALTHAUS-REID, Marcella. *The Sexual Theologian – Essays on Sex, God and Politics*. London : T & T Clark International, 2004.

⁴⁷⁸ ALTHAUS-REID, Marcella. *Liberation Theology and Sexuality*. Burlington/USA: Ashgate, 2006.

⁴⁷⁹ ALTHAUS-REID, Marcella. O direito a não ser direita (el derecho a no ser derecha): sobre teologia, Igreja e pornografia. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis: Vozes, n. 298, maio 2002. p. 95(671)-104(680).

em espanhol.⁴⁸⁰ Como pode-se observar, a maior parte da obra da autora está em inglês ou espanhol.⁴⁸¹ De acordo com André Musskopf,

[...] a construção teológica desenvolvida por Marcella Althaus-Reid [...] se configura como uma das principais formas de sua articulação, sendo referência e parceira de diálogo para teólogos e teólogas nos Estados Unidos e Europa e, muito recentemente, conquistando espaço no meio teológico latino-americano.

Lamentavelmente, sua morte prematura impediu o avanço destas reflexões teológicas, que tem servido para aquisição de outra referência teórica no campo da teologia, por conta da sua contribuição crítica e da sua inovação com o método hermenêutico da suspeita sexual. Para Jung Mo Sung: “[...] sua morte é uma grande perda para aquelas e aqueles que buscam na teologia uma forma de ver e compreender criticamente a nossa realidade social e pessoal”.⁴⁸² Nesse sentido, analisar a obra que Althaus-Reid nos deixou é inserir-se numa trajetória subversiva, crítica, criativa e inovadora. Além disso, é uma forma de seguir o seu legado. Segundo Ivan Petrella:

O legado teológico mais importante de Marcella é a incorporação de novos paradigmas analíticos para a Teologia da Libertação. Marcella é realmente a primeira teóloga da libertação latino-americana a incorporar os elementos não só da Teologia Feminista, que já existia, mas também o tema do que em inglês se chamaria de “*queer theory*” e teorias de bissexualidade. Então, Marcella, com isso, basicamente faz com que a Teologia da Libertação possa abranger campos completamente novos que antes nem sequer haviam sido, não apenas tocados, mas também considerados como campos da Teologia da Libertação.⁴⁸³

Althaus-Reid enfatizou “a noção de que as definições teológicas do corpo e das práticas sexuais, explícitas ou não, incluindo suas possibilidades e limitações, são materiais constituintes e definidores da realidade e da sua conexão com a vida em geral”.⁴⁸⁴ Com isso,

⁴⁸⁰ Ambos publicados no Brasil, em espanhol. São: ALTHAUS-REID, Marcella. De la teología de la liberación feminista a la Teología Torcida. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla e MUSSKOPF, André S. (orgs.) **A graça do mundo transforma Deus** – Diálogos latino-américas com a IX Assembléia do CMI. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006a, p. 64-69; e o já citado: ALTHAUS-REID, Marcella, 2008, p. 94-100.

⁴⁸¹ Considerando esta peculiaridade da obra de Althaus-Reid, publicada em inglês e espanhol, faço neste capítulo a opção por manter as citações em espanhol no texto principal (mantendo a língua original) e quando fizer citações do inglês, farei a tradução no texto principal, inserindo o texto original no rodapé. Faço essa opção metodológica para fluência da leitura, sem desrespeitar as normas acadêmicas.

⁴⁸² MO SUNG, Jung. Teologia Indecente em luto. 28/02/2009. Disponível em: <<http://www.sidneyrezende.com/noticia/31535+teologia+indecente+em+luto>>. Acesso em: 10 fev. 2010.

⁴⁸³ PETRELLA, Ivan. “Depois de Marcella Althaus-Reid a Teologia da Libertação não pode continuar a mesma. **Entrevista especial** a IHU – Instituto Humanitas Unisinos. 7/03/2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/uploads/.../edicoes/1184011618.73word.doc>>. Acesso em: 10 abr. 2010.

⁴⁸⁴ CARVALHAES, Cláudio. **O pobre não tem sexo**. A ausência dos discursos de sexualidade na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. Disponível em: <<http://www.claudiocarvalhaes.com/pt-br/articles-pt-br/o-pobre-nao-tem-sexo/?lang=pt-br>>. Acesso em: 10 abr. 2010.

essa teóloga inaugura o que foi nomeado como Teologia Indecente. “Para ela, decente era o senso comum⁴⁸⁵, aquilo que a ideologia dominante considera como normal”.⁴⁸⁶ Sua proposta, com o método desenvolvido na Teologia Indecente foi a de “revelar essas ideologias e promover uma ruptura com o senso comum”.⁴⁸⁷ Ela afirmava que “se o decente é aquilo que as ditaduras definem como tal – sejam elas políticas, como a que sofreu Argentina, ou religiosas – então, ela preferia ser o oposto, “ser indecente, graças a Deus” [...]”.⁴⁸⁸

3.2 O círculo hermenêutico de suspeita sexual

Althaus-Reid aplicou em toda a sua obra o método que ela nomeou como círculo da hermenêutica da suspeita sexual. O que vem a ser esse método? Essa é a pergunta inicial. Trata-se de um método interpretativo, no qual aplica “a linguagem sexual através de metáforas”,⁴⁸⁹ criando “epistemologicamente um outro jeito de pensar teologicamente”,⁴⁹⁰ a partir da leitura da Bíblia e reinterpretação dos textos bíblicos, da análise da teologia cristã de modo geral, seja teologia da libertação ou teologias anteriores e contemporâneas da tradição cristã, ou sejam doutrinas e dogmas presentes no cristianismo.

A proposta de Althaus-Reid insere-nos no universo da interpretação da teologia e da tradição cristã (textos e discursos), a partir da condição sexuada da espécie humana, encontrando uma linguagem que resgata a sexualidade como elemento interpretativo, que como afirma Gadamer “[...] é a realização da própria compreensão, que não se cumpre primeiramente só para aqueles em cujo benefício se interpreta, mas também para o próprio intérprete”.⁴⁹¹ Nisso, entende-se a constante posição de Althaus-Reid, que relaciona toda a sua argumentação teológica a partir da sua vivência como mulher latino-americana de origem pobre.

⁴⁸⁵ Veja o que afirma DEMO, Pedro. Metodologia científica em Ciências Sociais. São Paulo, Atlas, 1985, p. 30-31: “Senso comum é o conhecimento acrítico, imediatista, crédulo e sem sofisticação. Não problematiza a relação sujeito e objeto. Acredita no que vê e assume informações de terceiros sem as criticar”.

⁴⁸⁶ **Entrevista especial com Ivan Petrella a IHU** – Instituto Humanitas Unisinos. 7/03/2009. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=93&task=detalhe&id=20442>. Acesso em: 10 abr. 2010, p. 1.

⁴⁸⁷ Entrevista especial, 2009, p. 1.

⁴⁸⁸ Entrevista especial, 2009, p. 1.

⁴⁸⁹ MUSSKOPF, 2008, p. 203.

⁴⁹⁰ MUSSKOPF, 2008, p. 204.

⁴⁹¹ GADAMER, 1999, p. 579 – Veja ainda o que afirma Gadamer, 1999, p. 579 sobre o mesmo assunto: “Compreender um texto significa sempre aplicá-lo a nós próprios, e saber que, embora se tenha de compreendê-lo em cada caso de uma maneira diferente, continua sendo o mesmo texto que, a cada vez, se nos apresenta de modo diferente”.

Quando Althaus-Reid propõe o círculo da hermenêutica sexual, não está objetivando a estrita relação circular entre as partes e o todo, fixando um único modo de compreender e de interpretar,⁴⁹² mas sim a movimentação do intérprete diante da tradição cristã bíblica e teológica, em que se encontram os elementos para a sua pré-compreensão. “A compreensão mostra-se, assim, como um evento que se dá na história, que oferece elementos para a sua pré-compreensão”⁴⁹³ e que projeta-se para a inovação hermenêutica. Althaus-Reid assim afirma:

Tem sido meu interesse refletir sobre o fato de que toda teologia é sempre uma teologia sexual: baseada num entendimento dualista do mundo e das relações humanas e com o meio ambiente; hierarquizada, e especialmente organizada economicamente ao redor de uma economia heterossexual.” [tradução própria]⁴⁹⁴

Por sua vez, Nelson, citado por Musskopf, declara que

Teologia sexual [...] é mais do que uma teologia sobre sexualidade. É uma forma de tomar a experiência sexual/corporal seriamente em conversa com e na remodelagem de nossas percepções e categorias teológicas [...] mover não somente da teologia para a sexualidade, mas, ao mesmo tempo, mover de nossa sexualidade para teologia. Ela nos convida a escutar, a fala do próprio corpo, a pensar teologicamente com e através de nossos corpos.⁴⁹⁵

Neste método, observa-se a utilização de estratégia descentralizadora ou desconstrutiva que escapa das proposições sociais e políticas programáticas positivas, reinterpretando-as, procurando contestar os conhecimentos e as hierarquias sociais dominantes.⁴⁹⁶ A esse pensamento de Seidman, Althaus-Reid acrescenta: “Pero nosotras no podemos aceptar que Dios tenga limites ideológicos, ni que el cristianismo tenga pilares tan poco sólidos en que sostenerse. Este es el desafío de las teologías sexuales”.⁴⁹⁷

Esse método, do círculo da hermenêutica da suspeita sexual, aponta para um outro modo que difere das teologias sistemáticas. Trata-se de sexualizar “uma teologia

⁴⁹² Veja o que afirma GADAMER, 1999, p. 581, “compreender e interpretar estão imbricados de modo indissolúvel”.

⁴⁹³ ZANINI, Rita Dostal. *Hermenêutica filosófica e hermenêutica jurídica – Uma aproximação a partir de Hans-Georg Gadamer*. Dissertação Pós-Graduação em Direito. Porto Alegre: PUC/RS, 2006, p. 13.

⁴⁹⁴ ALTHAUS-REID, 2006a, p. 66-67, cuja versão original é: “Há sido mi interés en reflexionar en el hecho de que toda teología es siempre una teología sexual: basada en un entendimiento dualista del mundo y de las relaciones humanas y con el medio ambiente; jerarquizada, y especialmente organizada económicamente alrededor de una economía heterossexual.”

⁴⁹⁵ NELSON, J.B. On doing body theology. In: STUART, E.; WEBSTER, A.; LAUGHLIN, G. (eds.). **Theology & Sexuality**. Londres, n. 2, p. 38-60, mar./1995, citado por MUSSKOPF, 2005a, p. 190.

⁴⁹⁶ SEIDMAN, Steven. Deconstructing *Queer* Theory or the Under-Theorization of the Social and the Ethical. In: NICHOLSON, Linda; SEIDMAN, Stever (orgs.). **Social Postmodernism**. Beyond identity politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 116-141. à p. 125.

⁴⁹⁷ ALTHAUS-REID, 2006a, p. 67.

dessexualizada, cujo pressuposto fundador é de que toda teologia é, consciente ou inconscientemente, uma práxis sexual, organizando economicamente as relações amorosas”.⁴⁹⁸ O novo paradigma teórico que propõe Althaus-Reid afirma que a

Teologia indecente não é senão a que questiona e desnuda as capas múltiplas de opressão míticas na América Latina, uma teologia que toma como ponto de partida a encruzilhada da teologia da libertação e o pensamento *queer*, nela é refletida a opressão econômica e teológica com paixão e imprudência. Uma teologia indecente questionará o campo latinoamericano tradicional da decência e a ordem que permeia e sustenta as múltiplas estruturas (eclesiológicas, teológicas, políticas e amatorias) da vida [...]. [tradução própria]⁴⁹⁹

A teoria *queer*, utilizada por Althaus-Reid e por ela nomeada Teologia Indecente, rompe com a ideologia heterossexual, que se estabelece como padrão universal para a sexualidade, predominante na história do cristianismo e da teologia.⁵⁰⁰ Para trabalhar com essa teoria, a autora informa que se faz necessário sair do armário de Deus e assumir um processo de *queerização* teológica.⁵⁰¹ Noutras palavras, significa perguntar-se sobre a experiência heterossexual que tem moldado a compreensão da teologia, perguntando-se sobre o papel do teólogo e da hermenêutica.⁵⁰² Segundo Althaus-Reid, tal método exige coragem e honestidade, além de engajamento crítico para com a teoria *queer*, o que implica ter pensamento não heterossexual e criticar a teologia heterossexual.⁵⁰³ Segundo Althaus-Reid:

O desafio é para todas. As mulheres (e os homens) heterossexuais têm que falar também qual é sua própria identidade, já que a ideologia heterossexual tem distorcido a realidade também das relações entre mulheres e homens. E isto é o paradoxal: a heterossexualidade da Teologia da Libertação é também um produto ideologizado, distorcido. [tradução própria]⁵⁰⁴

⁴⁹⁸ MUSSKOPF, 2008, p. 205.

⁴⁹⁹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 12, cuja versão original é: “Teología indecente no es sino la que cuestiona y desnuda las míticas capas de opresión múltiple en Latino-américa, una teología que tomando el punto de partida en la encrucijada de la teología de la liberación y el pensamiento *queer* se reflejará en opresión económica y teológica con pasión y imprudencia. Una teología indecente cuestionará el campo latino-americano tradicional de la decencia y el orden que impregna y sostiene las múltiples estructuras (eclesiológicas, teológicas, políticas e amatorias) de la vida [...]”

⁵⁰⁰ Veja a afirmação de ALTHAUS-REID, 2004, p. 2: “The Queer God is a book about this re-discovery of God outside the heterosexual ideology which has been prevalent in the history of Christianity and theology”.

⁵⁰¹ ALTHAUS-REID, 2004, p. 2: “In order to do that, it is necessary to facilitate the coming out of the closet of God by a process of theological queering”.

⁵⁰² ALTHAUS-REID, 2004, p. 2: “By theological queering, we mean the deliberate questioning of heterosexual experience and thinking which has shaped our understanding of theology, the role of the theologian and hermeneutics”.

⁵⁰³ ALTHAUS-REID, 2004, p. 2: “That process requires from us not only honesty and courage, but also a critical engagement with Queer theory, non-heterosexual and critical Heterosexual Theology”.

⁵⁰⁴ ALTHAUS-REID, 2006a, p. 68, cujo texto original é: “El desafío es para todas. Las mujeres (y los hombres) heterossexuales tienen que hallar también cuál es su propia identidad, ya que la ideología heterossexual ha distorsionado la realidad también de las relaciones entre mujeres y hombres. Y esto es lo paradójico: la heterossexualidad de la TL es también un producto ideologizado, distorsionad.”

Outro elemento importante nesta proposta metodológica é a leitura deconstrutiva⁵⁰⁵ das instituições tradicionais, hegemônicas, tais como o casamento heterossexual e o resgate das subversões contidas na espiritualidade popular, presente nas muitas culturas.⁵⁰⁶ Para se entender o que é o deconstrutivismo, baseamo-nos em Adriano Filho, que diz:

Deconstrutivismo é uma atitude frente ao fenômeno do significado. Ele não só quer problematizar as noções de texto e significado, mas também a tradição hermenêutica de consenso, diálogo, crescimento e fusão de horizontes da modernidade. Deconstrução quer dizer destruição e construção. Quer reconstruir o que foi proibido, tirado de lugar, rechaçado ou postergado. Deconstrução, assim, sempre parte do processo de compreensão, parte da ideia de que na confecção e interpretação dos textos, o poder, a ideologia e exclusão sempre têm um papel importante. Assim como ideologias, textos ou relatos podem estar fechados, esconder diferenças, ou excluir o que não é, aquilo que difere. O deconstrutivismo, portanto, está interessado na reabilitação ou recuperação do que o texto esconde ou exclui. Para recuperar o que o texto não quis dizer, para revelar o censurado, o deslocado ou excluído, é necessário revelar como o texto esconde, ver os mecanismos do texto que censuram, que excluem.⁵⁰⁷

A utilização deste método hermenêutico implica na revelação do rosto *queer* de Deus, capaz de conduzir a uma outra reflexão sobre o relacionamento com Deus e do surgimento de uma nova reflexão sobre a santidade no cristianismo.⁵⁰⁸ Por esta razão, Althaus-Reid afirma:

Mas uma Teologia Torcida não é somente um exercício negativo, que des-constrói e revela (como numa Revelação e numa rebeldia) a fragilidade de nosso nomear a Deus. Um nomear imperfeito, no meio de uma teologia que é uma caminhada que necessita seguir caminhando. A Teologia Torcida é também uma práxis criativa, que pode pensar a Deus, a Cristo e a igreja desde outras perspectivas criativas.⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Veja o que afirma NUNES, Maria José F. Rosado. Apresentação: Religião e Homossexualidade. **Revista Mandrágora**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano 5, n. 5, 1999, p. 5: “A reflexão ético-teológica nos apresenta pontos para desconstruir o entulho ideológico-religioso que pesa sobre a homossexualidade, assim como sobre a sexualidade, e oferece elementos para construir uma visão ética do mesmo, enfatizando valores cristãos fundamentais”.

⁵⁰⁶ ALTHAUS-REID, 2004, p. 2: “It also requires us to come clean about our experiences, which in some way or other always seem destined to fall outside the normative sexual ideology of theology. Further than this, it requires us to read a contramano (against the grain) issues of heterosexual institutions such as marriage and the subversiveness of popular spirituality in many non-Western cultures”.

⁵⁰⁷ ADRIANO FILHO, José. Exegese e interpretação bíblica contemporânea. **Revista Inclusividade** 3. Centro de Estudos Anglicanos. Disponível em: <http://www.centroestudosanglicanos.com.br/rev/3/exegese_interpretacao_adriano.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2010, p. 7.

⁵⁰⁸ ALTHAUS-REID, 2004, p. 3: “It is from there that not only do we rediscover the face of the Queer God, but also find our relationship with God challenged and see emerging new reflection on holiness and on Christianity”.

⁵⁰⁹ ALTHAUS-REID, 2006a, p. 68, cuja versão original é: “pero una Teología Torcida no es solamente un ejercicio negativo, que de-construye y revela (como en una Revelación y en una rebeldía) la fragilidad de nuestro nombrar a Dios. Un nombrar imperfecto, en medio de una teología que es una caminata que necesita seguir caminhando. La Teología Torcida es también una praxis creativa, que puede pensar a Dios, a Cristo y a la iglesia desde otras perspectivas creativas.”

Althaus-Reid “dissemina a resistência e a indecência contra a colonização contínua e irracional do sujeito à medida que convida a teologia a arriscar movimentos em torno das noções indefinidas e pervertidas das identidades e performances sexuais [...]”.⁵¹⁰ E afirma que, em teologia, “los actos indecentes nos exigen creatividad para ver lo no visto, pero tambien para denunciar lo que no funciona”.⁵¹¹ Nesta perspectiva, Carvalhaes avalia a teologia de Althaus-Reid registrada nas obras *Teologia Indecente* e *Deus Queer*. No primeiro livro, ele detecta que Althaus-Reid “continua seu projeto de disseminar outras formas de conceber Deus e as sexualidades, identidades e práticas humanas”.⁵¹² No segundo, Carvalhaes verifica que Althaus-Reid “traz mais histórias do povo latino-americano, especialmente dos povos indígenas, no intuito de desafiar as ‘suposições coloniais’ difusas”.⁵¹³ Com base em sua análise, Carvalhaes afirma ainda:

sua teologia assume noções de ambiguidade, intradutibilidade e não-representação. Esse não lugar da teologia cria um tipo de Deus um tanto estranho para as estruturas bem conhecidas do amor e do conhecimento da teologia tradicional. Esse Deus estranho, forasteiro e desconhecido a princípio, pode ser reconhecido em meio aos pobres e às pessoas que são intrinsecamente indecentes, um Deus radicalmente comunitário e cuja hospitalidade sem fronteiras é irresistível.⁵¹⁴

Segundo Carvalhaes, pese o fascínio que a proposta teológica de Althaus-Reid exerce sobre quem a lê, existem alguns limites que ele aponta:

1) Seu trabalho em *Teologia Indecente (Indecent Theology)* corre o risco de reduzir os limites do sujeito ao restrito reino das instâncias não-heterossexuais. Para ela, uma teologia indecente só é possível através da exposição de obscenidades não-heterossexuais: sadomasoquismo, exibicionismo e atos sexuais explícitos. Qualquer teologia medrosa que fuja dessa grade de experiências exóticas continua sendo teologia sistemática, e portanto nociva. 2) O “novo pobre” em seu sistema teológico é constituído apenas por gays, lésbicas, travestis e transexuais. Só estes é que são marginais e, por isso, são apropriadamente passíveis de serem indecentes, obscenos, desviados e perversos, requerimentos inegociáveis e centrais para uma teologia indecente. 3) A glorificação da pobreza pelos teólogos da libertação encontra reflexo na mesma glorificação das histórias sexualmente pervertidas dos pobres nos exemplos dados por Althaus-Reid. Ao enfatizar e centralizar os hábitos sexualmente pervertidos dos pobres acima do e contra o sexo normativo, ela corre o risco de inverter o binômio das sexualidades normativa/pervertida. Parece que a estrutura binária não é desfeita, apenas invertida. 4) Talvez por ser argentina, um país com população relativamente pequena de negros, falta-lhe uma análise mais aprofundada da questão racial em seu trabalho. Como brasileiro, devo dizer que a análise racial deveria estar no coração de qualquer teologia indecente.⁵¹⁵

⁵¹⁰ CARVALHAES, 2010, p. 28.

⁵¹¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 116.

⁵¹² CARVALHAES, 2010, p. 28.

⁵¹³ CARVALHAES, 2010, p. 28.

⁵¹⁴ CARVALHAES, 2010, p. 28.

⁵¹⁵ CARVALHAES, 2010, p. 29.

Os comentários de Carvalhaes são pertinentes, porque apontam também as fragilidades da proposta teológica de Althaus-Reid, sem desmerecê-la. Ao contrário, apenas retrata que há possibilidade para a evolução de sua proposta, principalmente porque ela questiona o “silêncio da teologia que reforçou a ideia da não existência de práticas sexuais entre os pobres além de ignorar a noção de que sexo é aspecto importante da existência humana [...]”.⁵¹⁶ Como ele mesmo afirma:

A vida do pobre em sua subjetividade, incongruência, vícios, interioridade e exterioridade misturados, esperanças, paixões, aventuras sexuais, provações financeiras e experiências em geral, acontece nesse solo instável da materialidade temerária mencionada anteriormente no uso feito por Althaus-Reid.⁵¹⁷

Aspecto relevante da teologia de Althaus-Reid, encontra-se no posicionamento político, crítico, assumindo a não neutralidade e uma posição responsável na cartografia divina do prazer e do desejo.⁵¹⁸ Althaus-Reid assegura que: “No solo que toda teologia es un acto sexual, por su vision del mundo, su metodologia y hasta por su temática (la narrativa Cristiana esta basada en los amores de Dios con Maria, un primer embarazo y un nacimiento)”.⁵¹⁹ Trata-se do elemento agregador ao método da Libertação, qual seja, a sexualidade, bem definida como a sexualidade do pobre, especificamente, da mulher pobre.⁵²⁰ Noutras palavras, “o corpo que sofre fome e sede também é um corpo que tem certa orientação sexual”.⁵²¹ Como afirma Musskopf,

essa formulação ajuda a colocar os critérios para uma hermenêutica do corpo ou corporeidade. O corpo não é apenas um meio do qual dispomos para produzir sentido. Em nossos corpos estão inscritas construções sociais, culturais, religiosas, ideológicas etc., e é através dele que damos sentido ou validação a determinadas práticas, crenças e costumes. Por isso, o corpo é o lugar hermenêutico por excelência para ler e apropriar os diversos códigos aos quais está exposto e, quem sabe, libertá-lo de construções opressoras e castradoras.⁵²²

⁵¹⁶ CARVALHAES, 2010, p. 30.

⁵¹⁷ CARVALHAES, 2010, p. 36.

⁵¹⁸ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 7: “As Indecent theologians we do not need to accept a claim to neutrality but maintain a responsible position in the divine cartography of pleasure and desire”.

⁵¹⁹ ALTHAUS-REID, 2006a, p. 67.

⁵²⁰ Veja o que afirma PETRELLA, 2009, p. 3: “a ideia chave de Marcella é como uma espécie de refinamento ou de pensar de maneira mais precisa todo o tema da corporalidade dentro da Teologia da Libertação. A Teologia da Libertação clássica, digamos, pré-Marcella, tem todo esse tema da pobreza, que obviamente está ligado ao corpo do pobre, que passa fome, que sofre de sede, que não tem um teto etc. Marcella agrega a isso algo que os teólogos da libertação não haviam pensado: o tema da sexualidade”.

⁵²¹ PETRELLA, 2009, p. 3.

⁵²² MUSSKOPF, 2005a, p. 191.

Marcella Althaus-Reid propõe uma teologia feminista e *queer* e explica, utilizando-se do método hermenêutico da suspeita sexual, cuja capacidade de subverter os códigos teológicos, religiosos a partir do resgate da imagem de Deus – desde os códigos sexuais, do pulsar da vida, dos desejos e da naturalidade do cotidiano – é condição da teologia indecente.

3.3 Metáforas Sexuais

Marcella Althaus-Reid possuía uma forma original de introduzir as temáticas nos livros e artigos que escreveu: utilizava-se de ilustrações, alegorias, que ela afirmava ser metáforas que introduziam o sentido do “círculo hermenêutico de suspeita sexual”.⁵²³ Estas metáforas, também entendidas como exemplos da vida real, no modo como aplicadas, deixavam de ser puramente referencial, transformando-se no fenômeno interpretativo ou inventivo⁵²⁴ da teologia, aproximando-se do que Paul Ricoeur considerou como verbo “metaforizar”⁵²⁵ e que ele mesmo definiu como “dom de gênio”.⁵²⁶

Das metáforas utilizadas por Althaus-Reid, algumas merecerão destaque – não por serem mais ou menos importantes, mas por representarem uma técnica, um método, que inaugura o pensamento da Teologia Indecente.

A introdução do livro *A Teologia Indecente*⁵²⁷ inicia-se com o título: *A fragrância da teologia da libertação das mulheres: aroma de sexo e limões nas ruas de Buenos Aires*.⁵²⁸ Com esse título, a autora sustenta um provocativo argumento sobre o lugar e o sujeito da teologia, com os recortes de gênero, étnico e de classe que se iniciam com uma metáfora:

Deve a mulher usar calcinhas ou não? Deve tirá-las, digamos, quando decide ir à igreja, como lembrança do mais íntimo da sua sexualidade na sua relação com Deus? Qual é a diferença se a mulher vende limões e, assim, se os vende a você na rua, sem a roupa interior? Mas qual é a diferença se assim se senta para escrever teologia? [tradução própria]⁵²⁹

⁵²³ Veja o que afirma MUSSKOPF, 2008, p. 203: “A linguagem sexual expressa através de metáforas, dos recônditos escuros e escusos de uma sexualidade livre faz corar a pessoa menos pudica num desfile de conceitos per/vertidos e obscenos que formam um círculo da hermenêutica de suspeita sexual”.

⁵²⁴ Recorro à argumentação de Vera Bastazin, aplicando as suas ideias à metodologia de Marcella Althaus-Reid. BASTAZIN, 2006, p. 24, afirma: “À medida que a ação do escritor ocorre em um tempo distinto do factual, seus limites tendem a definir-se ou a borrar-se de acordo com aquilo que não é mais puramente referencial, mas interpretativo e inventivo”.

⁵²⁵ RICOEUR, 2000, p. 41

⁵²⁶ RICOEUR, 2000, p. 41, afirmou: “[...] não se aprende a bem metaforizar; é dom de gênio [...]”.

⁵²⁷ ALTHAUS-REID, Marcella, 2005.

⁵²⁸ ALTHAUS-REID, Marcella, 2005, p. 11.

⁵²⁹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 11, cuja versão original é: “Debe la mujer llevar bragas en la calle o no? Debe quitárselas, digamos, cuando decide acudir a la iglesia, como recordatorio más íntimo de su sexualidad en

Com essas perguntas, a teóloga remete-nos a um lugar e a um sujeito – que bem podem ser entendidos no plural: lugares e sujeitos – situando-os. Trata-se das mulheres pobres, vendedoras de limões nas ruas de Buenos Aires, mas que bem podem ser evocadas como as mulheres do comércio informal das grandes cidades da América Latina. Vendedoras de limões, de sucos, de frutas, de artesanato, de água, de roupas, de bolsas; empreendedoras do comércio informal e que revelam o rosto e o corpo das trabalhadoras empobrecidas da América Latina. O rosto, o corpo, a cor, na sua maioria, são de mulheres indígenas e negras. Perguntar-se pelo uso da roupa interior é o ingrediente que faz a diferença, porque informa “epistemologicamente um outro jeito de pensar teologicamente”.⁵³⁰ É esse outro jeito de fazer teologia que a autora nomeia como Teologia Indecente.

A metáfora, na realidade, é uma provocação para estimular a reflexão acerca do lugar e do sujeito teológico, para evidenciar como a sexualidade foi ignorada, pela teologia da libertação, como explica Carvalhaes:

O sexo e o desejo sexual não estavam na grade da TdL ou no horizonte das histórias dos pobres contadas pelos teólogos da libertação. Assim, as histórias dos pobres eram sempre as histórias permitidas, histórias de carências material socioeconômica palpável fáceis de categorizar: histórias de opressão social, fome, desemprego e falta de moradia.⁵³¹

Althaus-Reid reafirma este princípio afirmando que:

O assunto das vendedoras de limões sem calcinhas não tem sido jamais tema teológico na América Latina, ainda que possa revelar-nos a totalidade das questões teológicas e sua história, por exemplo: uma crítica que abrange desde a conquista da América Latina até o militarismo e a teologia. [tradução própria]⁵³²

relación con Dios? Cuál es la diferencia si la mujer vende limones y, así, se los vende a usted en la calle, desprovista de ropa interior? Mas cuál es es la diferencia si así se sienta a escribir teología?”

⁵³⁰ MUSSKOPF, 2008, p. 204.

⁵³¹ CARVALHAES, 2010, p. 15.

⁵³² ALTHAUS-REID, 2005, p. 12, cuja versão original é: “El asunto de las vendedoras de limones desbragadas no há sido jamás tema teológico en Latino-américa, aunque pueda revelarnos la totalidad de las cuestiones teológicas y su historia, por ejemplo: una crítica que abarca desde la conquista de Latino-américa hasta el militarismo y la teología.” Mais adiante, no mesmo livro, ALTHAUS-REID, 2005, p. 43 afirmou: “[...] hemos de entender que la teología sistemática, a la sazón prevaleciente, era en extremo indiferenciada y monolítica, una especie de espejismo cultural que consideraba bárbarico todo discurso proveniente del Sur”.

As mulheres, vendedoras de limão nas ruas de Buenos Aires, representam o recorte de classe – mulheres pobres, trabalhadoras e sexuadas.⁵³³ Essa associação de imagens tem a finalidade de questionar a ausência do elemento sexual na Teologia da Libertação⁵³⁴, às teólogas latino-americanas e à sua produção, no que tange a dissociação entre o erótico e o teológico.⁵³⁵ Ao evidenciar o problema das mulheres latino-americanas pobres, vendedoras de limões, ou teólogas argentinas, podemos perceber que há em comum “séculos de opressão patriarcal nesta mistura na América Latina do clericalismo, militarismo e autoritarismo da decência, quer dizer, a organização dos espaços públicos e privados da sociedade no tocante ao sexo.”⁵³⁶ Como diz Althaus-Reid: “uma teologia de base materialista encontra nelas um ponto de partida para re-escrever a ideologia, a teologia e a sexualidade desde as margens da sociedade, da igreja e das teologias sistemáticas.”⁵³⁷

Essa mesma autora, no livro *From Feminist to Indecent Theology*,⁵³⁸ mostra que as teologias feministas foram as que trouxeram as críticas mais severas ao cristianismo, principalmente porque desestabilizaram os fundamentos patriarcais que sustentavam as teologias sistemáticas cristãs, rompendo com a base da ideologia patriarcal sobre Deus.⁵³⁹ O método das teologias feministas permitiram a irrupção de outros fundamentos teológicos, problematizando a política de representação religiosa androcêntrica que abrigava um conjunto simbólico, ideológico, pecaminoso.⁵⁴⁰ Althaus-Reid assegura que:

⁵³³ A calcinha é a peça íntima feminina, associada à proteção da genitália feminina, mas também relacionada a objeto de fetiche sexual. Althaus-Reid parte do princípio de que as vendedoras de limões nas ruas de Buenos Aires não usam calcinhas.

⁵³⁴ Segundo ALTHAUS-REID, 2005, p. 49, “No se hablaba de sexo, pero una sombra sexual cubre de dudas y ambivalencia muchos escritos triunfantes. No solo incluían ‘los pobres’ a las mujeres, también a lesbianas, gays, transexuales y bisexuales. La realidad de las viejas tradiciones de la pobreza de Latino-américa, como el incesto y el abuso de las muchachas en sus comunidades, eran ignoradas.” E acrescenta, *ibid*, p. 49: “Los pobres, como encualquier narración moralizante victoriana, eran retratados como tales, asexuados y merecidamente pobres”.

⁵³⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 12, quando afirma: “[...] La vendedora de limones de la calle puede ser capaz de sentir su sexo, cuyo almizcleño aroma acaso confunda con el de su cesta de limones, en una metáfora que aúna sexualidad y economía. Pero, la teóloga argentina puede ser diferente. Cabe que lleve puesta su ropa interior en el momento de la oración o cuando considere la salvación. Y puede que el olor de su sexo no se mezcle con cuestiones de teología y economía”.

⁵³⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 11-12, cuja versão original é: “siglos de opresión patriarcal en esta mixtura latino-americana de clericalismo, militarismo y autoritarismo de la decencia, es decir, la organización de los espacios públicos y privados de la sociedad en lo tocante al sexo.”

⁵³⁷ ALTHAUS-REID, 2005, p. 15, cuja versão original é: “Una teología de base materialista encuentra en ellas un punto de partida para reescribir la ideología, la teología y la sexualidad desde los márgenes de la sociedad, de la iglesia y de las teologías sistemáticas.”

⁵³⁸ ALTHAUS-REID, 2004.

⁵³⁹ Veja o argumento de ALTHAUS-REID, 2004, p. 3: “Of all the contextual theologies unveiling different ideological issues in theology, Feminist Theologies are the ones which have produced the most severe criticisms of Christianity. The critiques of theology stemming from feminism have destabilized the deep foundational patriarchy at the base of theology. Feminist theologians have been in this sense the great betrayers of the ideological patriarchal God”.

⁵⁴⁰ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2006a, p. 66: “[...] del movimiento de mujeres surge una teología diferente, problemática, que confronta a la TL, con una ideología fundante, no ya de la teología latino-americana,

[...] na teologia colonial a graça, a fidelidade e a redenção eram re-definidas sobre o pano de fundo de uma dialética de pureza imperial *versus* o Outro pecaminoso. O Outro como bode expiatório do pecado dos senhores era de pele mais escura, mais depravado e mais sensual e preguiçoso e menos masculino, realçando por contraste as abundantes virtudes viris dos detentores cristãos do poder imperial. O Outro recebia características femininas. Num mecanismo inverso semelhante, os pesados trabalhos domésticos da mulher tornaram-se na Igreja virtudes teológicas. A imobilização das mulheres na Igreja segundo critérios patriarcais produziu uma tradição.⁵⁴¹

O discurso de gênero, utilizado como método da suspeita feminista, ameaça o núcleo das representações religiosas patriarcais e o seu significado do sagrado.⁵⁴² Por isso, a sua relevância, mas, por outro lado, a resistência ao método e às ideias fomentadas pelas teologias feministas.⁵⁴³ Segundo Althaus-Reid, “o importante é que os corpos das mulheres são proféticos, não apenas porque historicamente denunciam seu confinamento e anunciam a possibilidade da alternativa em nossas Igrejas e na sociedade, mas porque põem a descoberto espaços ocultos de lutas teológicas”.⁵⁴⁴ Essa razão, por si só, já traduz a importância da contribuição feminista à teologia.

No entanto, Althaus-Reid dá um outro passo, mais radical, com a questão anterior, inaugurado com a metáfora das mulheres vendedoras de limão, a qual visa a sexualidade e a libertação das mulheres. E a pergunta feita pela autora é: “o que tem a sexualidade com a teologia feminista da libertação?”⁵⁴⁵ Trata-se das ideologias sexuais que sustentam as estruturas econômicas e políticas. Entender a sexualidade como uma importante questão do método crítico, no enlace do círculo da suspeita hermenêutica, é essencial para desconstruir modelos de opressão, submissão e exclusão.

sino del cristianismo. Es decir, el género no nos confronta simplemente con una distorsión teológica, sino con un orden Cristiano a subvertir”.

⁵⁴¹ ALTHAUS-REID, 2002, p. 101 [677].

⁵⁴² Veja ainda, ALTHAUS-REID, 2004, p. 3: “No, Feminist Theologies represent an authentic Christian conversion, a turning away from the structures of patriarchal sin and a reading of the Scriptures which throws the texts into crisis. And there is no turning back. Conversion, it goes without saying, is about ethical betrayals. It means turning our backs on a whole ideological symbolic order that is sinful. Conversion takes us into the holiness of betrayals, the unveiling of ideologies of death. Feminist Theologies started with a gendered form of suspicion towards ideological themes in theology and in its methods. They left nothing untouched, beginning with the reading (and the text formation) of the Scriptures, and proceeding to suspicion about the way traditions and church history have been developed around androcentric worldviews, arriving finally at suspicion about the way that Christianity has understood God. Systematic Theology could never be the same again”.

⁵⁴³ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2006a, p. 66: “[...] la TFL [i.é: Teología Feminista de Liberación] tuvo que dejar atrás paradigmas del Modernismo, como por ejemplo, la búsqueda de una autoridad en el pasado, y pasar al Postmodernismo, con una sospecha hermenéutica profunda sobre poder y la construcción de los discursos de orígenes”.

⁵⁴⁴ ALTHAUS-REID, 2002, p. 101 [677].

⁵⁴⁵ ALTHAUS-REID, 2004, p. 4: “what has sexuality to do with Feminist Liberation Theology?”.

Sobre isso, Althaus-Reid afirma: “a sexualidade e a pobreza são os grandes tabus da teologia”.⁵⁴⁶ Isso é confirmado por Carvalhaes, ao dizer:

O arcabouço da subjetividade do pobre atendia aos requerimentos específicos da TdL: uma subjetividade que era captada pelas estratégias socioeconômicas e pelos engajamentos e estruturas teológicas homogêneas. Dentro desse discurso da subjetividade do pobre, estava clara em toda a literatura da TdL a existência do ponto cego da ausência dos discursos do corpo e da sexualidade.⁵⁴⁷

Essa percepção com relação à teologia da libertação e teologia da libertação feminista na América Latina se corrobora na sua escolha de Althaus-Reid por um método teológico que utiliza a sexualidade e a pobreza.⁵⁴⁸ E acrescenta: “é um caminho a partir das margens da exclusão sexual e econômica para uma compreensão maior de Jesus [...]”.⁵⁴⁹

Um dos aspectos importantes no trabalho de Althaus-Reid é a desconstrução das representações que faz as teologias não *queer*, da mariologia.⁵⁵⁰ No livro *Teologia Indecente*, a autora questiona o modelo de Maria, introjetado no imaginário da cultura latino-americana como modelo ideal de mulher, afirmando: “Si los pobres eran un constructo asexuado en la teología, y en la teología de la liberación las mujeres colmaban el requisito del modelo Maria-máquina”.⁵⁵¹ Ao desconstruir o mito de Maria, Althaus-Reid questiona o modelo hegemônico de mulher ideal, além do modelo para uma teologia feminista. Assim, afirma:

A eleição de Maria como crítica feminista teológica inicial é outro exemplo do método idealista numa teologia que se supõe com influência marxista. Se é verdade que as primeiras inscrições (de fome, dor e desejo sexual) se acham sempre

⁵⁴⁶ A afirmação no original é: “Yet, sexuality and poverty are the great taboos of theology.” ALTHAUS-REID, 2004, p. 4.

⁵⁴⁷ CARVALHAES, 2010, p. 16.

⁵⁴⁸ Nas palavras de ALTHAUS-REID, 2004, p. 4: “My path has been to develop a sexually explicit Liberation Theology which I have called ‘Indecent Theology’, as a continuation of Liberation Theology in all its transgressivity and agency”.

⁵⁴⁹ Na definição deste caminho, ALTHAUS-REID, 2004, p. 4, acrescenta: “It is a path from the margins of sexual and economic exclusion towards an understanding of a larger Jesus, a greater God and an infinitely wider Christianity that will not need to be, in the words of [Luce] Irigaray, the product of the love between Father and son (Irigaray, 2002, p. 58), but among other, more Queer but no less tender lovers”.

⁵⁵⁰ Marcella Althaus-Reid, em toda a sua obra, aborda criticamente a mariologia, portanto, o destaque a esta temática é relevante nesta pesquisa. No entanto, faço-o como protestante, sem haver aprofundado ante à investigação sobre este tema. Destaco o que afirma DEIFELT, Wanda. Maria – uma santa protestante? **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis: Vozes, v. 10, n. 46, p. 119-134, 2003, à p. 131: “Há um grande déficit de estudos sobre Maria na tradição protestante. Os trabalhos tradicionais tendem a ser interpretações bíblicas sobre esta personagem, sem estabelecer um vínculo com as práticas espirituais e culturais latino-americanas. As análises feministas sobre Maria são majoritariamente católicas”. Nesse ponto, Deifelt refere-se a: GEBARA, Ivone e BINGEMER, Maria Clara L. Maria, mãe de deus e dos pobres – um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987.

⁵⁵¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 55.

reescritas no corpo, cabe perguntar-se por que pode começar uma teologia das mulheres com Maria, ícone incorpóreo. [tradução própria]⁵⁵²

Com a desconstrução do fundamento teológico, da Libertação ou Feminista, que vem utilizando da narrativa de Maria, a Virgem, Mãe de Deus, demonstra as possibilidades do método feminista e *queer*, com a aplicação do crítico, político, desconstrutor de teorias que vêm sustentando a naturalização dos papéis atribuídos às mulheres latino-americanas.⁵⁵³ Segundo Althaus-Reid, a mariologia tem sido a raiz de 500 anos de opressão das mulheres latino-americanas, sob a égide do cristianismo, convertendo-se num signo branco e rico, retratada em estátuas que não podem andar, por isso mesmo, sendo símbolo da anticaminhada das mulheres.⁵⁵⁴ Ela ainda afirma: “temos que discernir a construção da sexualidade e os papéis genéricos na América Latina como subordinados políticos que foram naturalizados por processos de colonização usando a ordem sexual de Deus e da Virgem no continente.”⁵⁵⁵ Mais adiante, insistirá que: “Maria não é histórica senão um símbolo religioso na história da opressão de que tem sido objeto as mulheres.”⁵⁵⁶

A desconstrução do mito “Maria”, a crítica à teologia da libertação e à teologia feminista latino-americana⁵⁵⁷ introduzem uma possibilidade alternativa de método hermenêutico que Althaus-Reid inaugura numa outra metáfora com o título: *Posições sexuais: localizar o ponto ‘G’ das reflexões sobre virgens*⁵⁵⁸. Observa-se, com essa afirmação, a

⁵⁵² ALTHAUS-REID, 2005, p. 61, cuja versão original é: “La elección de Maria como crítica feminista teológica inicial es otro ejemplo del método idealista en una teología que se supone con influencia marxista. Si es verdad que las primeras inscripciones (de hambre, dolor y deseo sexual) se hallan siempre reescritas en el cuerpo, cabe preguntarse por qué puede empezar una teología de las mujeres con Maria, icono incorpóreo.”

⁵⁵³ Segundo ALTHAUS-REID, 2005, p. 66, trata-se de “mujeres que mueren por la violencia pública y doméstica; las que mueren al abortar en callejas. Las que son víctimas del hambre por discriminación en la educación y trabajo. Además de las que se sacrifican en el altar de un falso sentido del culto a una madre virginal”.

⁵⁵⁴ ALTHAUS-REID, 2004, p. 13: “After all, Mariology has been at the root of 500 years of the oppression of women under Christianity in Latin America. We must honestly face the fact that although in Latin America Mary is sometimes hailed as a powerful liberator of women and the poor, we have yet to see any evidence of it. The reality is that the Virgin Mary has become a white, rich God who, being depicted in many statues, cannot walk and was never imagined as having to walk”.

⁵⁵⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 63, cuja versão original é: “hemos de discernir la construcción de la sexualidad y los roles genéricos en Latino-américa como subordinados políticos que han sido naturalizados por procesos de colonización usando el orden sexual de Dios la Virgen en el continente.”

⁵⁵⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 68, cuja versão original é: “Maria no es histórica sino un símbolo religioso en la historia de la opresión de que han sido objeto las mujeres.”

⁵⁵⁷ Pontualmente, Althaus-Reid analisou a produção de Ivone Gebara e Maria Clara Bingemer [1987]. ALTHAUS-REID, 2005, p. 63 a 69. Questiona a aplicação do que foi chamado por estas duas autoras de concepções antropológicas, principalmente a fundamentação, de onde vinculam o que nomeiam como antropológica e a incapacidade de ambas em fazer uma análise crítica da simbologia mariana e a ausência da abordagem desde a sexualidade. No entanto, ALTHAUS-REID, 2005, p. 69, reconhece que “las cuestiones que Gebara y Bingemer se plantean sobre antropología y hermenéutica son ciertamente pertinentes, pues la mariología es poderosa en Latino-américa”.

⁵⁵⁸ ALTHAUS-REID, 2005, p. 73.

preocupação com o corpo, a corporeidade. Como afirma Petrella, “é como uma espécie de refinamento ou de pensar de maneira mais precisa todo o tema da corporalidade dentro da Teologia da Libertação”.⁵⁵⁹ Esse capítulo é iniciado com uma narrativa da escolha de uma fantasia carnavalesca por Althaus-Reid. Escolheu fantasiar-se de Virgem de Guadalupe, inspirada em um quadro da pintora Yolanda López,⁵⁶⁰ para uma festa de carnaval.⁵⁶¹ É esta inspiração, da pintura de López, como metáfora, que traz a grande novidade hermenêutica de revisão dos paradigmas interpretativos da mariologia. E assim descreve:

Esta [i.e. Yolanda López] pintou seu autorretrato como surgindo do manto aberto da Virgem de Guadalupe, que, examinado com detalhe, tem a aparência de uma gigantesca vulva aberta. A imagem da Virgem de Guadalupe tem sido descrita nos termos alusivos à cor escura da pele, da imagem e do estilo da sua roupa, ainda que, curiosamente, não se disse nada desta terna, túrgida e avermelhada vulva da qual emerge. López, como Virgem de Guadalupe, surge desta divina vulva com aspecto de jovem latina, com saia moderna e sapatos esportivos, e numa atitude de quem está correndo. [tradução própria]⁵⁶²

A partir da interpretação da pintura de Yolanda López,⁵⁶³ Althaus-Reid afirma que qualquer mulher poderia identificar-se com a referida pintura.⁵⁶⁴ E introduz um elemento novo, o de perguntar-se sobre o lugar de Deus. “Se a Virgem emerge da vulva divina, requer uma opção sexual”.⁵⁶⁵ Neste ponto, pergunta-se sobre a identidade de Deus. Um Deus

⁵⁵⁹ PETRELLA, 2009, p. 2.

⁵⁶⁰ Trata-se da pintura de Yolanda M. López, Portrait of the Artist as the Virgin of Guadalupe, disponível no site: <http://mati.eas.asu.edu/ChicanArte/html_pages/lopez11.html>. Acesso em: 10 abr. 2010.

⁵⁶¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 73.

⁵⁶² ALTHAUS-REID, 2005, p. 73-74, cuja versão original é: “Ésta [i.e. Yolanda López] ha pintado su autorretrato como surgida del manto abierto de la Virgen de Guadalupe, que, examinado con detenimiento, tiene la apariencia de una gigantesca vulva abierta. La imagen de la Virgen de Guadalupe ha sido descrita en términos alusivos al color oscuro de la piel de la imagen y al estilo de su vestimenta, aunque, curiosamente, no se ha dicho nada de esa tierna, turgente y rojiza vulva de la que emerge. López, como Virgen de Guadalupe, surge de esa divina vulva con aspecto de joven latina, con falda moderna y zapatillas deportivas, y en actitud de correr.”

⁵⁶³ Yolanda Lopez é uma pintora chicana, ou seja, mexicana/anglo-americana que aglutina o movimento de mulheres feministas chicanas. De acordo com BRAGANÇA, Mauricio de. **Sexo e raça na virgem de Guadalupe** – Imagens guadalupanas e feminismo chicano. 15º Compôs, UNESP, Bauru, jun. 2006. Disponível em: <http://www.eca.usp.br/caligrama/n_5/MauricioBraganca.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2010, p. 3: “Se para a cultura chicana a imagem de Guadalupe já assumia um outro rascunho, para as mulheres feministas chicanas a experiência era ainda mais radical. A cultura patriarcal mexicana, forjada sob o viés de um olhar misógino e heteronormativo, oprime e subjuga o corpo e o desejo femininos, concentrando na imagem dadivosa, abnegada e dessexualizada da santa mestiça os ideais que deveriam formatar o papel da mulher naquela sociedade. Portanto, para as feministas chicanas, a imagem da padroeira desperta sentimentos ambivalentes. Sem desconsiderar a importância religiosa que la madrecita de México possui no imaginário dos mexicanos e, particularmente, das mexicanas, como um forte arquétipo feminino, percebem-na como uma construção social que encaixa a mulher numa economia sexual falocêntrica. Assim, a Virgem de Guadalupe é subversivamente sequestrada pelo discurso feminista chicano como uma forma de libertação na qual estão atravessadas as discussões em torno de gênero, raça, espiritualidade e sexualidade”.

⁵⁶⁴ Assim afirma ALTHAUS-REID, 2005, p. 74: “Al contemplar el retrato, una de las metáforas implícitas en la imagen de Yolanda López como Virgen de Guadalupe podría ser la de autoidentificación. Quiere ello decir que cualquier mujer (no solo una latina) podría teóricamente identificarse en esta pintura [...]”.

⁵⁶⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 74.

representado com uma vulva não pode ser lido como um Deus masculino. Diante disso, a teóloga coloca o seguinte: “é necessário saber onde se encontra Deus nesta representação, porque a posição de Deus é uma opção sexual em si mesma.”⁵⁶⁶ As possibilidades de leituras anteriores já trazem elementos transformadores, críticos, desde a identificação das mulheres e do sujeito divino.⁵⁶⁷ Na sequência, essa transformação é reforçada pela introdução do elemento erótico que representa o próprio Deus, fazendo duas perguntas:

Podemos considerar, por exemplo, se Deus é uma divindade feminina representada por uma vulva, mas indo ainda além disso, se Deus guarda relação com uma sexualidade autônoma ou refletida (como no caso da sexualidade das mulheres na heterossexualidade tradicional). Ou é Deus um lugar prazeroso, um ponto “G” que esteja oculto, mas estabelecido ao redor das proporções míticas (às vezes exageradas)? [tradução própria]⁵⁶⁸

Desse modo, Althaus-Reid desconstrói o eixo central das teologias sistemáticas que representaram Deus sempre como masculino. Além disso, ela critica as teologias tradicionais que “sempre viram o mundo como proveniente da disseminação de Deus que tem sido representado pelo altíssimo falo jamais concebível pelos homens: a palavra de Deus”.⁵⁶⁹ A autora lança um outro olhar sobre a Teologia, questionando o imaginário teológico falocêntrico e inaugurando uma distinta possibilidade de compreensão de Deus:

[...] o sexo não implica necessariamente disseminações penetrantes, como o retrato da artista como Virgem de Guadalupe parece indicar. O ponto “G” não necessita ser

⁵⁶⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 74, cuja versão original é: “es necesario saber donde se encuentra Dios en esta representación, porque la posición de Dios es una opción sexual en si misma.”

⁵⁶⁷ Afirma BRAGANÇA, 2010, p. 2 e 8 respectivamente, com relação às releituras que as feministas chicanas têm feito da Virgem de Guadalupe. 1) p. 2: “Retomam o aspecto de Guadalupe/Coatlicue descartado, nessa apropriação colonial, as feministas chicanas ressexualizam a Virgem católica, inscrevendo-a num domínio transfronteiriço que além de promover os atravessamentos raciais, religiosos e linguísticos, recoloca neste arquétipo as discussões em torno de gênero e sexualidade”. 2) p. 8: “[...] revela um desejo de buscar no sexo da Virgem o local no qual as diferenças raciais e sexuais se encontrem. E desta forma, garantir suas próprias clivagens identitárias representadas na releitura da Virgem. Resvalando entre a porosidade das fronteiras históricas em cujas fendas e frestas se estabelecem as diferenças coloniais carregadas pelo diferencial étnico e de classe (já assimilado por décadas de lutas e conflitos esboçados pelo Movimento Chicano), ainda há que se recolocar no interior destas travessias identitárias o emblema das discussões de gênero e sexualidade (que não pode estar dissociado de todos os atravessamentos discursivos que apontam a complexidade da formação destas identidades em trânsito)”.

⁵⁶⁸ ALTHAUS-REID, 2005, p. 74, cuja versão original é: “Podemos considerar por ejemplo, si Dios es una divinidad femenina representada por una vulva, pero yendo aún más allá, si Dios guarda relación con una sexualidad autónoma o reflejada (como en el caso de la sexualidad de las mujeres en la heterosexualidad tradicional). O es Dios un lugar placentero, un punto G doquiera oculto, pero establecido alrededor de proporciones míticas (a veces exageradas)”

⁵⁶⁹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 74. Nesta mesma perspectiva, ALTHAUS-REID, 2005, p. 83, afirma: “La teología masculina es el área de la Palabra de Dios o ‘Palabra espermática’ (Logos Spermatikos)”. E cita um importante trabalho a este respeito, o da autora Christine Battersby: BATTERSBY, Christine. **Gender and Genius**. Towards a Feminist Aesthetics, Londres: The Women’s Press, 1989, conforme referência bibliográfica citada por ALTHAUS-REID, 2005, p. 284.

localizado como suplemento; o ponto “G” pertence à vulva e ao seu prazer, ao abraço de seus lábios e a dureza do clitóris. A partir desta indiferenciada posição sexual podemos pensar sobre nós mesmas, como retrato da teóloga na capa da Virgem de Guadalupe e seu desafio a reconsiderar a posição sexual de Deus nele.⁵⁷⁰

Compreender Deus a partir da condição da mulher, especificamente das mulheres pobres da América Latina, é romper com um círculo hermenêutico que naturalizou papéis sexuais/sociais femininos e masculinos desde a compreensão de um Deus imagem e semelhança com o masculino.⁵⁷¹ Althaus-Reid entende que o ato de fazer teologia é um ato de identificação com o simbolismo religioso,⁵⁷² mas que isto implica também posicionar-se, comprometer-se, “questionar a ordem política e social criada em torno de semelhante ideologia religiosa”.⁵⁷³

A associação que foi sustentada durante séculos, da virgindade de Maria dissociada da sexualidade, traz em si a ideia do sexo para reprodução⁵⁷⁴, desagregado da sensualidade, da eroticidade, do gozo,⁵⁷⁵ o que coaduna com o pensamento de Althaus-Reid, para quem “a mariologia cria uma história de gênero a partir de um artefato: uma suposta mulher que não tem uma atividade sexual reconhecida é convertida em código sexual.”⁵⁷⁶ Essa é a ideia básica do que a igreja oficial venera como um modelo feminino assexuado.⁵⁷⁷ A essa representação, Althaus-Reid radicaliza e diz: “[...] a Virgem e a vulva se tem desencaixado e separado, o que

⁵⁷⁰ ALTHAUS-REID, 2005, p. 74-75, cuja versão original é: “[...] el sexo no implica necesariamente diseminaciones penetrantes, como el retrato de la artista como Virgen de Guadalupe parece indicar. El punto G no necesita ser ubicado como suplemento; el punto G pertenece a la vulva y a su placer, al abrazo de sus labios y a la dureza del clitóris. A partir de esta indiferenciada posición sexual podemos pensar acerca de nosotras mismas, como retrato de la teóloga en guisa de Virgen de Guadalupe y su reto a reconsiderar la posición sexual de Dios en el.”

⁵⁷¹ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2005, p. 111: “Las mujeres pobres jóvenes de las villas miseria deambulan con rostro sucio, ropas cortas y desajustadas y pequeñas y frágiles sandalias de plástico, mientras sus pletóricos cuerpos pubescentes empiezan a contar historias de abuso sexual y acoso. Sus cuerpos pueden contarnos qué les ocurrió de niñas en chabolas con tejado de lata o bajo los puentes de la ciudad, historias de haber sido sexualmente molestadas por padres y hermanos o visitantes ocasionales, episodios que tuvieron lugar en la misma estancia presidida por una estatua de la Virgen Maria junto a la tele y algunas flores de plástico”.

⁵⁷² ALTHAUS-REID, 2005, p. 75.

⁵⁷³ ALTHAUS-REID, 2005, p. 76.

⁵⁷⁴ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2005, p. 104: “[...] la teología membranosa a la que estamos acostumbrados y que consiste en construir a las mujeres y a otros seres menos considerados heterosexualmente y con los labios cerrados (no solo la boca) y sexualidades veladas; al menos en el sentido de prohibir el uso erótico del cuerpo reproductivo”. Além disso, vale lembrar que: as mulheres nas culturas de base patriarcal têm sido submetidas à condição do sexo para procriação, que na sequência acompanha o conceito de maternidade como instinto ou tendência feminina, sem relação com as construções socioculturais da maternidade e sexualidade. Cf. BADINTER, Elizabeth. **Um amor conquistado** – o mito do amor materno. <[http://www.fiocruz.br/redeblh/media/livrodigital%20\(pdf\)%20\(rev\).pdf](http://www.fiocruz.br/redeblh/media/livrodigital%20(pdf)%20(rev).pdf)>. Digital Source. Disponível em: <[http://www.fiocruz.br/redeblh/media/livrodigital%20\(pdf\)%20\(rev\).pdf](http://www.fiocruz.br/redeblh/media/livrodigital%20(pdf)%20(rev).pdf)>. Acesso em: 10 mar. 2010.

⁵⁷⁵ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2005, p. 116: “La hemos convertido [i. é: Virgen Maria] en aniquiladora de los deseos, destructora de los placeres superfluos y cláusula legal para que las mujeres se conviertan en objetos de propiedad en el seno de las estructuras familiares”.

⁵⁷⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 82, cuja versão original é: “la mariologia crea una historia de género a partir de un artefato: una supuesta mujer que no tiene una actividad sexual reconocible es convertida en código sexual.”

⁵⁷⁷ DEIFELT, 2003, p. 121.

representa a contradição dado que o termo ‘virgem/virgindade’ conduz-nos à imagem mental de uma vulva, como localização específica sexual para fins de identidade.”⁵⁷⁸ Sobre isso, acrescenta:

As pobres são raramente virgens, porque pobreza na América Latina significa condições lotadas de violência e promiscuidade nas que as moças são meninas são violadas antes da puberdade ou casadas na adolescência como parte das poucas transações econômicas em oferta disponíveis, excetuando algumas formas de prostituição e escravidão sexual. Assim, as mulheres ficam grávidas antes de saber que sexualidade é a sua, antes de poder descobrir a divindade do desejo nas suas vidas.⁵⁷⁹

Assim, em Althaus-Reid redimensiona-se o conceito de indecente, demonstrando como a violência socioeconômica tem em si os elementos da cultura patriarcal, agudizando ainda mais a agressão ao gênero feminino. Desmascara o que as ideologias dominantes nomeiam como “decência” ou “indecência”, e afirma:

[...] refletindo aqui sobre pornografia como arte heterossexual, podemos dizer o seguinte: o que é ofensivo é a imitação repetitiva apresentada de um único desejo estereotipado. Infelizmente, pode-se dizer o mesmo da teologia cristã, que arremeda a ideologia heterossexual predominante enquanto exclui qualquer tentativa epistemológica que desafie seu dualismo, suas hierarquias e seus deuses institucionalizados.⁵⁸⁰

Quando define os sujeitos, resgatando a dura realidade das mulheres pobres na América Latina, a autora demonstra como “sexualidad e pobreza combinan de diferentes maneras y la realidad se constituye con variaciones”.⁵⁸¹ Ao fazer isso, recorda a velha premissa da Teologia da Libertação:⁵⁸² “la teologia es solo el segundo acto,”⁵⁸³ porque o primeiro ato é a própria vida vivida com fé, é o sentir do próprio corpo. Noutro artigo, Althaus-Reid critica as teologias que invertem esta condição e acrescenta: “Marx, servindo-se da crítica da ideologia como método, denunciou que as ideias são colocadas em primeiro lugar (no sentido de serem

⁵⁷⁸ ALTHAUS-REID, 2005, p. 76, cuja versão original é: “[...] la Virgen y la vulva se han desencajado y separado, lo cual representa contradicción dado que el término ‘virgen/virginidad’ suele aportarnos la imagen mental de una vulva, como localización específica sexual para fines de identidad.”

⁵⁷⁹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 76, cuja versão original é: “Las pobres son raramente vírgenes, porque pobreza en Latino-américa significa condiciones atiborradas de violencia y promiscuidad en las que las muchachas son violadas antes de la pubertad o casadas en la adolescencia como parte de las pocas transacciones económicas en oferta disponibles, exceptuando algunas formas de prostitución y esclavitud sexual. Así, las mujeres quedan preñadas antes de saber qué sexualidad es la suya, antes de que puedan descubrir la divinidad del deseo en sus vidas.”

⁵⁸⁰ ALTHAUS-REID, 2002, p. 96 [672].

⁵⁸¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 77.

⁵⁸² SEGUNDO, Juan Luis. **Fe e ideología** (El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I). Madrid: Crisandad, 1982.

⁵⁸³ ALTHAUS-REID, 2005, p. 77.

valorizadas e receberem um lugar de preeminência), enquanto pessoas, que são verdadeiras protagonistas da história, parecem vir em segundo”.⁵⁸⁴ Por isso, Althaus-Reid rebate as mariologias clássicas, enfatizando que: “el vientre es el área de la palabras, de discursos seminales, mientras que la vulva es esa chocante turgencia rosada que habla por su presencia”.⁵⁸⁵

Outro elemento representativo resgatado por essa autora é o da representação da família evangélica, que deve ser compreendida como a família de Deus a partir da análise do círculo hermenêutico da suspeita sexual. Trata-se de uma reflexão atenta sobre o conceito de família patriarcal, heterossexual, burguesa, que está presente no imaginário da cultura ocidental. O título deste subitem já indica o alcance da proposta metodológica: “Puras simulaciones: terror y obscenidad en la familia evangélica”.⁵⁸⁶ Althaus-Reid tece perguntas que remetem a sérios questionamentos dessa representação familiar: “Cual es la Sagrada Familia? La Virgen Maria y el niño o la familia desaparecida de marido y mujer encinta?”.⁵⁸⁷

Althaus-Reid analisa a representação da família divina, sagrada, criticando contextos e explicitando o método hermenêutico. Há que se reconhecer nesta metáfora a total ausência e negação do sujeito “mulher”, por isso, assim definido pela autora: “Maria, como moça morta, e Jesus como filho de uma moça morta.”.⁵⁸⁸ Para a autora, as tradições cristãs ocidentais encarregaram-se de eliminar as mulheres deste relato, o que, segundo ela, subjaz ao seguinte pensamento: “Se o nascido é homem/messias, na economia divina significa que não nasceu uma mulher/messias, tendo sido excluída de nascer.”⁵⁸⁹ A isso, acrescenta-se a reflexão de que a Virgem Maria não pode ser considerada como presença das mulheres, porque a mesma é um constructo teológico, não uma mulher, e é desta representação que advém a mãe.⁵⁹⁰ Segundo a autora, esta negação das mulheres, presente na negação das mesmas na representação da sagrada família, dificultou a vida das mulheres reais, conscientes e presentes no cristianismo,⁵⁹¹ principalmente porque fez desaparecer os corpos das mulheres.⁵⁹² Essa

⁵⁸⁴ ALTHAUS-REID, 2002, p. 96 [672].

⁵⁸⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 86.

⁵⁸⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 140.

⁵⁸⁷ ALTHAUS-REID, 2005, p. 142.

⁵⁸⁸ ALTHAUS-REID, 2005, p. 144, cuja versão original é: “Maria, como chica muerta, y Jesus como hijo de una chica muerta”.

⁵⁸⁹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 144, cuja versão original é: “Si el nacido es un hombre/mesías, en la economía divina significa que no ha nacido una mujer/mesías; ha sido excluida de nacer”.

⁵⁹⁰ Veja como afirma ALTHAUS-REID, 2005, p. 144: “Es la Virgen Maria (constructo teológico), no una mujer, la que deviene madre. Mujer-madre y niño, y la Sagrada Familia en general, son conceptos unidos a una teología sacrificial”.

⁵⁹¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 145.

análise requer a aplicação metodológica que produz a teologia indecente que desnaturaliza o que a autora classifica como “[...] ‘un cristianismo de campo’ (artificial, amanerado y ostentoso en su rectitud) que se desarrolló autoparodiando su propia ideología sexual hasta el limite”.⁵⁹³

Observa-se que a iconografia tem representado a família de Deus com algumas noções definidas: 1) mostrar o corpo masculino do menino Jesus; 2) os códigos representados através de Maria com a vestimenta e a postura da Virgem, ambas direcionadas para a absorção do comportamento de uma divindade masculina.⁵⁹⁴ A metodologia aplicada é explicitada pela própria Althaus-Reid: “Primeiro determinando os fragmentos, fissuras e elementos frágeis, tão óbvios no processo de sua pulverização e descojuntamento que é difícil pensar neles nos termos de hermenêutica dubitativa. Segundo, escolhendo diferentes atores para esta produção evangélica.”⁵⁹⁵ O método, portanto, requer um olhar atento para o que ficou à margem da construção sistemática. Requer resgatar fragmentos, fissuras e aquilo que é frágil, que não foi considerado. Esta é a chave hermenêutica da suspeita sexual, sem esquecer dos diferentes atores, ou seja, os sujeitos de sentidos outros.

Para reafirmar a ausência das mulheres, nomeadas pela autora como “mortas”, explica: “as mulheres estão mortas porque o texto teológico simbólico patriarcal sempre as relega e constrói um significado como interação de manifestações dentro dos limites do texto.”⁵⁹⁶

No livro *From Feminist Theology to Indecent Theology*, Althaus-Reid retoma a discussão do método hermenêutico, situando-se a partir do geopolítico, de sua influência na teologia e dos condicionamentos dos preconceitos que cada teóloga/teólogo carrega consigo.⁵⁹⁷ Esta é a introdução que faz para revelar uma outra metáfora que dá o título ao

⁵⁹² Veja a argumentação de ALTHAUS-REID, 2005, p. 145: “La ‘trama’ de la familia evangélica se encuentra en el origen de esta desaparición de los cuerpos de las mujeres en la génesis de la irrupción del Mesías en la historia, bien porque aquellas jamás nacieron o simplemente, como en el caso de Maria, porque no eran”.

⁵⁹³ ALTHAUS-REID, 2005, p. 145.

⁵⁹⁴ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2005, p. 142: “La familia evangélica es una presentación cuya función se pone en escena solo como mostrador del cuerpo masculino del niño Jesus, los códigos genéricos del vestir y las posturas corporales de la Virgen, así como la conceptualización de un Dios/Cristo que personifica el comportamiento de una divinidad masculina”.

⁵⁹⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 144, cuja versão original é: “Primero determinando los fragmentos, fisuras y elementos frágiles, que son tan obvios en el proceso de su pulverización y descojuntamiento que es difícil pensar en ellos en términos de hermenéutica dubitativa. Segundo, escogiendo diferentes actores para esta producción evangélica”.

⁵⁹⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 147, cuja versão original é: “las mujeres están muertas porque el texto teológico simbólico patriarcal siempre las relega y construye un significado como interacción de manifestaciones dentro de los límites del texto.”

⁵⁹⁷ Veja a argumentação de ALTHAUS-REID, 2006, p. 16: “The first thing that we are going to do is to bring geopolitics into theology. The second thing, is to declare (even if it is only for ourselves) our bias or prejudices, the ones we take with us when we do theology. Neutrality only helps to maintain the status quo, and therefore declares a position”.

primeiro capítulo do referido livro: *Caminhando com mulheres serpentes*:⁵⁹⁸ *ministério da mulher e da opressão econômica*⁵⁹⁹ Pode-se perceber que a acepção dos sujeitos e dos lugares tem caracterização importante na obra de Althaus-Reid, definindo-se pela radicalização: o espaço localizado na periferia da teologia onde estão as mulheres pobres da América Latina.⁶⁰⁰

Na construção do método hermenêutico, a partir de tais definições, não se busca legitimidade. Ao contrário, busca-se o particular, aquilo que está conceituado como subversivo ou ilegítimo, propondo “andar com mulheres serpentes”.⁶⁰¹ Mas, o que vem a ser “mulheres serpentes”? Mulheres da cultura Nahuatl, nativas do México, desde antes da invasão da América.⁶⁰² A palavra serpente, utilizada para caracterizá-las, significava feminilidade, embora estivessem intrinsecamente relacionadas com o sagrado.⁶⁰³ Segundo Althaus-Reid: “As mulheres tinham funções sacerdotais no templo. A sacralidade da mulher asteca jamais foi questionada, e foi relacionada com a sua vida diária e atividade econômica.”⁶⁰⁴ “As serpentes eram um símbolo de sabedoria e união com Deus”.⁶⁰⁵ Com a

⁵⁹⁸ De acordo com BRAGANÇA, 2010, p. 7: “A serpente (coatl em náhuatl) é o mais notável símbolo da América pré-colombiana e os antigos a associavam à feminilidade, representada por sua boca aberta guardada por uma série de dentes perigosos. Esta espécie de vagina dentada era considerada o mais sagrado lugar na Terra, um local de refúgio, o útero criativo, no qual todas as coisas são criadas e para o qual todas retornam”.

⁵⁹⁹ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 16: “Walking with women serpents: women’s ministry and economic oppression”.

⁶⁰⁰ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 16: “The space located in the periphery of theology that we are going to consider today is women, and women from Latin America. Latin American women are the third world of the third world, and a theology with a bias towards the poor can only find its most radical option when it focuses on poor women”.

⁶⁰¹ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 16: “To read from a different perspective does not sound ‘legitimate’. But this is the point: it is not a legitimate reading that we want, since legitimization is the instrument of support of patriarchal ideologies, inside and outside the churches. Our interpretation wants to rescue elements of illegitimacy and subversion”.

⁶⁰² Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 19: “Our companions are women serpents . This requires some explanation. From the different cultures we have in Latin America, I am high-lighting one, the Náhuatl culture, which was part of the Mexican empire before the invasion of America”.

⁶⁰³ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 19: “These lands were lands of women serpents. What does this mean? It means that the symbols of the serpent and that of femininity were inextricably united in a dialogue with the sacred . Serpents were a symbol of the sacrality of women”.

⁶⁰⁴ Veja o que afirma OLIVEIRA, Suzane Rodrigues de. As representações do feminino e do sagrado nas crônicas e na historiografia sobre o “Império” Inca. In: **Textos de História**, v. 15, n. 1/2, p. 109-120, 2007, à p. 110-111.

Disponível em <http://vsites.unb.br/ih/novo_portal/portal_his/pos_graduacao/arquivos/revista/volume_15_1_e_2/por_partes/textos_de_historia_8.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2010: “Quando os espanhóis chegaram aos domínios do Tawantinsuyo, por volta de 1532, se depararam com mulheres, cujos papéis e funções não se encaixavam nos padrões cristãos/europeus, prescritos e naturalizados para o ‘sexo feminino’. Essas mulheres tinham participação ativa e importante na sociedade incaica, exercendo poder e autoridade na organização política e religiosa dos Incas, sendo inclusive adoradas e reverenciadas como huacas, heroínas e governadoras: este é caso das Coyas, das sacerdotisas do Sol e da Lua, das curandeiras, das huacas femininas, das señoras Cápac, das mulheres guerreiras, das curacas, das capullanas e das proprietárias de terras e águas.”

⁶⁰⁵ ALTHAUS-REID, 2004, p. 19 – o original é: “Women had priestly roles in the temple. The sacrality of Mexica women was never questioned, and it was related to their daily life and economic activity. The serpents were a symbol of wisdom, and union with God”.

metáfora das mulheres serpentes, a autora presta uma homenagem às mulheres ancestrais do continente latino-americano, propondo uma leitura crítica e alternativa.⁶⁰⁶ Assim, situa os sujeitos teológicos desde o geopolítico e desde a perspectiva de gênero.

Althaus-Reid afirma que, como estas mulheres foram massacradas pelo processo de conquista espanhola, não tendo sido dado a elas espaço para pronunciar-se, denunciar a violência e as consequências dos atos de dominação,⁶⁰⁷ ao resgatá-las desta forma metafórica estará dando vez e voz a estas ancestrais, ao mesmo tempo que projetando-as enquanto sujeito na atualidade.⁶⁰⁸

Um dos primeiros elementos a resgatar é o da alteridade, valendo-se da metáfora nomeada “o espelho de Mama Huaco”,⁶⁰⁹ extraída da tradição Inca, que se trata da imagem que representa uma mulher com um espelho na mão, onde está refletido o rosto de uma mulher Coya, retratando assim os aspectos relacionados a gênero, raça e classe.⁶¹⁰

O segundo elemento do processo metodológico aplicado por Althaus-Reid, referente às mulheres serpentes, é o que a autora nomeia como subversão. Subversão de ideias e comportamentos a partir da releitura da fé, da língua e da cultura dos povos nativos,

⁶⁰⁶ Veja como expressa ALTHAUS-REID, 2004, p. 19: “It is as homage to Latin American women and my race, that we will walk today with them, reading about women’s ministry and economic oppression”.

⁶⁰⁷ Veja o que afirma OLIVEIRA, 2007, p. 111: “Não por acaso, alguns cronistas, dentre eles Sarmiento de Gamboa [1572], Molina [1573], Garcilaso [1609] e Acosta [1590], tenderam a chamar de mitos, fábulas ou sonhos as histórias que pertenciam às tradições orais indígenas, já que não encontravam sentidos equivalentes no horizonte cultural cristão europeu. Desse modo, designar a narrativa do *Outro* como mentira, mito ou ficção foi também uma estratégia, da parte dos cronistas, para desqualificar as tradições indígenas”. E OLIVEIRA, 2007, p. 112, acrescenta: “Assim, visando amenizar o conteúdo perturbador das condutas em relação ao feminino e ao sagrado, os cronistas se empenharam na tarefa de descrever o Tawantinsuyo, especialmente as mulheres huacas e heroínas, a partir das representações sociais reconhecidas e autorizadas de seu tempo/espço, transformando o não-familiar em familiar, ancorando o ‘novo’, o desconhecido, em seu universo representacional”.

⁶⁰⁸ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 19: “We are going then to walk with women who are alive, and with women are long dead. Women serpents were massacred 500 years ago, with the invasion of Latin America, but because nobody ever gave them a voice in our theology, I have decided to let them speak and criticize us. The women survivors, humiliated and subjugated until today, still carry with them many of the characteristics of their ancestors, adapted to new circumstances of colonization”.

⁶⁰⁹ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 20: “To read our texts of church, society and Bible as women serpents, we will use first of all a tool that I call ‘the mirror of Mama Huaco’. Mama Huaco, first Coya woman and mother of the Incas, has been represented as a woman with a mirror in her hand.” Ainda sobre Mama Huaco, OLIVEIRA, 2007, p. 110, acrescenta: “[...] Mama Huaco, tida como heroína ancestral, que ao lado de seu filho/irmão Manco Cápac aparece nas tradições históricas das origens dos Incas como guerreira, conquistadora de terras/povos e responsável pela fundação do Tawantinsuyo”.

⁶¹⁰ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 20: “The mirror reflectes the face of a Coya woman. This is the mirror of Otherness, reflecting the triple Otherness of gender, race and economic exploitation in Latin America.” De acordo com OLIVEIRA, 2007, p. 109: “huacas” e “coyas” significam respectivamente: “deusas (huacas – seres sagrados), governadoras (coyas, capullanas, curacas), sacerdotisas, guerreiras e heroínas ancestrais [...]”. E OLIVEIRA, 2007, p. 110, acrescenta: “As histórias que faziam parte das tradições orais incaicas contavam com a presença de mulheres divinas e humanas, assumindo diferentes atributos e funções independentes de seu sexo biológico”.

especificamente das mulheres nativas.⁶¹¹ Para a autora, um dos principais aspectos da violência do processo de colonização foi a destruição da sacralidade do *ethos* nativo, no espaço familiar, substituindo-o por uma sacralidade pública, representada pela igreja e pelo poder econômico dos colonizadores.⁶¹²

O questionamento feito por Althaus-Reid está relacionado à destruição da identidade das mulheres nativas,⁶¹³ a desfiguração dos seus corpos e das suas vestes, dos seus filhos e filhas desnutridos: como ler com elas a mensagem de Cristo?⁶¹⁴ Como estas mulheres podem identificar-se com a mensagem cristã com as suas saias em trapos, cujo símbolo anterior era de “saias de serpentes” ou de “roupas feitas de estrelas”?⁶¹⁵ A autora conclui se perguntando sobre os 500 anos de evangelização que reduziram estas mulheres a este estado lamentável,⁶¹⁶ e afirma:

Uma vez que a sacralidade do dia a dia destas mulheres foi anulada, também perderam sua relação com Deus e sua independência econômica. Suas saias, símbolo da sua feminilidade e sacerdócio, eram também símbolo da sua contribuição para a economia das suas comunidades através do trabalho das suas mãos. Hoje em dia os seus trapos simbolizam a sua completa alienação. [Tradução própria].⁶¹⁷

A metáfora das mulheres serpentes foi uma das inspirações de Althaus-Reid para reconstruir uma teologia a partir das mulheres indígenas, latino-americanas, que foram

⁶¹¹ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 20: “The second tool has already been mentioned. It is the role of subversion. These tools will make our theology vulnerable, and in a way, as the Asian theologian Kosuke Koyama has said, it will take our reading out of the sphere of our mother tongue and its familiar concepts. This vulnerability will prove at the end to be a source of renewed strength. Latin America was invaded and the faith, language and culture of the indigenous people were banned”.

⁶¹² Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 20: “Women suffered more than men from the slavery system to which they found themselves subjected, but, especially, they suffered from the division of sacred/profane, which became central to Christianity in our lands. The sacrality of daily life was destroyed, and replaced by a public sacrality, represented by the church supported by the economic power of the colonizers. Temple spirituality was opposed to everyday sacrality”.

⁶¹³ Veja o que afirma OLIVEIRA, 2007, p. 113: “Grande parte das mulheres indígenas que outrora estiveram também no centro da sociedade incaica, participando ativamente nas instituições político-religiosas, passaram a ser marginalizadas e tratadas como objetos de exploração, a partir da chegada dos colonizadores espanhóis. A construção e proliferação de representações aviltadas e desprezíveis das mulheres indígenas puderam também contribuir para a legitimação das agressões que elas sofreram”.

⁶¹⁴ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 20: “These women, These Mayas, Incas, Coyas, these Zapotecas, how do we read with them the message of Christ? Walking with bodies covered with rags and with their children on their backs, barefoot, illiterate, malnourished: what did we do to them?”

⁶¹⁵ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 20: “How did they come to be identified by the rags they use as skirts, the women whose symbol was ‘the skirt of serpents’ and ‘the clothes made of stars’?”

⁶¹⁶ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 20: “How have we interpreted the Scriptures for the last 500 years, for these women to be reduced to this appalling condition?”

⁶¹⁷ Cf.: ALTHAUS-REID, 2004, p. 20: “Once the everyday sacrality was dismissed, Latin American women lost their relationship with God and their economic independence. Their skirts, symbol of their femininity and priesthood, were also a symbol of their contribution to the national economy, through the work of their hands. Nowadays their rags are a sign of their complete alienation”.

anuladas e massacradas com o processo de conquista. Resgatar os elementos culturais destas mulheres possibilita um outro viés para construções teológicas. É bem visível que as igrejas cristãs, de modo geral, apoiaram o projeto do patriarcalismo e se recusaram a enfrentar a divisão de classes na América Latina.⁶¹⁸ O resultado foi propagarem uma teologia excludente ou legitimadora de situações caóticas e opressivas.

3.4 A sexualidade e o erótico na teologia de Althaus-Reid

O círculo hermenêutico da suspeita sexual, como proposto por Althaus-Reid, articula-se em dois eixos fundamentais: 1) o da sexualidade e 2) o do erotismo. Segundo a autora, a hermenêutica é um tipo de perversão,⁶¹⁹ que deve ser compreendida como a escolha de um outro caminho alternativo ao modelo hegemônico heterossexual. Trata-se de um complexo exercício de análise interpretativa baseado na suspeita e na crítica. Como afirma Tomás Hanks: “‘Homosexualidad’ es un concepto del siglo XIX que, como palabra, nunca aparece en los lenguajes originales de la Biblia e incluso ‘sexualidad’ es un concepto del siglo XVIII”.⁶²⁰ O mesmo autor acrescenta que “tanto heterossexualidad como bisexualidad son términos y conceptos del siglo XX”.⁶²¹ Portanto, discorre sobre conceituações modernas, que obriga a quem com estes conceitos trabalha a um desdobramento para uma construção teórica.

Sobre as diferenças e as imbricações que há entre sexualidade e erotismo, tratou-se no primeiro capítulo, tendo como fundamentos teóricos principalmente George Bataille⁶²² e Octavio Paz.⁶²³ As referidas diferenças são tratadas por Althaus-Reid com um arranjo epistemológico que conduz a uma reflexão crítica sobre a sexualidade implantada na América Latina.

A autora brinca com os sentidos ambíguos dos termos e dos fatos. Os adjetivos que são utilizados na construção da teologia que escreve oferece a chave para entender esta

⁶¹⁸ Cf.: ALTHAUS-REID, 2006, p. 29: “In any case, the existing church which supports the project of patriarchy, and refused to confront the division of classes in Latin America, will not be happy to recognize its own divisions and contradictions”.

⁶¹⁹ Veja o argumento de ALTHAUS-REID, 2005, p. 104: “Hermeneuticamente hablando, una per-versión de algo es un modo, un camino elegido o una vuelta dada en el dietario vital. El ‘indecentamiento’ de Maria es por tanto el acto de per-vertir un símbolo religioso eligiendo otro modo que permita a las identidades fijas ser, como es la vida, más imprecisas y mutables”.

⁶²⁰ HANKS, Tomás. Hermenêutica y homofobia: Romanos. **Revista Mandrágora** – Religião y Homossexualidade – Revista Mandrágora. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano 5, n. 5, 1999, p. 89-96, à p. 91.

⁶²¹ HANKS, 1999, p. 91.

⁶²² BATAILLE, 2009.

⁶²³ PAZ, 1999 e 2001.

ambigüidade.⁶²⁴ Ao nomear a sua teologia como Indecente⁶²⁵ ou Torcida,⁶²⁶ a autora indica práticas imorais que cercearam todo o projeto de colonização na América Latina, cujas ferramentas foram de dominação, subordinação e violência.⁶²⁷ Sobre isso, afirma: “la teología indecente opera [...] como un proceso de liberación que consiste simplemente en poner en duda las tradiciones de los presupuestos sexuales, proceso que al ser público puede tener implicaciones políticas de transformación”.⁶²⁸ E mais adiante, acrescenta: “en teología, los actos indecentes nos exigen creatividad para ver lo no visto, pero también valor para denunciar lo que no funciona”.⁶²⁹

No livro *La Teología Indecente*, no capítulo três, o título do mesmo explicita a dualidade do sexual e do erótico: “Cantar obscenidades à teologia. A teologia como ato sexual”.⁶³⁰ Sua argumentação paulatinamente aborda os aspectos sexuais da teologia confirmando-os como ideologia, ortodoxia, ortopraxis e ação sexual.⁶³¹ Ao afirmar a legitimidade da teologia indecente, a autora questiona e critica “as forças interpelativas e normativas da teologia patriarcal”,⁶³² resgatando o direito de assumir uma identidade divina e humana⁶³³ sem restrições, assim como assumir o direito de renomear Deus, como teólogos/teólogas indecentes: “Deus marica; Deus grande rainha; Deus lesbiana; Deus mulher heterossexual que não aceita as construções da heterossexualidade ideal; Deus ambivalente de

⁶²⁴ Veja o excelente trabalho de definição dos conceitos relacionados à ambigüidade: semânticos, hermenêuticos teológicos, ontológicos e cotidiano, teologia *queer*, na pesquisa de MUSSKOPF, 2008, p. 215-248.

⁶²⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 34: “Para conocer nuestra sexualidad no solo necesitamos una teología indecente que pueda llegar al núcleo de las construcciones teológicas, en la medida en que estas hunden sus raíces en las sexuales. También la necesitamos porque las verdades teológicas son moneda dispensada y adquirida en mercados económicos teológicos”.

⁶²⁶ Assim define ALTHAUS-REID, 2008, p. 96, o que é Teologia Torcida: “La Teología Torcida comparte ciertos elementos con las teologías liberacionistas y feministas pero va más allá en su sospecha hermenéutica y problematiza las construcciones teológicas al servicio de intereses de poder, y especialmente cuestiona la construcción ideológica de las identidades sexuales”.

⁶²⁷ Veja o que diz ALTHAUS-REID, 2005, p. 24: “Las narrativas de explotación del pueblo y sometimiento de las mujeres en Latino-américa no cambiaran; no, al menos, de modo sustancial. [...] Un régimen mas brutal y un genocidio inconmensurable invadieron el continente [...]” E acrescenta ALTHAUS-REID, 2005, p. 25.: “El régimen patriarcal tiene en su origen cierta comprensión de la heterosexualidad, un conocimiento basado en la jerarquía y la sumisión por procesos de afirmación mediante sustracción: soy lo que no soy (una mujer, y no un hombre; un bisexual, y no una ‘mujer’); y lo que es sustraído es también anulado: soy lo que no soy, una ‘mujer’: por tanto, no soy”.

⁶²⁸ ALTHAUS-REID, 2005, p. 104.

⁶²⁹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 116.

⁶³⁰ ALTHAUS-REID, 2005, p. 127, cujo versão original é: “Cantar obscenidad a la teología. La teología como acto sexual.”

⁶³¹ Veja como ALTHAUS-REID, 2005, p. 127 argumenta: “Ya he dicho que la teología es un acto sexual, una ideología sexual realizada en pauta sacralizada. Es una ortodoxia sexual divinizada (dogma sexual correcto) y ortopraxis (comportamiento sexual correcto). La teología es una acción sexual”.

⁶³² ALTHAUS-REID, 2005, p. 138.

⁶³³ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2005, p. 138: “Ha de tener el derecho de decir no solo que una lesbiana puede identificarse con un Cristo liberador sino que también debe desconstruir sexualmente a Cristo”.

difícil classificação sexual”.⁶³⁴ Eis o resgate do poder das palavras, da ressignificação a partir dos critérios da sexualidade, como a mesma Althaus-Reid afirma: “Dizer ‘Deus maricas’ é proclamar não só uma sexualidade que tem sido marginalizada e ridicularizada, senão uma epistemologia diferente e também o desafio de apropriar-se positivamente de uma voz que tem sido usada para menosprezar e humilhar a outros.”⁶³⁵ Assim afirma que: “os dissidentes sexuais não se sentem privados da sua comunhão com Deus, mas das Igrejas”.⁶³⁶

No método aplicado por Althaus-Reid, assim como as metáforas introduzem reflexões profundas, as perguntas ocupam um espaço fundamental. As perguntas que se encontram nos seus textos – livros e artigos – obrigam o leitor ou leitora a sair do lugar-comum, enxergando outras possibilidades, por exemplo: “Como podemos diferenciar liberdade, de liberdade excessiva em que discurso? O que está errado com a liberdade excessiva (se estiver livre)? Quando o carnaval começa a se comportar como um encontro íntimo?”⁶³⁷ Estas perguntas ocorrem numa reflexão que faz Althaus-Reid no livro *O Deus Queer*⁶³⁸, no qual problematiza a repressão ditatorial do regime militar argentino e a repressão religiosa das igrejas cristãs. Nesse ponto, ela contra-argumenta, pois proibir-se reuniões, manifestações populares ou expressões de amor pelas leis hierárquicas desse regime, caracteriza o que foge a este modelo como libertino ou pervertido. Por isso, as perguntas iniciais e a associação com as definições de liberdade e libertinagem. Ao fazer essas perguntas e definir que no *queer* há um apelo para a libertinagem, Althaus-Reid inverte os sentidos ou redimensiona-os no resgate do direito a ser livre, e conclui: “Na América Latina, política e teologicamente falando, as igrejas, como os regimes ditatoriais, tendem a dar o nome de “libertino” aos seus receios. Eles temem a liberdade manifesta na práxis [...] fora das indicações dos seus discursos opacos e limitados”.⁶³⁹

⁶³⁴ ALTHAUS-REID, 2005, p. 138, cuja versão original é: “Dios marica; Dios reinona; Dios lesbiana; Dios mujer heterosexual que no acepta las construcciones de heterosexualidad ideal; Dios ambivalente de difícil clasificación sexual.”

⁶³⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 138, cuja versão original é: “Decir ‘Dios marica’ es proclamar no solo una sexualidad que ha sido marginada y ridiculizada sino una epistemología diferente y también el desafío de apropiarse positivamente de una voz que há sido usada para despreciar y humillar a otros”

⁶³⁶ ALTHAUS-REID, 2002, p. 96 [672].

⁶³⁷ Cf.: ALTHAUS-REID, 2003, p. 24: “How do we differentiate freedom from excessive freedom (libertinaje) in that discourse? What is wrong with excessive freedom (if it is freedom)? When does a Carnival start to behave like an intimate reunion?”

⁶³⁸ Cf.: ALTHAUS-REID, 2003, p. 24: “In Queer literature there is in itself a libertine’s evocation, evocation of the Queer condition (and vocation) of libertinaje. Libertinaje is the Spanish term for the condition of being a libertine but also in common speech of actin ‘beyon freedom’, or taking advantage of freedom for illicit acts, which is also theological and transgressions of the freedom of the flesh. For people of my generation in Argentina, the libertine memory is also a political memory, which became focused over a period of centuries in a dualistic split of freedom”.

⁶³⁹ Cf.: ALTHAUS-REID, 2003, p. 24: “In Latin America, politically and theologically speaking, the churches, like dictatorial regimes, tend to give the name ‘libertine’ to their fears. They fear the freedom manifested in the

Para Althaus-Reid, “a cruz é um grande conflito de identidade divina onde se desintegra uma ideologia sacerdotal e um projeto institucional religioso excludente”⁶⁴⁰, portanto, abrindo-se para outras possibilidades desde então, para o teológico. A teologia que emerge desde a cruz, também pode utilizar-se dos recursos do círculo da hermenêutica da suspeita sexual para o resgate dos elementos sexuais e eróticos negados pelas teologias sistemáticas de modo geral. Para Althaus-Reid, esta possibilidade teológica “inclui não só os desejos, mas também os desejos de ordem sexual, os desejos da carne, da luxúria, das secreções, dos beijos, cheiros e obscenidades, da perversão sexual, dos fluidos corporais, dos gays, lésbicas, travestis e transexuais”.⁶⁴¹ E assim, “com esta linguagem ela expande o espaço critica o culturalmente contraditório do corpo humano, enfatizando, por exemplo, como os corpos e a sexualidade das mulheres foram controlados e reprimidos”.⁶⁴² A exemplo disso, destacam-se as seguintes perguntas no subitem do capítulo três, cujo título é: Por pureza e por viscosidade: pensamentos obscenos do único Deus.⁶⁴³

É a ressurreição uma monografia sobre a reprodução em torno da inveja masculina? Radica a ressurreição na pureza, dado que a reprodução provém do sangue? A pureza das vestimentas brancas e o ‘não me toques’ de Jesus a uma mulher podem formar parte deste ato de procriação virginal, de parto limpo sem gritos, cheiros, sangue, suor e urina? Quem era o sujeito parturiente aqui? Deus? Jesus?⁶⁴⁴

Althaus-Reid, já na pergunta inicial, subverte o conceito freudiano da inveja das mulheres ao falo, que ficou conhecido na psicanálise como “complexo de castração”,⁶⁴⁵ que, naturalmente, tinha como paradigma o masculino. A subversão está na perspectiva feminista, que introduz o lugar da inveja, na primeira pergunta, como sendo do masculino com relação à reprodução. São as mulheres que têm entranhas reprodutivas, que têm o poder de garantir a

praxis of bodies gathering together in rebellious ways, outside the signposts of their opaque and limited discourses”.

⁶⁴⁰ ALTHAUS-REID, 2008, p. 99, cuja versão original é: “la cruz es un gran conflicto de identidad divina donde se desintegra una ideología sacerdotal y un proyecto institucional religioso excludente.”

⁶⁴¹ CARVALHAES, 2010, p. 27.

⁶⁴² CARVALHAES, 2010, p. 27.

⁶⁴³ ALTHAUS-REID, 2005, p. 148, conforme original: “Por pureza y por viscosidad: pensamientos obscenos del Dios único.”

⁶⁴⁴ ALTHAUS-REID, 2005, p. 148, cuja versão original é: “Es la resurrección una monografía sobre la reproducción en torno a la envidia masculina? Radica la resurrección en la pureza, dado que la reproducción proviene de la sangre? La pureza de las vestiduras blancas y el ‘no me toques’ de Jesús a una mujer pueden formar parte de este acto de procreación virginal, de parto limpio sin alaridos, olores, sangre, sudor y orina? Quien era el sujeto parturiente aqui? Dios? Jesus?”

⁶⁴⁵ BIRMAN, Joel. **Gramáticas do erotismo**: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 198.

reprodução da espécie humana, que provocam no masculino a inveja e o desejo do controle deste poder feminino.⁶⁴⁶

Nas perguntas seguintes, que relacionam a ressurreição com a pureza e a reprodução com o sangue e implicitamente com a impureza, a autora estimula uma outra reflexão sobre os códigos reguladores das realidades corporais, especialmente aos corpos das mulheres.⁶⁴⁷ O Jesus que nasce de um parto “limpo”, virginal, e que ressuscita, inaugura uma representação do teológico, cuja falácia está no conceito de pureza desde o masculino, e da impureza relacionada ao feminino.⁶⁴⁸ E sobre os aspectos da ressurreição, acrescenta: “A pureza do significado da ressurreição se manifesta na sua singularidade: é uma experiência dimórfica e idealista, não histórica.”⁶⁴⁹ A representação de Maria e de Jesus pelas teologias sistemáticas patriarcais definiu a ambos segundo o modelo hegemônico da heterossexualidade. Diante disso, Althaus-Reid apresenta uma contraproposta:

[...] nossos tratos teológicos com Jesus são *queer*, de natureza indecente, precisamente porque o comportamento de gênero de Jesus é borrado com uma sexualidade que depende de uma sutil consciência divina (a sua e a que projeta nos amigos, família, inimigos e admiradores) e do lugar onde viveu. [tradução própria]⁶⁵⁰

Hermenêutica, com tal recorte, implica a leitura das fissuras, dos fragmentos, como já afirmado em parágrafo anterior. Nas narrativas predominam as figuras heterossexuais definidas pelo pensamento hierárquico, construtivo e binariamente organizado⁶⁵¹; como diz Althaus-Reid:

⁶⁴⁶ Althaus-Reid, com esta argumentação, critica a psicanálise freudiana e lacaniana que têm como paradigma o masculino, fundamentando seus argumentos na cultura patriarcal. De acordo com NERI, Regina. Falo ou feminilidade: uma discussão instigante. **Revista Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**. Rio de Janeiro: UFRJ, V. 7, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982004000100010&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 mar. 2010: “[...] a teoria da diferença na psicanálise tem inegavelmente o masculino como paradigma. A lei constitutiva do desejo em Freud e Lacan é a lei do pai, a teoria fálico-edípica configurando-se como uma versão masculina da diferença, na qual o outro, o feminino, só pode ser pensado em simetria ou dessimetria ao referencial fálico e formulado como ‘um a menos’ (castrado e invejoso em Freud) ou ‘um a mais’ (bi-goço em Lacan). A dialética da castração, girando em torno da presença-ausência do falo, instala uma dicotomia fálico/castrado, na qual o feminino fica indelevelmente marcado pela inveja do pênis e pela falta”.

⁶⁴⁷ Veja o que afirma NEUENFELDT, Elaine Gleci. Sangue e Fluxos – Poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres. In: STRÖHER; DEIFELT; MUSSKOPF (orgs.), 2004, p. 77-103, à p. 77.

⁶⁴⁸ ALTHAUS-REID, 2005, p. 148.

⁶⁴⁹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 150, cuja versão original é: “La pureza del significado de la resurrección se manifiesta en su singularidad: es una experiencia dimórfica e idealista, no histórica”.

⁶⁵⁰ ALTHAUS-REID, 2005, p. 150, cuja versão original é: “[...] nuestros tratos teológicos con Jesús son *queer*, de naturaleza indecente, precisamente porque el comportamiento de género de Jesús es difuminado con una sexualidad que depende de una sutil conciencia divina (la suya y la que proyectan en el amigos, familia, enemigos y admiradores) y del lugar donde vivió.”

⁶⁵¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 165.

A questão de um bi-Cristo não tem a ver com as atividades sexuais de Jesus, que desconhecemos. Pelo que a nós, nos diz respeito, Jesus pode ter sido um travesti, uma lesbiana ofensivamente viril, um gay ou uma pessoa heterossexual. Predomina as figuras heterossexuais nas narrativas, e que são facilmente identificáveis não pelo modelo ‘menina conhece menino’ (ou menina conhece a Deus), senão por pautas de pensamento hierárquico, construtivo e binariamente organizado. O Messias sistemático é um Cristo com limites e fronteiras claros, um compromisso entre as ambiguidades de seu caráter e a precisão quase militar e o claro planejamento de vida que requer pensamento heterossexual.⁶⁵²

Suspeitar de outras possibilidades do Cristo é afirmar que é possível uma leitura que subverte o modelo tradicional. Assim, afirma Althaus-Reid:

[...] para manter viva essa práxis de inclusão e pluralismo e esse princípio ético de honestidade em que se baseiam nossas reflexões sobre Deus na história, e a história das mulheres, que é uma história de fragmentos, desintegrações e lutas no caminho de ser fiéis a Deus, mas infiéis muitas vezes a uma sociedade e a uma Igreja heterossexista e patriarcal.⁶⁵³

Trata-se de desconstruir o hegemônico, resgatando a possibilidade do particular, do fragmento, mas que dá sentido a uma comunidade de fé. Segundo a autora “O Cristo heterossexual, o gay, o do lesbiano, o transexual e outros não necessitam ser exclusivos senão localizados no espaço-tempo da experiência de uma comunidade.”⁶⁵⁴ Para teologias acostumadas com universalidades e absolutismos, a proposta da teologia indecente apresenta sérios questionamentos ao *status quo* das teologias tradicionais.⁶⁵⁵ Por isso, é importante a ruptura com os códigos das teologias que predominavam anteriormente, para dar lugar ao novo. Nesse caso, a teologia indecente questiona, critica e oferece uma outra modalidade epistemológica para o pensamento teológico e cristológico.⁶⁵⁶ Segundo Althaus-Reid: “é uma tarefa hermenêutica e de interpretação a que nos pede os símbolos mediante o

⁶⁵² ALTHAUS-REID, 2005, p. 165, cuja versão original é: “La cuestión de un bi-Cristo no tiene que ver con las actividades sexuales de Jesus, que desconocemos. Por lo que a nosotros respecta, Jesus puede haber sido un travesti, una lesbiana ofensivamente viril, un gay o una persona heterossexual. Predomina las figuras heterossexuales en las narrativas, y son facilmente identificables no por el modelo ‘chica conoce a chico’ (o chica conoce a Dios), sino por pautas de pensamiento jerárquico, constructivo y binariamente organizado. El Mesías sistemático es un Cristo con limites y fronteras claros, un compromiso entre las ambigüedades de su carácter y la precisión casi militar y la clara planificación de vida que requiere el pensamiento heterossexual.”

⁶⁵³ ALTHAUS-REID, 2008, p. 99, cuja versão original é: “[...] para mantener viva esa praxis de inclusión y pluralismo y esse principio ético de honestidad en que se basan nuestras reflexiones sobre Dios en la historia, y la historia de las mujeres, que es una historia de fragmentos, desintegraciones y luchas en el camino de ser fieles a Dios, pero infieles muchas veces a una sociedad y a una Iglesia heterossexista y patriarcal.”

⁶⁵⁴ ALTHAUS-REID, 2005, p. 167, cuja versão original é: “El Cristo heterossexual, el gay, el del lesbianismo, el transexual y otros no necesitan ser exclusivos sino ubicados en el espacio-tiempo de la experiencia de una comunidad.”

⁶⁵⁵ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2008, p. 98: “[...] desafía las representaciones unívocas. Desintegrar modelos hegemónicos de representación”.

⁶⁵⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 167.

desenvolvimento de diversos níveis de significados sobrepostos, [...] sempre nos dirige a outra noção oculta jamais vista.”⁶⁵⁷

Além disso, a teologia indecente é profética, uma vez que denuncia as raízes da homofobia e que possibilita nova compreensão da realidade, inaugurando novos sentidos teológicos para os pilares da fé cristã, como, por exemplo, da ressurreição que, como afirma Althaus-Reid, “não se trata [...] da ressurreição dos mortos de suas tumbas e cinzas, senão abaixo, das pessoas oprimidas que conhecem diferentes mortes diariamente: a morte da esperança e dos sonhos, dos direitos, do amor e do desejo.”⁶⁵⁸ Em outro artigo, Althaus-Reid conclui: “[...] uma teologia sexualmente honesta, que reflete a vida das pessoas e também a espiritualidade de nossas culturas latino-americanas, muito mais ricas e desafiantes que as impostas pela Conquista.”⁶⁵⁹ Como afirmou Carvalhaes, “Althaus-Reid, com sua noção expandida de indivíduo, não só responsabiliza a metodologia da TdL pelos seus pontos cegos, mas também lhe arma uma cilada com usos pervertidos, movimentos penetrantes e destruição do seus sistemas básicos”.⁶⁶⁰ E, assim, faz a sua própria trajetória.

3.5. Revisitando o quadro teórico

A leitura do fascinante trabalho de Marcella Althaus-Reid permite-nos avançar na reflexão sobre os elementos sexuais e eróticos que têm sido abordados nas teologias feministas lésbicas e gay, e mais recentemente na teologia *queer*, como foram apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho. Além disso, observa-se, na obra de Althaus-Reid, “um formato radical de pensar na Teologia da Libertação”,⁶⁶¹ com críticas relevantes e fortes, mas, ao mesmo tempo, resgatando-a e indicando novas trilhas para que a teologia possa dedicar-se aos pobres e pensar teologicamente sobre estes pobres, especificamente as mulheres pobres da América Latina. Elementos que estão presentes na obra de Althaus-Reid possibilitam a criação do novo, quais sejam: sexo, gênero, classe, etnia, entre outros temas esquecidos ou silenciados pela teologia da libertação.

⁶⁵⁷ ALTHAUS-REID, 2005, p. 170, cuja versão original é: “es una tarea hermenéutica y de interpretación la que nos piden los símbolos mediante el despliegue de niveles varios de significado superpuestos, [...] siempre nos dirige a otra noción oculta jamás vista antes”.

⁶⁵⁸ ALTHAUS-REID, 2005, p. 175, cuja versão original é: “no se trata [...] de la resurrección de los muertos de sus tumbas y cenizas, sino de abajo, de la gente oprimida que conoce diferentes muertes a diario: la muerte de la esperanza y los sueños, de los derechos, del amor y del deseo.”

⁶⁵⁹ ALTHAUS-REID, 2006, p. 69, cuja versão original é: “[...] una teología honesta sexualmente, que refleje la vida de la gente y también la espiritualidad de nuestras culturas latino-americanas, mucho más ricas y desafiantes que las impuestas por la Conquista”.

⁶⁶⁰ CARVALHAES, 2010, p. 29.

⁶⁶¹ CARVALHAES, 2010, p. 29.

É fato que Althaus-Reid reivindica a inovação, a criação de uma outra epistemologia teológica quase que exclusivamente em instâncias não heterossexuais. Na concepção de Althaus-Reid “o ‘novo pobre’ em seu sistema teológico é constituído apenas por gays, lésbicas, travestis e transexuais”.⁶⁶² O resgate e a valorização destes sujeitos está perfeito, pois evidencia que a “homossexualidade é uma expressão da sexualidade. Envolve o jeito de amar, sentir e pensar”.⁶⁶³ Apenas levanta-se o questionamento de que há o risco de inversão da estrutura binária hegemônica, qual seja, a inversão do binômio normativo/perverso,⁶⁶⁴ se considera-se como única possibilidade, único caminho, utilizar um marco conceitual de identidades restritivo, porque baseado na orientação sexual.⁶⁶⁵

No que pese essa observação, reafirma-se que para confrontar a heteronormatividade e destacar o potencial subversivo do desejo sexual, precisamos nos basear na política feminista e *queer*. Portanto, Althaus-Reid é um ponto de referência⁶⁶⁶ essencial para pensar a combinação da sexualidade e da eroticidade na teologia. A proposta de abordar a obra poética de Adélia Prado pelo conceito da transgressão teológica e do indecentamento, previsto na teologia de Marcela Althaus-Reid, se dá porque se entende que ambas utilizam “a linguagem sexual expressa através de metáforas”,⁶⁶⁷ além de ambas reivindicarem o erótico como sagrado. Beber, portanto, dos poços das teologias gays e lésbicas, mas especificamente da teologia *queer*, como proposta por Althaus-Reid, possibilita uma outra compreensão de Adélia Prado. Possivelmente, indicando um novo horizonte do “círculo hermenêutico da suspeita sexual”⁶⁶⁸ que bem pode ser entendido na perspectiva de Gadamer: “quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar”.⁶⁶⁹ E é o mesmo Gadamer que acrescenta: “a compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo revisado conforme se avança na penetração do

⁶⁶² CARVALHAES, 2010, p. 29.

⁶⁶³ ROESE, Anette. Deus escolheu as cousas loucas... para envergonhar as fortes. **Religião e Homossexualidade** – **Revista Mandrágora**, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano 5, n. 5, 1999, p. 49 a 60, à p. 51.

⁶⁶⁴ CARVALHAES, 2010, p. 29.

⁶⁶⁵ SHARMA, 2008, p. 114.

⁶⁶⁶ Veja que MUSSKOPF, 2008, p. 211, afirma: “Sua forma sem-vergonha de refletir sobre a sexualidade como um campo epistemológico que questiona os fundamentos do pensamento teológico e des-cobre um outro jeito de pensar teologicamente, baseado em experiências e fontes desenvolvidas fora dos cânones da ideologia heterossexual [...] torna-se, assim, um ponto de referência imprescindível para quem quer pensar uma teologia *queer*, no Brasil ou em qualquer outro lugar”.

⁶⁶⁷ MUSSKOPF, 2008, p. 203.

⁶⁶⁸ MUSSKOPF, 2008, p. 203.

⁶⁶⁹ GADAMER, 1999, p. 402.

sentido”.⁶⁷⁰ Neste caminho, portanto, avançaremos na busca de sentido na poesia com a teologia.

⁶⁷⁰GADAMER, 1999, p. 402.

CAPITULO IV: ADÉLIA PRADO – MARCELA ALTHAUS-REID: ENCONTRO E DIÁLOGO ENTRE POESIA E TEOLOGIA

Neste capítulo, pretende-se aproximar as duas autoras até aqui lidas e analisadas: Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid. Ao ler textos de poesia, prosa e teologia através do binômio mística e erotismo, temos uma indicação para um caminho até a teologia. Como foi visto nos capítulos anteriores, as duas autoras têm discursos distintos, mas que se aproximam através das temáticas comuns presentes nas suas obras: mulheres, sexualidade, eroticidade, mística, sacralidade, cuja combinação indica transgressão em qualquer linguagem: poética ou teológica.

Na retrospectiva, olhando os aspectos que foram analisados nas obras de Prado e de Althaus-Reid, detectou-se posturas críticas frente à história de dominação masculina e aos papéis assumidos pelas mulheres na América Latina, no que tange ao lugar sócio-político-econômico e sexual. Cada qual foi lida e analisada a seu tempo. Agora, o que se pretende é criar um espaço de diálogo, em que ideias da literatura de Prado encontrem eco na teologia de Althaus-Reid, em busca do sentido da sacralidade do erótico, que ambas reivindicam.

Althaus-Reid chama de decente a teologia que nega o corpo, que exclui a vida. Ela reivindica a teologia corpórea, (bi)sexuada, e esta ela nomeia Teologia Indecente. Prado, por sua vez, na estruturação dos seus poemas e da sua prosa, combina corpo, sexo, Deus e cotidiano, rompendo, problematizando, indecentando, como mulher heterossexual. Ambas reordenam o conceito do termo indecente, dando outro sentido para a sacralidade. Ambas trabalham com o viés da eroticidade revelando emancipação do pensamento das mulheres com relação ao político, econômico e cultural/religioso.

Os aspectos analisados neste capítulo representam escolhas a partir da leitura de Prado e Althaus-Reid, significando que não se pretende esgotar as possibilidades de combinações dos discursos de tais autoras. Por isso, o que se fará são ensaios a partir de uma leitura teológica da obra literária, da percepção do próprio texto poético/prosaico como portador de uma reflexão teológica e de como os elementos religiosos e teológicos estão presentes na obra literária e revelam o imaginário sociocultural das pessoas, denunciando relações de opressão e exclusão e propondo re-invenção de ideias e práticas.

4.1 Vozes da Liberação do Erotismo na Poesia e na Teologia

Vivemos numa época de mudanças reais, significativas dos “conceitos que definiam social, econômica e politicamente as figuras da mulher, da criança, do jovem e das chamadas raças ‘inferiores’ (as que, escravizadas pelo ‘branco’ progressista ajudaram na construção desta esplêndida e absurda civilização[...])”.⁶⁷¹ As vozes da liberação do erotismo na poesia⁶⁷² e na teologia retratam estas mudanças, tendo a mulher – ou as mulheres – como sujeito que constrói trilhas, caminhos diversos ao que estava antes naturalizado, revelando inusitados desvios para uma reflexão teológica com elementos antes classificados como pecado ou como detritos. Prado e Althaus-Reid são mulheres que representam estas mudanças, cada qual ao seu modo, mas se encontrando em determinado ponto. Neste ponto de encontro facilitado por esta pesquisa, elas revelam novos horizontes possíveis da poesia e da teologia.

Althaus-Reid, como vimos até aqui, principalmente no capítulo três, discorre sobre a “capacidade de desafiar as representações únicas” de Deus, de Maria, de Jesus, “desafiando os modelos hegemônicos de representação”⁶⁷³ teológica, trazendo como pressuposto epistemológico as mulheres pobres, indígenas, homossexuais e bissexuais, sem se preocupar com a coerência⁶⁷⁴: “A coerência e a busca de homogeneidade são preocupações das hegemonias e dos impérios que exercitam um poder colonial de reduzir o Outro, estranho ou o diferente.”⁶⁷⁵

Para Althaus-Reid, a vida é feita de fragmentos e de incoerências, e é deste lugar que se buscam novas referências para se pensar o ético e o estético da teologia: “para manter viva essa práxis de inclusão e pluralismo e esse princípio ético de honestidade das mulheres, que é

⁶⁷¹ COELHO, 1993, p. 11.

⁶⁷² Faço uso do subtítulo do livro de SOARES, 1999, capa: “Vozes femininas da liberação do erotismo na poesia brasileira”.

⁶⁷³ ALTHAUS-REID, 2008, p. 98.

⁶⁷⁴ Veja a argumentação Indecente sobre o tema da (in)coerência com ALTHAUS-REID, 2008, p. 95: “Todo lo contrario que en la teología, [...] donde la fragmentación de nuestros cuerpos y nuestras vidas se transforman dogmáticamente en representaciones homogéneas. En teología, lo desintegrado aparece homogeneizado, aunque la realidad crítica de nuestras vidas muestra precisamente lo contrario: allí donde más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos. Pero, ¿No era ese acaso el tema de la poesía de Bonhoeffer escrita en la cárcel después de su detención policial? (¿Quién Soy?... ¿una persona hoy y otra diferente mañana? / ¿las dos al mismo tiempo?...) ¿No era ese el tema de Tillich, sumergido en sus deseos sadomasoquistas mientras escribía cobardemente ‘El Coraje de Existir’ sin poder reflexionar honestamente sobre sus propias desintegraciones y fragmentos? ¿O Barth viviendo con sus dos mujeres en la casa, al tiempo que su Dogmática pontificaba el valor sacramental del matrimonio monogámico heterosexual?”

⁶⁷⁵ ALTHAUS-REID, 2008, p. 97, cuja versão original é: “La coherencia y la búsqueda de la homogeneidad son preocupaciones de las hegemonías y de los imperios que ejercitan un poder colonial de reducir Otrocidades, lo extraño o diferente”

uma história de fragmentos, desintegrações e lutas, no caminho de serem fiéis a Deus [...].⁶⁷⁶ Prado, por sua vez, escreve poesia e prosa a partir dos fragmentos de sua própria vida, do seu cotidiano e das mulheres com quem convive. É nesta elaboração fictícia, artística, que se revela inteira. É no meio da rotina de mulheres interioranas de Minas Gerais que a autora rebela-se contra as dissociações entre a fé e a sexualidade, que demonstra suas incoerências e contradições. Disso brotam ideias muito próximas das teologias feministas e *queer* que escreve Althaus-Reid. Alguns exemplos facilitarão compreender estas aproximações, como na poesia *Objeto de Amar* (PEL, p. 29):

De tal ordem é e tão precioso
o que devo dizer-lhes
que não posso guardá-lo
sem que me oprima a sensação de um roubo:
cu é lindo!
Fazei o que puderdes com esta dádiva.
Quanto a mim dou graças
pelo que agora sei
e, mas que perdoe, eu amo.

Neste poema, o que destaca é o modo como a autora trabalha a imagem poética. A expressão “cu é lindo”, no quinto verso, poderia beirar a uma frase obscena, mas ecoa com equilíbrio e graça na organização das palavras poéticas, num exercício estético de erotismo. Semelhante a esta intrepidez de Prado, encontra-se em Althaus-Reid a reflexão sobre teologia, Igreja e pornografia.⁶⁷⁷ Num dos seus artigos, ela problematiza o que é uma imagem pornográfica:

Pensemos numa imagem pornográfica definida como algo que ofende pelo fato de ser estática e desligada. Um corpo de mulher usado para propaganda, por exemplo, fixa e coisifica não só um corpo, mas também a sexualidade. Essa fixidez é quase de natureza exegética; é o corpo interpretado, porque a reificação é em si uma interpretação. Mesmo que as imagens pornográficas sejam em movimento, como num filme para maiores de idade, parece haver um sentimento de limitação e censura das relações sexuais. [...] Há muitos tipos de amor e desejo; mas, refletindo aqui sobre pornografia como arte heterossexual, podemos dizer o seguinte: o que é ofensivo é a imitação repetitiva apresentada de um único desejo estereotipado.⁶⁷⁸

Observa-se, portanto, uma inversão conceitual sobre o obsceno e a pornografia. Tanto o lugar da beleza, na poesia de Prado, como o lugar do prazer e do direito ao prazer, na teologia

⁶⁷⁶ ALTHAUS-REID, 2008, p. 99, cuja versão original é: “para mantener viva esa praxis de inclusión y pluralismo y ese principio ético de honestidad de las mujeres, que es una historia de fragmentos, desintegraciones y luchas en el camino de ser fieles a Dios [...]”

⁶⁷⁷ ALTHAUS-REID, 2002.

⁶⁷⁸ ALTHAUS-REID, 2002, p. 96 [672].

de Althaus-Reid, indica que é possível a renovação de conceitos éticos, estéticos que sustentam poesias e teologias. Neles não cabem censuras, mas, sim, um outro modo de capturar a noção de direitos, como “ao exigir que o corpo da mulher deixe de ser doutrinadamente imobilizado, despojado de sua liberdade e dignidade e determinado em seus horizontes religiosos de amor”⁶⁷⁹, ou como afirma Prado: “Nisto consiste o crime,/ em fotografar uma mulher gozando/ e dizer: eis a face do pecado./ Por séculos e séculos/ os demônios porfiaram/ em nos cegar com este embuste” (TSC, p. 69). Coincidem Althaus-Reid e Prado na crítica à definição de pecado e na reivindicação do direito ao prazer.

4.2 Maria: a mulher, o divino e a sexualidade

Prado e Althaus-Reid são autoras cristãs e católicas. A argumentação teológica de ambas tem esta característica da cultura religiosa. Pontos de encontro, seja na percepção religiosa, seja na crítica a este contexto religioso, podem ser identificados também nos seus textos.

No livro *O Homem da Mão Seca*, que tem como personagem principal Antonia, uma mulher angustiada, insatisfeita, em busca de sentidos para uma vida miúda, Prado enfocará vários temas relacionados ao cotidiano de uma mulher⁶⁸⁰ e deste lugar argumenta, questiona, reconstrói paradigmas de fé e de vida. Leia-se primeiramente o texto:

Parece blasfemo falar o mal vem de Deus, mas é mais salvador. Sinto que farei disto uma poética, pois não é a rigor um pensamento. O mal já está feito, devo fazer o bem. Conforme Clara, o mais primeiro no homem é o sexo e comida e todo santo tem por penitência ficar virgem e jejuar. Estar com fome e comer, seja feijão ou gente, é humildade, um sim para a condição. Jesus recusou os dois. Deus fala com ele seja homem e ele responde: não, serei Deus. Nossa Senhora já é o contrário. Deus fala com ela não seja humana e ela responde sim, eis a escrava do Senhor. Ela é inconspicua, já é o que seremos, o que já fomos. Jesus recusa a luta. Ela aceita e louva. Só ofereço virgindade a Deus quando recuso sexo. Quando aceito, não ofereço. Entendi quando Clara falou, está estranho agora – era mais ou menos: porque recusou sexo, Jesus não foi humilde, recusou a condição. Nossa Senhora é o mal, a humilde, acho que ela é demônio. Isto não vou escrever, porque é apavorante. Comecei a temer por mim e por Clara, por causa das palavras que dizia, da horripilante junção demônio-virgem. É ela exatamente quem lhe esmaga a cabeça, lhe disse catequética e aflita, há incompatibilidade entre os dois. Basta seu nome para que ele fuja. Sei não, disse, Jesus tinha a maior falta de paciência com ela, pareciam estranhos, e, se a senhora falar que é por causa do temperamento de Jesus,

⁶⁷⁹ ALTHAUS-REID, 2002, p. 104.

⁶⁸⁰ Veja o que afirma BINGEMER, Maria Clara Luccetti. Transcendência e coporeidade (Experiência de Deus segundo Adélia Prado). Disponível em: <http://wwwusers.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos/teopoetica/transcendencia.PDF>. Acesso em: 10 mai. 2010, p. 20: “Em contraste com as personagens anteriores, a Antonia de “O homem da mão seca” é uma mulher angustiada e amarga, às voltas com as terríveis ‘manobras de outono’ da menopausa, que castigam o corpo e o psiquismo feminino de maneira forte e marcante”.

eu não engulo. Deve ser coisa mais séria. Quem diz sim absoluto, igual ao dela, sofre? É humano? Impossível não concordar com Clara. Seu título por excelência, por causa de imaculada, seria Nossa Senhora da Alegria, Nossa Senhora dos Prazeres. Por que nossa Igreja, sempre tão cautelosa e sábia, permite que a invoquemos como mãe de Deus, quando por muito menos quis assar Galileu? Por que não se fala aqui em heresia? Ao contrário de Clara, não acho Maria o demônio, mas o Espírito Santo encarnado, o deus mulher, a forma feminina de Deus. Não posso me contentar apenas com a encarnação de Cristo, porque eu, Clara, Rebeca, Gema, Madalena e Cassinha não temos pênis e nossa forma concreta tem de estar em Deus, ou nos desesperamos. Esta forma é Maria, o Espírito Santo, onde Deus é compassivo, misericordioso e leve. Pois é, Clara falou, acontece que a mulher mais feminina que existe é também a mais perigosa, olha a Fausta e a Luiza. Qual das duas é a mais capeta? A Fausta. E quem leva a fama é a Luiza, porque levanta bandeiras, discute, briga, mas perto da Fausta é uma inocente. Fausta sabe, sabe, sabe e fica na moita, anônima, toda imperceptível e política, comandando o mundo. Não tenho dó de mulher nenhuma, a senhora tem? Mulher não sofre não, só homem. Clara, eu sou feminista? Ah, a senhora e a Gema são meio bobas, devem continuar invocando Nossa Senhora de Onipotência Suplicante, vou anotar pra discutir com alguém. Clara já esqueceu o que disse, sua preocupação agora é ajudar o Canoa a preparar o show. Temo por mim, que passei parte da vida evitando Nossa Senhora, o que parece um namoro, não admitido, com o maligno. Este também é mulher. Não tenho dúvida alguma sobre a bondade da Virgem. O perigo em Maria é sua bondade, parece mais forte que Jesus, no mesmo sentido em que um homem é mais fraco que uma mulher, sempre. Eu não quero ser forte. O feminino é horrível. Salva-nos, mãe de Deus! Peguei um filme pornográfico, mas não foi com intenção de nada. Peguei porque quis. (HMS, p. 72-75)

Nesse texto de Prado, a argumentação dá-se num suposto diálogo entre Antonia e sua filha adolescente, Clara. Mãe e filha são representadas numa discussão sobre as qualidades de Deus, da Virgem Maria e de Jesus. A forma da representação literária dá-se como noutros textos de Prado, o diálogo entre as personagens abre uma discussão mais profunda sobre questões existenciais e teológicas. Neste caso, as personagens revelam questionamentos relacionados ao sentido teológico. “Está claro que o jogo de linguagem que é a teologia e o jogo de linguagem que é a literatura não têm as mesmas regras, nem a mesma sintaxe, nem a mesma performatividade”.⁶⁸¹ A literatura é ficção. Não há intenção de provar cientificamente nada. Como afirma Bastazin:

A representação elaborada pelo artista possui uma conjugação própria de sensibilidade e inteligência. Ao lidar com formas, cores, sons, palavras ou com a plasticidade dos objetos, o artista rege suas mãos por meio de operações mentais predominantemente criativas – operações cujas inferências expressam uma intuição suficientemente forte, relacionada à natureza do instinto humano que ultrapassa os poderes exclusivos da razão.⁶⁸²

⁶⁸¹ MOURÃO, J. Augusto. ADÉLIA PRADO: poéticas ou a alegria da escrita. Disponível em: <http://www.triplov.com/semas/jose_augusto/adelia.html>. Acesso em: 10 mai. 2010, p. 2.

⁶⁸² BASTAZIN, 2006, p. 30.

O eixo da discussão do texto citado passa pela compreensão do binômio humano/divino, como uma nova forma de ver algo já conhecido. O mais humano que há, segundo a argumentação neste texto, é o sexo e a comida, porque são alimentos do corpo. Aceitar esta condição é ser humilde. Por isso, Jesus, nesse recorte, é nomeado como não-humilde, uma vez que recusa a humanidade.

A releitura que faz de Maria, a Virgem, aproxima-se das críticas que Althaus-Reid elaborou sobre este tema.⁶⁸³ Cria-se a tensão na abordagem crítica, representada pela argumentação da filha, Clara, quando afirma que a não humanidade de Maria está na exigência de Deus da sua virgindade, da negação da sua sexualidade e na sua aceitação desta condição. A isso a autora nomeia “inconspurada”, ou seja, a coisa virgem por excelência.⁶⁸⁴ Negar a sua condição humana, ou seja, a sua sexualidade, remete a uma falsa humildade ou a uma negação da sua condição humana. Por isso, Maria é associada ao demônio, pois deste modo ela faz-se divina. Nesta mesma linha, encontra-se a argumentação de Althaus-Reid:

Nos serviremos do conceito sartreano de obscenidade, mas ao inverso. Sartre elaborou ao modo teológico duas proposições opostas: “obscenidade” e “graça” (Sartre, p. 401), e nós a insertaremos no quadro de seus comentários sobre sadismo. O exemplo que Sartre apresenta-nos é de uma bailarina que dança sem roupas, mas com tal ‘graça’ que, de certo modo, cobre seu Corpo e desperta a sensualidade dos espectadores. ‘Graça’ é descrita aqui ao modo de cobertura, maquiagem emocional e forma de roupa interior metafísica ou ducha fria espiritual que controla o corpo. Voltando sobre a narrativa da família evangélica, torna-se tentador identificar a Deus com a graça sartriana, pois Deus controla o corpo e os desejos de Maria ao mesmo Tempo. Desde uma perspectiva indecente, por tanto, Maria se converte no símbolo da graça para as mulheres, chamadas ontológicas e materialmente a cobrir-se e, em termos metafísicos, a dar-se uma ducha fria para inibir seus desejos. A mudança, a obscenidade é o conceito oposto. O obsceno é, nas próprias palavras de Sartre, o que faz visível a carne como tal, ou, no caso da bailarina nua, os movimentos que não cobrem sua nudez senão expõem acrescentando à cena o elemento do corpo incontrolável (Sartre, 1957, p. 141). Seguindo com o argumento podemos dizer que a graça é destruída pela obscenidade, que aparece agora como des-cobrimento daquela e passou à transcendência. A obscenidade não renuncia a viscosidade do material, senão que a liberta, expondo-a. A obscenidade nos leva a uma teologia de exibicionismo, sinal muito encorajador na tarefa de afirmar a realidade e as estéticas suprimidas do cristianismo. A teologia é um ato sexual clássico e sistemático que necessita exposição e obscenidade descobridora de graça. [tradução própria]⁶⁸⁵

⁶⁸³ No terceiro capítulo sistematizou-se a abordagem de Althaus-Reid sobre Maria, a Virgem, mãe de Deus, tanto no livro *La teología Indecente* (ALTHAUS-REID, 2005) como no livro *The Queer God* (ALTHAUS-REID, 2003), onde esta temática é recorrente na abordagem crítica de Althaus-Reid. Neste capítulo far-se-á a aproximação dos pontos de vistas de Althaus-Reid e Prado, sem a preocupação com as minúcias já tratadas no capítulo anterior.

⁶⁸⁴ Veja o que afirma PRADO, Adélia. Arte como experiência Religiosa. In: MASSINI, Marina e MAHFOUD, Miguel (orgs.). **Diante do Mistério** – psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999, p. 21: “A linguagem cristã fala: Rosa Mística, a rosa indestrutível, a virgindade, a coisa virgem por excelência, inconspurável”.

⁶⁸⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 159-160, cuja versão original é: “Nos serviremos del concepto sartriano de obscenidad, pero a la inversa. Sartre ha elaborado al modo teológico dos proposiciones opuestas: ‘obscenidad’ y ‘gracia’ (Sartre, p. 401), y nosotros las insertaremos en el marco de sus comentarios sobre sadismo. El ejemplo

Os questionamentos juvenis da personagem Clara são *queer* ou, como nomeia Althaus-Reid, indecentes, por várias razões. Entre elas porque se permite questionar, porque o núcleo do problema levantado passa pela sexualidade, porque se consegue enxergar nas tramas mariológicas o esquema de controle dos corpos das mulheres. O exemplo sartreano encaixa-se na perspectiva que defende Prado, por meio da personagem Clara, porque argumenta sobre o que é de fato relevante: a nudez ou os movimentos artísticos, harmoniosos da bailarina? O que é que se vê na bailarina em movimento? O corpo nu, simplesmente, ou a arte da dança? Ou seja, que as teologias cristãs ao representarem a Virgem Maria como mulher assexuada, desprovida de corpo, encobriram a graça do gesto genuíno do corpo feminino humanizando a Deus. Eis aí o dilema que expressa a contradição teológica da Virgem Maria: a mulher que viabiliza a humanização de Deus está representada no imaginário cristão como assexuada, descorporificada, encoberta por véus e mantos.

Antonia inaugura um outro elemento não menos polêmico, pois reivindica a Maria a condição divina na Trindade, personificada no Espírito Santo. Mas esta reivindicação corpórea, física do feminino na Trindade, não passa pelo rosto feminino⁶⁸⁶, mas pelo corpo feminino, por sua sexualidade, ou como Prado afirma: “não posso me contentar apenas com a encarnação de Cristo, [...] não temos pênis e nossa forma concreta tem de estar em Deus.” (HMS, p. 74).

Observa-se nesta argumentação de Prado que tanto a crítica primeira à virgindade de Maria, como a sua personificação na Trindade, como o Espírito Santo, são provocações teológicas desde a sua condição de mulher, e que faz uma leitura sexuada de Maria. Esta é

que Sartre nos presenta es el de una bailarina que ejerce sin ropas, pero con tal ‘gracia’ que, en cierto modo, cubre su cuerpo y destierra la sensualidad de los espectadores. ‘Gracia’ es descrita aquí a guisa de cobertura, maquillaje emocional y forma de ropa interior metafísica o ducha fría espiritual que controla el deseo del cuerpo. Volviendo sobre la narrativa de la familia evangélica, resulta tentador indentificar a Dios con la gracia sartriana, pues Dios controla el cuerpo y los deseos de Maria al mismo tiempo. Desde una perspectiva indecente, por tanto, Maria se convierte en el símbolo de la gracia para las mujeres, llamadas ontológica y materialmente a cubrirse y, en términos metafísicos, a darse una ducha fría para inhibir sus deseos. En cambio, la obscenidad es el concepto opuesto. Lo obsceno es, en las propias palabras de Sartre, lo que hace visible la carne como tal, o en el caso de la bailarina desnuda, los movimientos que no cubren su desnudez sino que la exponen añadiendo a la escena el elemento de cuerpo incontrolable (Sartre, 1957, p. 141). Siguiendo con el argumento podemos decir que la gracia es destruida por la obscenidad, que aparece ahora como des-cubrimiento de aquella y paso a la transcendencia. La obscenidad no renuncia a la viscosidad de lo material sino que la libera exponiendo-la. La obscenidad nos lleva a una teología de exhibicionismo, signo muy alentador en la tarea de afirmar la realidad y las estéticas suprimidas del cristianismo. La teología es un acto sexual clásico y sistemático que necesita exposición y obscenidad des-cubridora de gracia.”

⁶⁸⁶ Veja o que afirma neste sentido, BOFF, Leonardo. O Rosto materno de Deus – ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 23: “Não é indiferente o fato de Maria ter sido uma mulher. Então a pergunta se especifica: Que rosto Deus nos quer mostrar mediante o feminino?”

uma reivindicação profunda de Prado que encontra eco na crítica elaborada por Althaus-Reid à teologia masculina:

A teologia masculina é a área da P/palavra de Deus ou “Palavra espermática” [...] onde aponta que o Logos do Novo Testamento ou palavra de Deus (João 1, 1, “no princípio era a Palavra”) tem sido associado com a capacidade de produzir discursos racionais (masculinos). Logos é então um conceito que adquiriu um significado substancial desde o pensamento grego antigo e estoicismo romano no conceito de Palavra espermática (Battersby, 1989, p. 8, 49). Esta Palavra espermática é a originária, voz e personificação de Deus Pai girador de práxis (ações e pensamentos) por um processo que podemos chamar “espermatogênese”. E esta é a criação de discursos de racionalidade nos testes (testículos, lugar de testemunho divino) de Deus. A partir dos testículos deste, como seus testemunhos divinos, achamos um processo de autodisseminação da Palavra do que as mulheres cristãs têm sido excluídas. Por isso, Deus Pai é o escriba de seus solitários prazeres criacionistas pois sua é pena/pene que cria a obra (pen/is, Battersby, 1989, p. 50), o poder e a glória. No entanto, a Virgem Maria não participa na construção simbólica dos atos discursivos de Deus. Ela não é palavra; somente aparição. [tradução própria]⁶⁸⁷

Althaus-Reid com este comentário critica a “suma racionalidade”⁶⁸⁸ da teologia que obriga-se a encontrar um sentido racional, mesmo que isso signifique a descorporificação ou a anulação do Outro, neste caso, da Virgem Maria. Nesta proposição, encontra-se a distância dos sentidos entre as teologias nomeadas sistemáticas por Althaus-Reid e a teologia que ela nomeia indecente. Um exemplo encontra-se na argumentação de Leonardo Boff, que também propôs a Virgem Maria como a terceira pessoa da Trindade.⁶⁸⁹ Para Boff, “somente Deus pode gerar Deus. Maria é elevada a esta altura divina pelo Espírito Santo que tomou morada nela.”⁶⁹⁰ Poderia-se indecentar as palavras mariológicas de Boff quando afirmou sobre Maria que: “Deus a pensou e a quis desde sempre, para ser o cálice completamente aberto para acolher o divino conteúdo, a Terceira Pessoa da SS. Trindade.”⁶⁹¹ No entanto, não se trata da

⁶⁸⁷ ALTHAUS-REID, 2005, p. 83, cuja versão original é: “La teología masculina es el área de la P/palabra de Dios o ‘Palabra espermática’ [...] donde apunta que el Logos del Nuevo Testamento o Palabra de Dios (Juan 1,1, ‘al principio fue la Palabra’) ha sido asociado con la capacidad de producir discursos racionales (masculinos). Logos es entonces un concepto que adquirió un significado sustancial desde el pensamiento griego antiguo y, estoicismo romano en el concepto de Palabra espermática (Battersby, 1989, p. 8, 49). Esta Palabra espermática es la originaria, voz y personificación del Dios Padre generador de praxis (acciones y pensamientos) por un proceso que podemos llamar ‘espermatogénesis’. Y esta es la creación de discursos de racionalidad en los testes (testículos, lugar de testimonio divino) de Dios. A partir de los testículos de este, como sus testigos divinos, hallamos un proceso de autodisseminación de la Palabra del que las mujeres cristianas han sido excluidas. Por consiguiente, Dios Padre es el escriba de sus solitarios placeres creacionistas pues suya es la pluma/pene que crea la obra (pen/is, Battersby, 1989, p. 50), el poder y la gloria. Sin embargo, la Virgen Maria no participa en la construcción simbólica de los actos discursivos de Dios. Ella nos es palabra; solo aparición.”

⁶⁸⁸ BOFF, 1983, BOFF, Leonardo. O Rosto materno de Deus – ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 22.

⁶⁸⁹ Cf. BOFF, 1983 e também: BOFF, Leonardo. **Ave Maria** – o feminino e o Espírito Santo. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁶⁹⁰ BOFF, 1997, p. 43.

⁶⁹¹ BOFF, 1997, p. 44.

criação de controvérsia, mas de indecentamento da teologia para abstrair novo sentido, porque busca a corporificação, refletida a partir da suspeita sexual, da corporificação e não da espiritualização. Segundo Althaus-Reid:

Isto tem implicações teísticas diretas. ‘Indecentar’ à Virgem significa ‘indecentar’ a Deus e a Jesus, dado que sua identidade é relacional. A teologia indecente opera aqui como um processo de libertação que consiste simplesmente em por em dúvida as tradições dos pressupostos sexuais, processo que ao ser público pode ter implicações políticas de transformação. [tradução própria]⁶⁹²

É fato que no mesmo livro, HMS, o tema da Virgem Maria será recorrente, mas nem sempre com o mesmo tom. Como afirmou Mourão, “quem faz literatura não cura de fazer teologia explícita. Pode acontecer, é o presente caso, que o escritor, porque é crente, transporte consigo alguns lugares teológicos a que dá expressão literária”.⁶⁹³ Observa-se com esta reflexão que Prado não teve preocupação teológica, indicada por Althaus-Reid. Por isso, mais adiante Prado irá justificar-se:

Figurante constitutivo, consubstancial finitude, a história de Deus não se explica sem eu, sou eterna. Platão renasce em Clara que não conhece Platão que não conheceu a Jesus, mas se reunia à ceia com discípulos. A Platão incomodavam os poetas. Clara pede assustada: dorme comigo hoje, mãe, tenho medo da imaculação dela, acho que não quero ver aparição de Nossa Senhora não. Humanos. (HMS, p. 77)

Observa-se, neste recorte do texto, que pese a ousadia de Prado, algo fica de receio pelo registro com relação à Virgem Maria. No decorrer do livro, a personagem central, Antonia, por diversas vezes se manifestará como devota. Devoção de menina que retorna;⁶⁹⁴ invocação por diversas vezes e motivos (principalmente pelo filho e filhas);⁶⁹⁵ resistência ao pensamento da filha Clara sobre a virgem-demônio: “A virgem-demônio, não. Sinto a misericórdia dela sobre mim, sua santidade, seu perpétuo socorro” (HMS, p. 77). Sua conclusão sobre o “sim” de Maria: “o sim de Maria foi querer o Salvador, deixar Ele nascer dela”; e a constatação da sua mariologia: “Minha mariologia é incipiente, mas muito interessante”. (HMS, p. 176).

Este resgate faz-se necessário, porque se por um lado houve abertura e provocação na reflexão de Prado sobre a Virgem Maria por meio de suas personagens; por outro, ela revela

⁶⁹² ALTHAUS-REID, 2005, p. 104, cuja versão original é: “Esto tiene implicaciones teísticas directas. ‘Indecentar’ a la Virgen significa ‘indecentar’ a Dios y a Jesús, dado que su identidad es relacional. La teología indecente opera aquí como un proceso de liberación que consiste simplemente en poner en duda las tradiciones de los presupuestos sexuales, proceso que al ser público puede tener implicaciones políticas de transformación.”

⁶⁹³ MOURÃO, 2010, p. 2.

⁶⁹⁴ PRADO, HMS, 2007, p. 47.

⁶⁹⁵ PRADO, HMS, 2007, p. 68, 78, 118, 119, 121.

uma concepção religiosa de devoção a Maria conservadora, por meio, principalmente, da personagem Antonia, revelando ausência de uma análise feminista ou, como coloca Althaus-Reid, de desconstrução dos princípios mariológicos patriarcais. No entanto, este é o ponto de tensão necessário, onde se reconhece a teologia expressada na literatura. É reflexão que surge a partir da experiência, da existência, com suas contradições: fê, busca de entendimento, angústia, crítica, reinvenção de sentidos para as verdades que sempre existiram.

Prado utiliza-se do hermenêutico crítico e sexual para uma outra representação da Virgem Maria, vistas por suas personagens Antonia e Clara. E recua no registro conservador e devoto da mariologia católico-romana no seu objeto de ficção, como bem poetizada: “Aí está a rosa,/ defendida de lógica e batismo,/ a inquebrantável,/ a Virgem!” (OM, p. 135).

Nesse sentido, pode-se compreender a argumentação que neste texto se faz sobre as mulheres, trazendo a ambiguidade nas ações propostas para as personagens citadas, Luiza e Fausta, questionando a inocência e a culpa:

Pois é, Clara falou, acontece que a mulher mais feminina que existe é também a mais perigosa, olha a Fausta e a Luiza. Qual das duas é a mais capeta? A Fausta. E quem leva a fama é a Luiza, porque levanta bandeiras, discute, briga, mas perto da Fausta é uma inocente. Fausta sabe, sabe, sabe e fica na moita, anônima, toda imperceptível e política, comandando o mundo. Não tenho dó de mulher nenhuma, a senhora tem? Mulher não sofre não, só homem. (HMS, p. 74)

Este é um discurso polêmico, pois pode servir para uma abordagem cujo recorte moral sustenta-se na teologia cristã que relaciona o pecado à sexualidade ou à culpabilidade feminina. Conduz também a uma leitura da representação da Virgem Maria: passiva por um lado, mas na espreita, sagaz, protagonizando no anonimato, se isso for possível. Mas, se lemos estes questionamentos da jovem personagem Clara acerca da passividade da Virgem Maria sob a ótica da teologia de Althaus-Reid, podemos ter uma nova compreensão. Assim afirmou Althaus-Reid:

O indecentamento da Virgem pode conferir importância à feminilidade, mas será necessário que reparemos no clitóris, ou seja, reintroduzir o princípio do prazer na discussão [...]. Consideremos que Maria não é a mulher que concebeu ao inalar o aroma do sêmen do Pai. Pensemos que se trata da mulher que obteve “sete vezes sete” prazeres sexuais clitorícos. [...] Deste modo, deleite carnal e amor podem reunir-se [...]. [tradução própria]⁶⁹⁶

⁶⁹⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 109, cuja versão original é: “El indecentamiento de la Virgen puede conferir importancia a la feminidad, pero hará necesario que reparemos en el clitóris; es decir, reintroducir el principio del placer en la discusión [...]. Consideremos que Maria no es la mujer que concibió al inhalar el aroma del semen del Padre. Pensemos que se trata de la mujer que ha obtenido ‘siete veces siete’ prazeres sexuales clitorícos. [...] De este modo, deleite carnal y amor pueden reunirse [...]”

Através de Antonia e Clara, Prado reconhece que há motivos para questionar as teologias ou mariologias tradicionais que fazem de Maria um ícone religioso desprovido de corpo (porque assexuado) e de pensamento (porque absolutamente submetida e passiva). A relação da mesma como a terceira pessoa da Trindade, personificada pelo Espírito Santo, traz um outro elemento, visto que, se é espírito, está destituído de corpo. No entanto, a argumentação de Prado é outra: Maria, sendo o Espírito Santo, é corpo de mulher que tem genitais femininos (e não masculinos, como Deus e Jesus). Sendo assim, as mulheres estarão concretamente (corporalmente) representadas nesta tríade por Maria, bem nomeada: “Não posso me contentar apenas com a encarnação de Cristo, porque eu, Clara, Rebeca, Gema, Madalena e Cassinha não temos pênis e nossa forma concreta tem de estar em Deus, ou nos desesperamos” (HMS, p. 74). Neste caso, novamente, aproxima-se do indecentamento da Virgem, proposto por Althaus-Reid:

[...] porque ao adorar a Maria, as mulheres necessitam passar por uma clitoridectomia espiritual, no sentido de mutilar sua sensualidade para identificar-se com a Virgem, obtendo a aprovação desta para seus comportamentos e jamais questionar a ordem político e social criada ao redor de semelhante ideologia religiosa. [tradução própria]⁶⁹⁷

No que pese a devoção mariana retratada por Prado por meio de suas personagens, ela avança nesta reflexão e questiona, aproximando-se das críticas de Althaus-Reid relativas à imagem de Maria representada nas teologias não *queer*.

4.3 Deus, homem?

Nos textos de Adélia Prado, Deus está personificado no homem. Para Prado, não cabe para Deus ou Jesus uma outra representação senão a masculina. Personifica em grande parte dos seus poemas e prosa, na abordagem que faz a Jesus, através da figura de Jonathan. Jonathan aparece em vários dos seus livros, tais como *Os componentes da banda*, *O pelicano*, FP (2007) (que é todo sobre Jonathan) e HMS (2007). Como já mencionado no segundo

⁶⁹⁷ ALTHAUS-REID, 2005, p. 77, cuja versão original é: “[...] porque al adorar a Maria, las mujeres necesitan pasar por una clitoridectomía espiritual, en el sentido de mutilar su sensualidad para identificarse con la Virgen, obtener la aprobación de ésta para sus comportamientos y jamás cuestionar el orden político y social creado alrededor de semejante ideología religiosa.”

capítulo desta pesquisa, Jonathan é um nome hebraico que significa “dádiva de Deus”⁶⁹⁸ e que na poesia e na prosa dessa autora ocupa o lugar central, sendo descrito ora como o próprio Deus encarnado, Jesus, ora como o homem que povoa os sonhos do eu-lírico, ora como o fato poético.

Numa palestra que fez na PUC/RJ em 1997, Prado definiu assim a Jonathan:

Jonathan, para mim, no texto, é o arquétipo do masculino. É o homem, aquilo que eu não sou. A experiência que eu não tenho, de ser homem. De ser o macho da espécie. Mas o homem por excelência, o homem perfeito, o mais belo que tem. Aquele que eu quero casar com ele todo dia. O homem, o masculino, a contrapartida do feminino. Por que esse nome? Eu acho esse nome bonito e eu queria um nome que não fosse brasileiro: Paulo, Marcos, Francisco, Antônio... Eu queria um nome que tivesse um distanciamento da minha vida ou de mim, que pudesse encarnar esse masculino e, para mim, era o Jonathan.⁶⁹⁹

Os textos de Adélia Prado confessam sempre os desejos de uma mulher heterossexual. Não há margem para outra suspeita e nisto distanciam-se Prado e Althaus-Reid. A bissexualidade de Althaus-Reid é declarada em toda a sua obra teológica. No entanto, os poemas e prosa de Prado anunciam desconstruções de gênero e sexuais, principalmente no tratamento que dá à humanização de Deus. Leia-se, por exemplo, no poema *Laetitia Cordis* (FP, p. 17), como o personagem Jonathan personifica o próprio Deus, e é objeto de amor e paixão do eu-lírico no poema:

Sossegai um minuto para ver o milagre:
está nublado o tempo, de manhã,
um pouco de frio e bruma.
Meu coração, amarelo como um pequi,
bate desta maneira:
Jonathan, Jonathan, Jonathan.
À minha volta dizem:
“Apesar da névoa, parece que um sol ameaça.”
Penso em Giordano Bruno
e em que amante incrível ele seria.
Quero dançar
e ver um filme eslavo, sem legenda,
adivinhando a hora em que o som estrangeiro
está dizendo eu te amo.
Como o homem é belo,
como Deus é bonito.
Jonathan sou eu apoiada em minha bicicleta,
posando para um retrato.
Quando ficam maduros
os pequis racham e caem,
formam ninhos no chão de pura gema.
Meu coração quer saltar,

⁶⁹⁸ BORN, 1977, p. 827: “Javé deu”; e, ainda: HOHLFELDT, 2000, p. 88; SOARES, 2002, p. 74.

⁶⁹⁹ PRADO, Adélia. **Mística e poesia**. In: Revista Magis – Cadernos de Fé e Cultura. N. 21, Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997, p. 29. Disponível em: <<http://www.clf.c.puc-rio.br/pdf/fc21.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2010.

bater do lado de fora,
como o coração de Jesus. (FP, p. 17)

Neste poema, o coração do eu-lírico bate por Jonathan. Jonathan é o homem, o homem é belo, consequentemente: como Deus é bonito! A ruptura com esta representação ambígua de Deus e homem dá-se com a afirmação: “Jonathan sou eu apoiada em minha bicicleta, posando para um retrato”. A forma nominal do verbo está no feminino. Logo, o eu-lírico, que declara ser ela mesma, Jonathan, é feminino. Este é um argumento que aparece noutros poemas/prosas de Prado. Em alguns momentos este argumento é de difícil interpretação, porque Prado também declara que “a criação é masculina. Qualquer ato criativo dentro de mim é masculino”.⁷⁰⁰ Então, quem cria é só o masculino? O feminino é passivo e não-criativo? Ou feminino e masculino estão num só ser, como previsto na teoria junguiana da reconciliação dos opostos, dos contrários que se juntam?⁷⁰¹

Assim como também declara através da sua personagem Violeta, em *Os Componentes da Banda*: “O que seria de mim sem o Homem-Deus?” (CB, p. 27). E na mesma sequência, neste mesmo texto, retoma a ideia: “olha, é mesmo, que pensamento mais engraçado, Jonathan, Jonathan, eu me chamo Jonathan, ou melhor gostaria de me chamar, porque eu não sou homem, eu me chamo Violante” (CB, p. 27). Observa-se que a personagem Violeta ao identificar-se como Jonathan, muda o nome para ‘Violante’, no sentido de violar, transgredir, pois o Homem-Deus, Jonathan, é ela, a mulher, portanto a que viola a regra do extrato unicamente masculino. A autora, através das suas personagens nos livros de prosa ou nos poemas, por meio do eu-lírico, insistirá nesta forma de ver o eu feminino no sujeito masculino/divino, num processo de humanização de Deus no masculino. Entretanto, é curiosa essa construção em que o masculino está no feminino. Esta mesma ideia, Prado projetará na sequência do mesmo livro, com maiores detalhes:

[...] Ó Senhor, propicia-me pelo Sangue do Cordeiro, que tem pés, unhas, língua, lugar por onde se come e excreta... ó Deus, salva-me porque pereço. Quero rezar, rezar, rezar sem descanso até desfalecer na inconsciência, até morrer. Que seria de mim sem Jesus Cristo? Que seria de mim se Deus não fosse um homem que se pode tocar, crucificar, beijar, comer? O que seria de mim? Só tenho alívio quando me prostro: “Espírito de Deus, manda-me do céu um raio de Vossa Luz”. Devo sofrer para que muitos à minha volta vejam? O que disse sobre Jonathan, o que provavelmente escreverei sobre ele vai se chamar *Exercícios Espirituais*. (CB, p. 132)

⁷⁰⁰ Cadernos de Literatura Brasileira, 2000, p 38.

⁷⁰¹ JUNG, Carl. **On the Psychology of the Unconscious**: Two Essays on Analytical Psychology [1918]. 2. ed. Princeton/Nova Jersey: Princeton University Press, 1966; e, JUNG, Carl. **Anima and Animus**: Aspects of the Feminine [1928]. Londres e Nova York: Ark Paperbacks, 1989.

A compreensão da encarnação em Prado é determinante na sua criação literária. Muito próxima à teologia *queer* de Althaus-Reid que afirma “Que a Teologia da encarnação no seu coração [eixo sic!] é realmente *queer*”.⁷⁰² E é *queer* porque reconhece a centralidade do corpo, do concreto do corpo, como afirma Prado nomeando as características do corpo do Cordeiro: “tem pés, unhas, língua, lugar onde se come e excreta”, ou ainda nomeando Jesus Cristo: “que se pode tocar, crucificar, beijar, comer”. O Deus encarnado, humano, é este que tem corpo na sua totalidade.

Na poesia *Opus Dei* (FP, p. 23), Prado irá afirmar: “Jonathan é apenas um homem,/ se lhe torceres o lábio zombeteira/ a lança dele reflui”.⁷⁰³ Ironicamente, brinca com a masculinidade do protótipo Jonathan, e conclui: “Se Jonathan for Deus estarás certa/ e se não for, também,/ porque assim acreditas/ e ninguém é condenado porque ama” (FP, p. 23). Este é um elemento curioso em Prado, a capacidade de subverter poeticamente. Nesse caso, a subversão se dá na afirmação de Jonathan masculinamente humanizado e ironicamente zombado na sua masculinidade, ou seja, no falo e no seu movimento. Se seguimos o raciocínio dos parágrafos anteriores em que Jonathan é associado a Deus, o afirmar que ele é “apenas um homem” associado ao falo impotente insere na representação de Deus o aspecto subversivo ou possivelmente associado ao corpo, ao corpo vivo de Deus e a sua sexualidade. O tempero, que dá o sabor, é o aspecto erótico: “se lhe torceres o lábio zombeteira/ a lança reflui”. Encontra-se, nesse ponto, o elemento indecente da teologia de Althaus-Reid em Prado, quando a primeira afirma: “Nossos deuses são *queer* porque são o que queremos que sejam.”⁷⁰⁴ E mais adiante insistirá: “quando a teologia se exerce com honra e indecência transgressiva, todos, sem exceção, personificamos deuses”.⁷⁰⁵ Prado personifica um Deus masculino, um homem arquétipo, Jonathan, um Deus que é ela mesma, mulher, teologiza a partir dos versos que afirmam: “Me abraça, Deus, com Teu braço de carne,/ canta com Tua boca pra eu ficar inocente” (FP, p. 33). Com base nesse verso, pode-se concluir, com Althaus-Reid, que “O fato de que não saibamos nada da identidade sexual de Maria ou de Deus nos liberta; não há nada estabelecido, exceto os papéis de gênero, e estes têm sido contestados

⁷⁰² ALTHAUS-REID e ISHERWOOD, 2004, p. 07.

⁷⁰³ PRADO, FP, 2007, p. 23.

⁷⁰⁴ ALTHAUS-REID, 2005, p. 100, cuja versão original é: “Nuestros dioses son *queer* porque son lo que queremos que sean.”

⁷⁰⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 122, cuja versão original é: “cuando la teología se ejerce con honradez e indecencia transgresiva, todos, sin excepción, personificamos dioses.”

dentro e fora do cristianismo”.⁷⁰⁶ Sendo assim, não há como aprisionar Deus num único modelo, numa única possibilidade divina.

4.4 Sem o corpo, a alma não goza

Althaus-Reid afirma que a teologia *queer* é uma disciplina emergente que tem como ponto de partida radical o vastíssimo tema, segundo ela, ainda inexplorado, da natureza da encarnação.⁷⁰⁷ O fato de Deus ter deixado o céu e entrado na carne, habitando esta estranha Terra, possibilita novos horizontes para escrever e compreender a teologia, cujos limites não estão fixos e nem podem ficar detidos em leis e estatutos canônicos. Esta natureza do divino encarnado irrompe na diversidade e com muitos desafios para a compreensão da teologia.⁷⁰⁸ Althaus-Reid afirma: “a vida nunca poderá ser normal para aqueles que abraçam a carne como divina, aqueles que são amantes de Deus através da carne com toda a sua diversidade”.⁷⁰⁹ Esta é uma discussão pertinente que contempla o corpo e a sexualidade. Cabe considerar a vida concreta do “pobre em sua subjetividade, incongruência, vícios, interioridade e exterioridade misturados, esperanças, paixões, provações financeiras e experiências em geral [...]”⁷¹⁰, para, então, afirmar o reconhecimento do Outro, respeitando a sua alteridade e, particularmente como teóloga, confessando os limites da própria incompreensão. “A sexualidade está relacionada a políticas, programas e relações de poder, mas também trata de prazer e perigo, sensações, emoções, pele, carne e fluídos corporais”.⁷¹¹ Isso pode ser confirmado por Althaus-Reid:

⁷⁰⁶ ALTHAUS-REID, 2005, p. 101, cuja versão original é: “El hecho de que no sepamos nada de la identidad sexual de Maria o de Dios los libera; no hay nada establecido, excepto los roles de género, y éstos ya han sido contestados dentro y fuera del cristianismo”.

⁷⁰⁷ Veja ALTHAUS-REID, 2004a, p. 7: “Queer theology is an emerging discipline which takes as its starting-point the radical, and as yet unexplored, nature of incarnation”.

⁷⁰⁸ Veja argumentação na língua original, em ALTHAUS-REID, 2004a, p. 7: “That the divine left the heavens and entered flesh once and for all is the queer ground that we inhabit heavens and entered flesh once and for all is the queer ground that we inhabit – what other god does such a thing? (There is always the safety of a heavenly home!) That God is in flesh changes everything, yet it has been a message of salvation in the hands of the Church which by its very nature does not like change – it is too destabilizing for its power base. [...] The dynamic life-force which is the divine erupts in diversity and the energy of it will not be inhibited by laws and statutes. Far from creating the same yesterday, today and tomorrow, this dynamism is always propelling us forward into new curiosities and challenges. It does not shut us off from the world. It is the world drawing us into more of ourselves as we spiral in the human/divine dance”.

⁷⁰⁹ Veja esta afirmação no original, em ALTHAUS-REID, 2004a, p. 7: “Life can never be normal for those who embrace the flesh as divine, those who are lovers of god through that flesh in all its diverse glory”.

⁷¹⁰ CARVALHAES, 2010, p. 36.

⁷¹¹ CORNWALL, Andrea e JOLLY, Susie (Orgs.). **Questões de sexualidade**: ensaios transculturais. Rio de Janeiro: ABIA, 2008, p. 30.

As história de desejo sexual entre os pobres são capítulo vetado. Gutiérrez falou que às mulheres latino-americanas pobres só importava a comida dos filhos, mas eu digo que também temos que cuidar, e não pouco, de nossos orgasmos. Se não, como as mulheres pobres acabam tendo tantas relações promíscuas? É a promiscuidade uma imposição ou, as vezes, o curso do desejo, a busca de intimidade comumente insatisfeita nas atuais condições de injustiça sexual? O tabu imposto aos desejos sexuais das mulheres pobres concorda com o que pesa sobre as histórias que contam outras sexualidades, inclusive o celibato (in)voluntário conflitantes por libertar-se da igreja. [tradução própria]⁷¹²

Portanto, o que afirmou Prado com a frase poética “sem o corpo a alma de um homem não goza” (PE, p. 68) produz efeito inquietante de olhar para esta lacuna da Teologia da Libertação e de outras teologias que tangem ao corpo e à sexualidade, com uma percepção mais aguçada. Em entrevista, afirmou, Prado:

O erótico, sendo experiência do humano, é a aceitação da carne, a celebração da vida, e a rigidez religiosa condena o corpo como o cárcere da alma, tem toda essa visão agostiniana do corpo. [...] Na poesia, não há diferença entre corpo e alma. Por isto, a poesia é salvadora, ela provoca o resgate. Diante da beleza, fica-se com a mente desarmada. É uma sedução. Então, o que na doutrina é castrado, se resgata via poesia.⁷¹³

Na proposta de Althaus-Reid, a encarnação, que essencialmente passa pelo corpo, pelo sentir do corpo, não cabe nas abordagens metafísicas sobre o filho de Deus, porque o divino-humano nasceu como bebê gritando no meio de fezes, de vaca e pulgas, coberto de sangue de parto, cuja mãe/menina, na sua incerteza, recebeu-o nos braços e a partir deste acontecimento declara a salvação para todos.⁷¹⁴ Esta é a origem da encarnação. Do Deus encarnado, do divino/humano que mergulhou-se na carne e que todas as ideias vinculadas a este princípio estão sempre sujeitas a alterações. Nessa perspectiva, a captação poética de Prado possibilita compreender o sentido da encarnação em diversos poemas, mas pontualmente, em *Dois Horas da Tarde no Brasil* (PE, p. 43):

⁷¹² ALTHAUS-REID, 2005, p. 196, cuja versão original é: “Las historias de deseo sexual entre los pobres son capítulo vetado. Gutiérrez ha dicho que a las mujeres latino-americanas pobres solo les importa la comida de sus hijos, pero yo le digo que también hemos de cuidar, y no poco, de nuestros orgasmos. Si no, cómo las mujeres pobres acaban teniendo tantas relaciones promiscuas? Es la promiscuidad una imposición o, a veces, el curso del deseo, la búsqueda de intimidad comúnmente insatisfecha en las actuales condiciones de injusticia sexual? El tabú impuesto a los deseos sexuales de las mujeres pobres concuerda con el que pesa sobre las historias que cuentan otras sexualidades, inclusive el celibato (in)voluntario en pugna por liberarse en la iglesia.”

⁷¹³ SANTIAGO, Carlos Henrique, Entrevista: A volta da inspiração. Jornal O Globo, Rio de Janeiro, 17 ago. 1991.

⁷¹⁴ Veja argumentação no texto original de ALTHAUS-REID e ISHERWOOD, 2004, p. 7: “There can be no sanitization here, or something of the divine essence will be lost – it is not the genetically modified, metaphysical Son of God that declares the divine-human conjunction, but the screaming baby born amidst the cow shit and fleas, covered in his birthing blood and received into the uncertain arms of his child/mother, who declares salvation for all”.

Tanto quando a vida amo este calor,
 esta claridade metafísica,
 este pequeno milagre:
 no ar tórrido os alecrins de seda não se crestam,
 espalham como os jovens hebreus cantando na fomalha.
 Quem sofre é meu coração,
 às duas horas da tarde quer rezar.
 Quem me chama é Deus?
 É seu olho centrífugo o que me puxa?
 A vida tão curta e ainda não tenho estilo,
 palavras como astrolábio desviam-me de meus deveres,
 a forma de um nariz por semanas ocupa-me,
 seu jeito triste de fechar a boca.
 A quem amo enfim?
 Acaso fui seduzida pelo Filho do Homem
 e confundo você, mesquinho,
 e confundo você, vaidoso,
 como o que me quer com ele
 gemendo na sua cama de cruz?
 O europeu diz-se aturdido com o desperdício do sol.
 Obrigada, respondo, com vergonha de carnaval,
 de batuques, de meus quadris excessivos.
 Jesus é búlgaro? Afegão? Holandês da colônia?
 Brasileiro não é. Estranhíssimo, sim,
 com seu corpo desnudo e perfurado,
 mendigando carinho, igual ao meu.
 Minha pátria, como as outras, tem folclore,
 cantigas cheias de melancolia.
 Como posso aceitar que morreremos?
 E a alma do povo, a quem aproveitaria?
 Frigoríficos são horríveis
 mas devo poetizá-los
 para que nada escape à redenção:
Frigorífico do Jibóia
Carne fresca
Preço jóia.
 De novo quero rezar pra não ficar estrangeira
 meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?
 Dizei-me quem sois Vós e quem sou eu,
 dizei-me quem sois Vós e quem sou eu.

Adélia Prado recria em tudo, através do poema, o caráter divino que há concretamente no corpo, nas coisas, na vida. Especialmente no corpo de Jesus crucificado que enxerga nudez e carência. Combina os aspectos físicos e sensitivos com o estético e a sátira. Pergunta-se por Deus para encontrar-se o divino e o humano fundidos num só sentido. “A humanização de Deus [...] assinala uma postura avançada e emancipadora, em relação aos deformados e estreitos limites dos moralismos instituídos. É uma das formas adelianas de expressar o

caráter libertador de Eros [...].⁷¹⁵ Esses são aspectos de encontro com a teologia de Althaus-Reid no que tange à identidade humana e divina desvelada com a teologia da encarnação.⁷¹⁶

4.5 O corpo e o amor

A literatura enquanto arte transita entre realidade e ficção. Segundo Bastazin “É um espaço de intersecção que (con)funde dois universos: um que se impõe enquanto força bruta e irreprimível de uma realidade física, e outro que pertencente a uma realidade imaginária e que se insinua sutil e insistentemente enquanto desafio à perspicácia e à sagacidade humanas”.⁷¹⁷ A literatura, portanto, possibilita um olhar para a realidade, sem necessariamente ser real, num jogo instigante de distanciamento e aproximação de recriação do pensamento, do imaginário sociocultural. Ainda pode também ser entendida como a “possibilidade de se reunirem os fios dispersos da realidade, enriquecendo-a por meio de uma nova e original tessitura signica”.⁷¹⁸

Como é comum, Adélia Prado busca no cotidiano, sua fonte de inspiração.⁷¹⁹ Deste modo, consegue retratar temáticas como a sexualidade de mulheres simples, com um arranjo extraordinariamente real. Nas palavras de Bastazin, “a obra, transposta do universo imaginário para o universo da realidade concreta da linguagem, desprende-se do seu criador e passa a constituir a ambiguidade de um novo espaço no qual se (re)constrói a fantasia”.⁷²⁰ Nesta perspectiva, os textos que se seguem ajudarão nesta projeção da realidade na perspectiva do corpo, do amor, da sexualidade e do religioso. São textos do livro *Cacos para um Vitral*, no qual, como mencionado no capítulo dois desta pesquisa, Prado irá definir a diferença entre poesia e romance, afirmando: “um romance é feito das sobras. A poesia é núcleo. Mas é preciso paciência com os retalhos, com os cacos. Pessoas hábeis fazem com eles cestas, enfeites, vitrais, que por sua vez configuram novos núcleos” (CPV, p. 65). Eis o resultado desta recriação com os retalhos do cotidiano. Observa-se como os mesmos dialogam com a teologia de Althaus-Reid. Por isso, a seleção das três temáticas que serão abordadas

⁷¹⁵ SOARES, Angélica. Eros emancipador (Momentos selecionados na poesia brasileira contemporânea). Disponível em: <http://www.ufsm.br/mletras/arquivos/LETRAS/LETRAS_3/LETRAS_3.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2010, p. 8.

⁷¹⁶ Veja argumentação no original de ALTHAUS-REID, 2004, p. 7: “Theology that has incarnation at its heart is queer indeed. What else so fundamentally challenges the nature of human and divine identity? That the divine immerse it self in flesh, and that flesh is now divine, is queer theology at its peak”.

⁷¹⁷ BASTAZIN, 2006, p. 35.

⁷¹⁸ BASTAZIN, 2006, p. 45.

⁷¹⁹ Veja o que Prado afirma em Entrevista à TAM, 2006, p. 42: “O que me inspira é a vida e suas múltiplas alegrias e aflições, a fé, a dúvida, a rotina maravilhosa, o cotidiano. Esta foi e será sempre a fonte do meu texto”.

⁷²⁰ BASTAZIN, 2006, p. 51.

neste subitem: sexualidade da mulher, homossexualidade, ausência do Eros e frustração, articulados com a dimensão da fé:

Maria Luzia perguntou sem rodeios: orgasmo é o gostoso, não é mesmo? É, disse Glória, estudando a cara dela, e riu. É sério, ela disse, toda vida tive vontade de conversar esse troço com você. Cê sabe, o Adriano é bom demais, paciente comigo, mas neste tipo de assunto ele, ele, ele só sabe aquilo que ele sabe. Prá encurtar a conversa, desde que a gente casou, o negócio é dum jeitinho só. Eu morro de aflição! O que você vai pensar de mim, Glória? Vou pensar nada, Luzia, a gente é amiga e prima, pode contar comigo. Então, Maria Luzia continuou: eu não sinto nada. Nada, nadinha mesmo? Nadinha. Bom, aí que tá. Uma vez a gente tinha vindo do aniversário da Clotilde, ele meio tonto, ele, ai, meu Deus, que treco difícil de falar, ele encostou o dedo, não sei se foi por acaso, se foi por querer, naquele lugarzinho da gente, o clitóris. Glória deu uma gargalhada, Maria Luzia se envermelhou toda. Como é que pode, disse Glória, uma marmanja dessa falar clitóris. É clitóris, Luzia, clitóris. Ah, a outra disse recuperando-se, você sabe o que é, não sabe? Pois é, quando ele esbarrou, a gente tava deitado, né? Eu também aproveitei que tava meio tomada e sujiguei a mão dele no cli-tó-ris. Foi o dia melhor. Mas depois passou. Acho que ele tem vergonha de repetir a proeza. Eu também tenho. Ah, se eu fosse homem! Criei coragem de te contar isso porque eu achava que mulher que não sentisse o negócio na vagina era anormal e errada, mas olha aqui – e tirou a folha de jornal da bolsa –, tá dizendo que a maior parte das mulheres sente é onde eu sinto, ô alívio! Glória pôs a mão no ombro de Maria Luzia: minha querida prima, sabe a Corina, aquela que casou no mesmo dia que eu? Com dez anos de casamento ainda recebia carta dela assim: continuo uma geladeira. Dez anos? Isso tudo? Não apavora não. Emprestou-lhe *Construa seu casamento, ser feliz é um dever*, observando quanto ao livro: pra quem tem fé, Luzia, Deus se mete nestes assuntos todos. (CPV, p. 45-46)

O texto acima citado é um diálogo entre duas mulheres casadas, cujo tema principal é o prazer no sexo. O modo como o diálogo é narrado por Prado visa replicar uma conversa entre mulheres simples, ou pelo menos sem requintes. Uma delas, a que relata os fatos, com pouca formação escolar, possível de ser assim interpretada pela linguagem utilizada: paciente, treco, troço, sujiguei, acentuação da palavra clitóris, o que traduz o modo de se comunicar das mulheres simples do interior de Minas Gerais. A outra, a que escuta, está representada com certa formação acadêmica, revela ser religiosa e ter abertura para uma conversa sobre sexualidade.

O texto é sinuoso ao retratar o modelo de relação sexual num matrimônio tradicional. A personagem Maria Luzia problematiza a prática sexual no seu casamento, mostrando o quanto tal prática estava desprovida do elemento erótico. A esse fato, a personagem central, Glória, contra-argumenta, dizendo que este é um problema da maioria das mulheres e conclui propondo uma reflexão, afirmando que “Deus se mete nestes assuntos todos”. O livro, que parece ter sido indicado de uma personagem a outra, é fictício, como todo o texto. É alusão a um modelo de literatura de autoajuda na temática de sexo e casamento. No entanto, a totalidade do relato remete-nos à possibilidade reflexiva da teologia de Althus-Reid:

As teologias sexuais são o oposto aos processos idealistas. São teologias materialistas com ponto de partida nas ações humanas ou nos atos sexuais, sem deduzir o social do simbólico. É desde a sexualidade humana que a teologia começa a buscar e compreender o sagrado, não ao contrário.⁷²¹

O texto de Prado retrata uma história sexual que perpassa o modelo heterossexual, mas que reclama a redefinição da sensualidade, da eroticidade da mulher e do homem. Para tanto, o modo e o modelo masculino no tratamento do sexo é questionado e dele é também exigido mudanças. O texto conduz a uma ruptura da submissão da mulher e da ausência de prazer para ela no sexo, e isso pode e deve ser pensado desde a sua fé, porque Deus se mete também nos assuntos sexuais e na dimensão do desejo e do prazer. A personagem Maria Luzia reclama o direito ao prazer e sua coragem de conversar sobre sexo e prazer com outra mulher advém da descoberta de que ela mesma não é anormal, quando lê uma reportagem no jornal que afirma que outras mulheres também sentem prazer clitoriano. O texto possibilita várias leituras: tabus sexuais, condicionamentos da cultura patriarcal aos comportamentos sexuais e a possibilidade de se pensar a fé, o corpo, a sexualidade como lugares teológicos, a partir das experiências humanas reais, que vão além dos textos aprovados pela igreja e que têm valores estratégicos para mudanças.⁷²²

Pode-se perguntar o que a sexualidade tem a ver com a teologia? Essa pergunta foi feita numa conferência à Althaus-Reid⁷²³, a que ela declara que toda teologia é sempre uma teologia sexual, e que se faz necessário descobrir os códigos de gênero, como também as ideologias sexuais da base da teologia cristã, da eclesiologia e dos métodos de modo geral das teologias cristãs que têm permeado os conceitos, a compreensão no cristianismo.⁷²⁴ Para esta

⁷²¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 208, cuja versão original é: “Las teologías sexuales son lo opuesto a los procesos idealistas. Son teologías materialistas con punto de partida en las acciones humanas o en los actos sexuales, sin deducir lo social de lo simbólico. Es desde la sexualidad humana que la teología empieza a buscar y comprender lo sagrado, no al revés.”

⁷²² ALTHAUS-REID, 2005, p. 254.

⁷²³ Veja como esta pergunta foi feita no texto de ALTHAUS-REID, 2004a, p. 01: “What has sexuality to do with a Feminist Liberation Theology? I was speaking some years ago at one of the annual conferences organized by the Britain and Ireland School of Feminist Theology, when a distinguished feminist liberation theologian raised that question. I had presented a paper concerning the necessity of starting to produce a kind of ‘outing’ theology, a Liberation Theology which would be committed to honesty, done with courage and would deal with issues of sexuality and poverty. But my colleague could not understand the inclusion of sexuality in a paper about women and poverty and she persisted with her question of why a Liberation Feminist Theology needs to use the word ‘sex’”.

⁷²⁴ Veja o trecho original da argumentação de ALTHAUS-REID, 2004, p. 4: “For every theology is always a sexual theology and it is necessary to uncover not just the gender codes but the sexual (ideological) assumptions of Christian Theology, ecclesiology and the methods of assumptions of Christian theology, ecclesiology and the methods of theological inquiry which have pervaded our understanding of Christianity”.

autora, a pobreza e a sexualidade são os grandes tabus da teologia.⁷²⁵ São também pobreza e sexualidade dois grandes desafios para se fazer teologia. É um caminho a partir das margens da exclusão sexual e econômica para uma compreensão maior de Jesus.⁷²⁶

Portanto, o desfecho do texto de Prado possibilita a admissão de uma teologia que considera a sexualidade como lugar de conhecimento, de saber de Deus, mas que, afinal, não está para regular as práticas eróticas e sexuais⁷²⁷ das mulheres e dos homens. Ao contrário, é parte do processo de libertação das ideologias sexuais, capaz de repensar as estruturas de opressão que naturalizaram a condição da mulher como bem de consumo para o homem, para o seu deleite. Seguindo a lógica de Prado de que “Deus se mete nestes assuntos”, encontra-se eco em Althaus-Reid quando insiste:

As teologias sexuais indecentes não necessitam de teleologia nem de sistemas, mas podem ser efetivas enquanto representam a ressurreição do excessivo nos nossos contextos e uma paixão por organizar as transgressões luxuriosas do pensamento teológico e político. O excessivo de nossas famélicas vidas: nossa fome de comida, de contato com outros corpos, de amor e de Deus; uma multidão de fomes jamais satisfeitas que crescem e se estendem, e nos põem em situações de riscos desafiantes [...] de opções hermenêuticas re-torcidas no caminho de pensar a teologia, a política e o gênero desde nossas experiências sexuais e de nossas identidades. [...]⁷²⁸

Este é um modo de se pensar teologia que inaugura uma epistemologia sexual no cristianismo, capaz de denunciar as ideologias sexuais que violentam, excluem, submetem, mas também capaz de pensar Deus, Cristo e a Igreja noutras perspectivas criativas, com uma crítica pós-colonial e um desafio de integrar todas as lutas pela vida digna das pessoas.⁷²⁹

O segundo texto de Prado a ser analisado e comparado neste subitem é:

No caderno: e os homossexuais? Daqui a muitos anos saberei. Mãe e Mestre, nossa Igreja deve tomar a todos, a-b-s-o-l-u-t-a-m-e-n-t-e a todos os homens, “o jugo suave e o fardo leve”. O papa lança novo anátema sobre eles. Que será feito do moço que dizia em lágrimas: quero seguir a lei de Jesus e não consigo, tenho

⁷²⁵ Veja o que afirma ALTHAUS-REID, 2004, p. 04, no original: “Yet, sexuality and poverty are the great taboos of theology.”

⁷²⁶ Assim afirma ALTHAUS-REID, 2004, p. 04, no original: “It is a path from the margins of sexual and economic exclusion towards an understanding of a larger Jesus, a grater God and an infinitely wider Christianity that will not need to be , in the words of Irigaray, the product of the love between Father and son (Irigaray, 2002, p. 58), but among other, more Queer but no less tender lovers.”

⁷²⁷ ALTHAUS-REID, 2005, p. 21.

⁷²⁸ ALTHAUS-REID, 2005, p. 280-281, cuja versão original é: “Las teologías sexuales indecentes no necesitan de teleología ni de sistemas, pero pueden ser efectivas en tanto representen la resurrección de lo excesivo en nuestros contextos y una pasión por organizar las transgresiones lujuriosas del pensamiento teológico y político. Lo excesivo de nuestras famélicas vidas: nuestra hambre de comida, de contacto con otros cuerpos, de amor y de Dios; una multitud de hambres jamás satisfechas que crecen y se extienden, y nos ponen en situaciones de riesgo y desafiantes [...] de opciones hermenéuticas re-torcidas en el camino de pensar la teología, la política y el género desde nuestras experiencias sexuales y de nuestras identidades. [...]”

⁷²⁹ Veja a abordagem ampla desta temática em ALTHAUS-REID, 2006, p. 66-69.

vontade de me suicidar. Qual é a lei de Jesus? “Desatai-o e deixai-o ir”. “Vinde a mim todos que vos achais sobrecarregados”. Não sei o que fazer com o rapaz delicado: sou todo seu, trouxe-lhe esta flor, você é divina, Maria da Glória! Qual de nós estará mancando na engrenagem do mundo? “Os textos escriturísticos nos desorientam algumas vezes...”. “Ai de vós, escribas e fariseus”. Disse o filho a sua mãe: pra doutor de cuca a senhora é prato fundo. Só por que estou rezando? Não direi agora, considerando vossa fragilidade. Para todos os jovens do mundo peço em meu coração: “São Miguel Arcanjo, protegei-os no combate...” (CPV, p. 82-83).

No livro CPV, a expressão “no caderno” é usada por Prado diversas vezes, como se o livro fosse anotações de um caderno, feitas pela personagem principal, Glória. É com esta expressão que Prado inicia um parágrafo com a pergunta: “e os homossexuais?”. Trata-se de uma reflexão que questiona a homofobia da igreja, que transforma gays, lésbicas e bissexuais em bodes expiatórios, perpetuando o mito de ser o sexo pecado.⁷³⁰ Também toca num dos pontos trágicos provocados pela homofobia, qual seja, o índice de suicídios entre adolescentes homossexuais, devido à homofobia internalizada.⁷³¹ São questionamentos que Prado faz com citações bíblicas, construindo uma reflexão relevante sobre a salvação inclusiva, não apenas a salvação para os homossexuais, mas para os mesmos, como sujeitos da salvação ou desde onde é possível pensar a salvação divina e crítica.

No final do parágrafo do texto de Prado, a abordagem é ambígua, com a oração a São Miguel Arcanjo.⁷³² Trata-se de uma frase clássica da oração ao santo mencionado, “protegei-os no combate”, utilizada frequentemente por cristãos/cristãs católicos romanos. Combate a quê? Pode-se perguntar neste contexto: à homofobia? É neste ponto que encontra-se tensão com a perspectiva de Althaus-Reid. Fica claro que a abordagem de Prado é do olhar externo, como heterossexual que olha para a homofobia e a homossexualidade, em solidariedade, mas fora dela. Ao contrário de Althaus-Reid que ao propor a Teologia Indecente fala desde a homossexualidade/bissexualidade, propondo rupturas com a heteronormatividade, propondo novas leituras bíblicas e teológicas, novos caminhos epistemológicos, com base no espaço de conhecimento e de vivência.

⁷³⁰ JENNINGS Jr., 2007, p. 96.

⁷³¹ JENNINGS Jr., 2007, p. 96.

⁷³²Veja mais informações sobre São Miguel Arcanjo no artigo de MOREIRA, Hudson Gustavo dos Santos. São Miguel Arcanjo: o mito e seu papel no belicismo medieval. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/sao-miguel-arcanjo-o-mito-e-seu-papel-no-belicismo-medieval>>. Acesso em: 10 mai. 2010, p. 7: “A mentalidade medieval cristã se apoiou numa dicotomia que colocava o bem e o mal em luta constante e a Igreja se utilizou dessa característica para incentivar combates que fossem do seu interesse, mas não os faziam apenas por manipulação política das massas; é certo que eles compartilhavam da crença e da urgência em fazer o catolicismo triunfar e que São Miguel Arcanjo estaria do lado cristão e se necessário faria intervenções violentas, como demonstra a oração que se segue, que mesmo não podendo afirmar sua data de produção, percebemos nela muito da mentalidade medieval: São Miguel Arcanjo, defendei-nos no combate, sede o nosso refúgio contra as maldades e ciladas do demônio. Ordene-lhe Deus, instantemente o pedimos, e vós, príncipe da milícia celeste, pela virtude divina, precipitai no inferno a satanás e aos outros espíritos malignos, que andam pelo mundo para perder as almas. Amém”.

Prado e Althaus-Reid coincidem na crítica ao modo como a igreja preocupou-se em regular a sexualidade das pessoas.⁷³³ Tanto Prado quanto Althaus-Reid propõem, nos textos citados, não apenas criticam à heteronormatividade imposta pelas igrejas cristãs, mas, cada uma, a seu modo, reivindica direitos. A ruptura com o modelo excludente possibilita a revisão de paradigmas. “Os cristãos fora do pensamento heterossexual imposto podem fazer muito mais que sobreviver na igreja: podem abrir janelas reclamando a um Deus que só se acha nas margens do pensamento hegemônico político e fundamentalmente sexual.”⁷³⁴ Na argumentação de Althaus-Reid, nota-se que mais que desconstrução de um discurso teológico exclusivo e excludente da tradição, o que a teologia *queer*, nomeada por ela como teologia torcida, propõe é uma reconstrução desde as margens que abrem novas janelas para a teologia. Seu argumento é legítimo porque propõe o enfrentamento com as construções sexuais opressivas e excludentes, com ampla abertura para o diverso, para o fluído, baseado em experiências humanas reais:

[...] Cristo abraça a opressão sexual, mas também a intimidade e o bom amor. Este Cristo nos dá em que pensar se consideramos a ressurreição como experiência de exposição. Cristo voltou a vida porque a amava. Uma pessoa se expôs como ser humano por amar a vida em tal medida que decidiu sair das estruturas da morte. [tradução própria]⁷³⁵

Lendo Adélia Prado, o que se percebe é que seu texto, por si só, é portador de uma mensagem teológica que complementado com Althaus-Reid obriga-nos a lembrar de “guardar um longo silêncio de perplexidade frente ao outro”,⁷³⁶ reconhecendo como a “nossa teologia sempre será mal preparada, provisória, enganosa, necessitando ser refeita o tempo todo”,⁷³⁷ cada vez que olharmos para os pobres, para as mulheres, para os homossexuais, para os indígenas, para os negros. Ainda com Althaus-Reid, entendemos que na: “teologia *queer* a aterrissagem da reflexão teológica situa-se nas relações humanas, [...] é nas cenas de

⁷³³ ALTHAUS-REID, 2006, p. 68.

⁷³⁴ ALTHAUS-REID, 2006, p. 68-69, cuja versão original é: “Los cristianos afuera del pensamiento heterosexual impuesto pueden hacer mucho mas que sobrevivir en la iglesia: pueden abrir ventanas reclamando a un Dios que solo se halla en las márgenes de pensamiento hegemónico político, y fundamentalmente sexual.”

⁷³⁵ ALTHAUS-REID, 2005, p. 176, cuja versão original é: “Cristo abraza la opresión sexual, pero también la intimidad y el buen amor. Este Cristo nos da en que pensar si consideramos la resurrección como experiencia de exposición. Cristo volvió a la vida porque la amaba. Una persona se expone como ser humano porque ama la vida en tal medida que ha decidido salirse de las estructuras de la muerte.”

⁷³⁶ CARVALHAES, 2010, p. 40.

⁷³⁷ CARVALHAES, 2010, p. 40.

intimidade e da epistemologia fornecida pelos excluídos do projeto político heterossexual da teologia que des-velamentos de Deus podem ocorrer.”⁷³⁸

O terceiro texto de Prado, também do livro CPV, a ser analisado é:

Glória não conseguia dormir. Tia Celina não saía de seus pensamentos: bem que ela quis ser feliz e tentou em sua juventude, encostando-se em Felício na porta da venda, desafiando o pai: esta Celinha, esta Celinha... As forças do seu corpo desencadeadas, querendo Felício “que não era de casamento, aproveitador de moças”, e casando com Anésio que não abraça, não grita com ela, não adivinha que leu empolgada *A filha do diretor do circo*, querendo luzes também ou ao menos chicotes, Anésio que nem tem vício pra lutar contra ele, tão infeliz, coçando-se nas partes quando vê uma negra: Celina é mais fria que uma defunta, Anésio não tem expediente. Celina faz tudo sem me perguntar. Anésio pega seu prato e come longe de mim. Celina tem mania de rica, me despreza porque tem leitura. Anésio trabalha, come, de tarde fica na esquina conversando com os menores que ele, Tãozim tim tim e seu filho abobado. Celina cultiva horta, erva-de-cheiro e roseiras, faz biscoitinhos e geme. Quando chega visita, Anésio se apressa, senta na sala, aproveitando pra falar com Celina por indiretas. Ela entra no jogo, um leve calor os reaproxima, ele passa de leve a mão na braguilha. A visita sai e a geladeira recomeça. Fazei ó Deus de amor um milagre. Fazei que Anésio esta noite se encoste em tia Celina e diga: estou lembrando de quando a gente noivava e você mandava a Glorinha do João Fraga levar pão com sardinha pra mim no portão da oficina. Fazei tia Celina pegar na mão dele e apertar, fazei eles se aquecerem os ossos. Secai as folhagens, matai os passarinhos do viveiro, gorai os ovos das três galinhas que eles têm chocando, mandai uma enchente para carregar os móveis deles, mas fazei, ó Deus, depois desta noite, eles sentarem na cozinha e beberem o café juntos, engasgados e sem palavras como os que se amam. Isto eu vos peço por Vosso Filho que disse: “Vinde a mim todos que vos achais onerados”, como tia Celina, Anésio, Celeste, Celinha... (CPV, p. 99 – 100).

A personagem principal, Glória, retrata a história do casal, tia Celina e tio Anésio. O texto é muito original na descrição da tia e do tio com suas peculiaridades, infelicidades, retrato das suas frustrações de amor e desejo. O texto é rico nas imagens: 1) a vida dos tios e a ausência da atividade sexual; 2) a infelicidade do casal que se agride, não se toca; 3) os desejos sadomasoquistas não confessados e não praticados da tia; 4) os trejeitos do tio quando fica excitado; 5) a oração da sobrinha para que a tia e tio se reencontrem no corpo e no amor.

Prado propõe, no modo como narra, que a sexualidade pertence ao campo da teologia, do sagrado. Propõe o tocar-se nos corpos um do outro, o amarem-se, como salvação para ambos, repelindo a culpa, resgatando precioso significado do sagrado na relação com a vida concreta. Althaus-Reid denuncia na perspectiva teológica algo similar quando delata o sistema de decência na América Latina:

⁷³⁸ Veja o texto original desta afirmação de ALTHAUS-REID, 2003, p. 114: “In Queer Theology the grounding of the theological reflection lies in human relationships for, as we have argued in previous chapters, it is in scenes of intimacy and the epistemology provided by those excluded from the political heterosexual project in theology that unveilings of God may occur”.

[...] as noções de boa filha, boa mãe e boa esposa têm sido construídas ao redor de dicotomias tipo virgem/puta conforme a produção hegemônica do sistema moral [...]. Este sistema de decência se baseia na regulação e a ordem facilita o discurso penetrativo que rege a inserção das mulheres na sociedade. Fora destas, não fica senão prostituição, ou seja, uma presença pública das mulheres fora do âmbito da vida doméstica.⁷³⁹

Elementos do texto literário de Prado denunciam a dicotomia nomeada por Althaus-Reid, pois a consequência da mesma dar-se-á no cotidiano, nas vidas mal-amadas justamente porque condenadas a viver num sistema decente, em que regras que negam a rigor o prazer do sexo, do jogo erótico são impostas sobre as pessoas. Nas personagens do texto de Prado está evidenciada a proibição dos desejos secretos tanto da tia quanto do tio, e o cotidiano ácido, agressivo, provocado por este condicionamento. Perguntar-se sobre as rebeldias da tia na juventude e por sua resistência a um marido contido ou incapaz de perceber seus desejos, dá-se como a chave para transformação das suas vidas. Trata-se de elemento indispensável na teologia indecente que desafia o normal, a opressão, os condicionamentos dados como naturais para as relações amorosas, resgatando o fetichismo e os desejos como lugar teológico.⁷⁴⁰

4.6 Rupturas, (re)ligações

No poema *A transladação do corpo* (PE, p. 25), encontram-se elementos valiosos de rupturas e religações que Prado faz, desconstruindo tabu sexual alimentado durante décadas para as mulheres. Em alguns contextos, esses elementos ainda são presentes.

Eu amava o amor
e esperava-o sob árvores,
virgem entre lírios. Não prevariquei.
Hoje percebo em que fogueira equívoca
padecei meus tormentos.
A mesma em que padeceram
as mulheres duras que me precederam.
E não eram demônios o que me punha um halo
e provocava o furor de minha mãe.
Minha mãe morta,
minha pobre mãe,
tal qual mortalha seu vestido de noiva

⁷³⁹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 78, cuja versão original é: “[...] las nociones de buena hija, buena madre y buena esposa han sido construidas alrededor de dicotomías tipo virgen/puta conforme a la producción hegemónica del sistema moral [...]. Este sistema de decencia se basa en la regulación y el orden facilita el discurso penetrativo que rige la inserción de las mujeres en la sociedad. Fuera de éstas no queda sino prostitución, es decir, una presencia pública de las mujeres fuera del ámbito de la vida doméstica.”

⁷⁴⁰ ALTHAUS-REID, 2005, p. 253.

e nem era preciso ser tão pálida
e nem salvava ser tão comedida.
Foi tudo um erro, cinza
o que se apregooou como um tesouro.
O que tinha na caixa era nada.
a alma, sim, era turva
E ninguém via. (PE, p. 25)

O poema é um protesto contra o moralismo relacionado ao tabu da virgindade das mulheres. O eu-lírico posiciona-se contra a cultura repressora, inibidora da sexualidade feminina. A tensão entre Eros e Tánatos dá-se na imagem da mãe morta, da mãe reprimida no seu vestido de noiva, arguindo a dura imposição da tradição patriarcal que zela/zelava pela virgindade, por isso, cinto de castidade. Neste poema, Prado expressa ruptura com esta cultura que impôs regras sexuais sobre as mulheres: “Foi tudo um erro, cinza / o que se apregooou como um tesouro” (PE, p. 25). E reivindica o direito ao sexo e ao prazer.

Este poema aproxima-se do que propõe Althaus-Reid quando analisa o lugar e a prática sexual das mulheres na América Latina. Afirma Althaus-Reid:

A identificação das ‘mulheres’ e a eterna virgindade é o fundamento das empresas teológicas e políticas da Europa nas Américas. Ainda a definição de virgindade usada por Cortés na sua dissertação teológica inaugural entre os nativos parece relacionar-se principalmente com esse mito patriarcal do hímen (que não toda mulher tem e que não é a porta física fechada da vagina como consta na imaginação popular), esta teologia membranosa encerra mais do que se supõe. [...] O imaginário da Virgem na América Latina constitui a permanente dicotomia entre desejo e amor: daí que as pobres sejam apresentadas como decentes na teologia da libertação, ou seja, assexuadas ou esposas heterossexuais monógamas unidas no sacramento do matrimônio, gente de fé e esforçada que não se masturba, que não acolhe pensamentos luxuriosos no momento da oração, não gosta de transvestir-se nem de práticas duras. [tradução própria]⁷⁴¹

Althaus-Reid recorda como a virgindade foi utilizada no processo de conquista e colonização da América Latina para impor submissão e subordinação às mulheres como um mito patriarcal. O controle patriarcal do corpo erótico das mulheres esteve presente desde o início da colonização, nutrindo um imaginário de permanente dicotomia entre desejo e amor. Denunciar esta imposição é uma forma de libertação. Na linguagem poética ou na linguagem

⁷⁴¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 98-99, cuja versão original é: “La identificación de las ‘mujeres’ y la sempiterna virginidad es el fundamento de las empresas teológicas y políticas de Europa en las Américas. Aunque la definición de virginidad usada por Cortés en su disertación teológica inaugural entre los nativos parece relacionarse principalmente con ese mito patriarcal del hímen (que no toda mujer tiene y que no es la puerta física cerrada de la vagina como consta en la imaginación popular), esta teología membranosa encierra más de lo que se supone. [...] La imaginería de la Virgen en Latino-américa constituye la permanente dicotomía entre deseo y amor: de ahí que las pobres sean presentadas como decentes en la teología de la liberación, es decir, asexuales o esposas heterosexuales monógamas unidas en el sacramento del matrimonio, gente de fe y esforzada que no se masturba, que no acoge pensamientos lujuriosos en el momento de la oración, no gusta de travestirse ni de prácticas duras.”

teológica, observa-se a emancipação feminina e a postura de crítica e resistência ao tabu da virgindade, como conclui Althaus-Reid:

É evidente que o ‘indecentamento’ da Virgem pode ser a contrapartida da teologia membranosa a que estamos acostumados e que consiste em construir a mulheres e a outros seres menos considerados heterossexualmente e com os lábios fechados (não só a boca) e sexualidades veladas; a menos no sentido de proibir o uso erótico do corpo não reprodutivo.[tradução própria]⁷⁴²

A imposição da rigidez moral, guardiã da virgindade das mulheres, opera numa lógica de posse sobre o corpo feminino e está apontada por Prado e Althaus-Reid como causa da morte do corpo, como se este corpo fosse despossuído do seu ser quando se submete à violência da imposição de uma regra que inibe e tortura, como representado no poema: a fogueira equívoca, a mortalha, a caixa, sem nada. Prado e Althaus-Reid põem em dúvida a tradição dos pressupostos sexuais que podem ter implicações políticas de transformações socioculturais.

A discussão provocada pelo poema de Prado na temática do tabu da virgindade projeta luzes sobre a teologia de Althaus-Reid, que estimula uma reflexão mais profunda sobre o contexto das mulheres latino-americanas, sejam elas homossexuais ou heterossexuais. Althaus-Reid afirma que: “As mulheres heterossexuais devem sair de seu armário como qualquer outra pessoa, dizendo a verdade sobre sua vida, hermeticamente domesticada por definições patriarcais do que significa ser uma mulher fiel, monógama, heterossexual com vocação materna.”⁷⁴³ No contexto da América Latina, é preciso situar as mulheres pobres até porque pobreza e virgindade são temáticas dicotômicas, considerando a violência sexual, a promiscuidade, as situações que conduzem a sexualidade das meninas e mulheres neste contexto.⁷⁴⁴

Tanto Prado como Althaus-Reid mantêm uma posição responsável na cartografia divina de prazer e desejo. Com elas, Deus é descoberto a partir da leitura que vai na contramão do que foi imposto pela ideologia normativa sexual da teologia, desafiando o surgimento de novo conceito de santidade, de divindade, a partir das reivindicações humanas, das explicações humanas e da condição humana.

⁷⁴² ALTHAUS-REID, 2005, p. 104, cuja versão original é: “Es evidente que el ‘indecentamiento’ de la Virgen puede ser la contrapartida de la teología membranosa a la que estamos acostumbrados y que consiste en construir a las mujeres y a otros seres menos considerados heterossexualmente y con los labios cerrados (no solo la boca) y sexualidades veladas; a menos en el sentido de prohibir el uso erótico del cuerpo no reproductivo.”

⁷⁴³ ALTHAUS-REID, 2005, p. 71, cuja versão original é: “Las mujeres heterossexuales deben salir de su armario como cualquier otra persona, diciendo la verdad sobre su vida, férreamente domesticada por definiciones patriarcales de que significa ser una mujer fiel, monógama, heterossexual con vocación materna”.

⁷⁴⁴ ALTHAUS-REID, 2005, p. 76, cf. também *ibid*, p. 76.

4.7 Revisitando o “encontro” de Prado e Althaus-Reid

A leitura da poesia de Adélia Prado e da teologia de Marcella Althaus-Reid possibilitou o resgate de diversas compreensões de sentidos (novos e velhos da literatura e da teologia). Em primeiro lugar, compreende-se que o texto, seja poético, prosístico ou teológico, não existe essencialmente para si, mas para quem o lê e nele procura significados e sentidos, como espaço hermenêutico.

Em segundo lugar, para compreensão plena de uma obra não se deve descartar nenhum detalhe, nenhum dado, mesmo que pareça irrelevante, mas na trajetória do exercício hermenêutico proposto, se faz escolhas, elegendo alguns sentidos, que correspondem ao objeto daquilo que se propôs pesquisar. Este capítulo, portanto, é o resultado de escolhas que geraram recortes nos textos de Prado e Althaus-Reid, possibilitando a aproximação entre duas autoras que partem de eixos diferenciados, mas que terminam numa revisão de conceitos teológicos, demonstrando “a fragilidade do nosso nomear a Deus”⁷⁴⁵ e de como é possível repensar Deus, Cristo, a Igreja, nós mesmas numa perspectiva criativa e reinventiva da teologia, incluindo a mediação poética.

Prado e Althaus-Reid expressam a centralidade do corpo como lugar perceptivo, sensitivo de Deus, das pessoas e do mundo. Logo, o corpo é lugar de conhecimento e saber, capaz de desconstruir, por meio das suas dores e dos seus amores, falácias que durante séculos foram naturalizadas, formatando o imaginário de uma cultura hegemônica, heteronormativa, que pautou comportamentos e ideias relativas à sexualidade e a eroticidade, e que impôs sobre mulheres e transexuais condição de subordinação e marginalização.

A visão erótica da vida, em Adélia Prado, combina elementos que possibilitam a ressignificação do sagrado a partir da corporeidade e da sua graça. Esta mesma visão, em Althaus-Reid, com a aplicação do círculo hermenêutico da suspeita sexual, possibilita uma análise pós-colonial do cristianismo na América Latina e nas bases espirituais que nutrem conceitos que sustentam teologias e que impõem comportamentos e relações injustas.

Cada qual trouxe, a seu modo, novos elementos que revelaram a importância do elemento erótico/sexual, do corpo que sente e que sofre, do amor carnal que gera o espiritual e nele se transforma, que, longe de estar só no campo estético e poético, possibilita denúncias estruturais da heteronormatividade e novas compreensões de Deus e do humano.

⁷⁴⁵ ALTHAUS-REID, 2006, p. 68.

CONCLUSÃO

Concluído o percurso através da obra poética de Adélia Prado interpretada na perspectiva da Teologia Feminista e *Queer*, especificamente da teologia de Marcela Althaus-Reid, cabe a pergunta pela contribuição aos estudos teológicos, desta combinação, onde o lugar primeiro foi da literatura, como um outro lugar, com outros conhecimentos, outras bibliotecas e outras possibilidades hermenêuticas.

Retomando-se as hipóteses iniciais desta pesquisa, resgata-se em primeiro lugar que a criação literária depende, para nascer, de seu autor – nesta pesquisa, de suas autoras – mas ela não encontra seu senso completo senão no momento da leitura. Na tríplice relação autor/obra/leitor encontra-se o problema da significação e da compreensão da obra literária, de sua interpretação ou hermenêutica. Por isso, o primeiro capítulo, intitulado: *Epistemologia das metáforas: poesia e teologia – diálogo e erotismo*, foi o exercício necessário para abrir o cenário desde onde se trabalharia as obras literárias de Prado e teológica de Althaus-Reid, abrindo caminho para uma teologia que se permite estranha, torcida, indecente.

Partiu-se do princípio de que quem procura compreender está exposto a erros de opiniões prévias, as quais não se confirmam nas próprias coisas.⁷⁴⁶ Um dos equívocos iniciais está relacionado à leitura feminista e *queer* da obra de Adélia Prado. Na leitura das entrevistas com a autora e na análise do seu posicionamento, ficou claro que se tratava de uma autora que não suportava o feminismo ou as idéias feministas. Ler sua obra na perspectiva feminista e *queer* seria um atrevimento. Por esta razão, optou-se, nesta pesquisa, deter-se minimamente na localização no tempo e no espaço sobre a autora, para avançar na análise dos seus textos, procurando capturar as expressões poéticas relevantes, analisadas a partir das suspeitas feministas e *queer*, superando, deste modo, o equívoco. Na abordagem hermenêutica isso se faz possível, porque um texto nunca tem um significado único, com possibilidades de múltiplas interpretações. Por mais que os textos pradianos de poesia e prosa revelassem a sua visão androcêntrica, da sua opção pela sacralização do casamento e do seu papel como mãe e esposa, o feminismo *queer* de Althaus-Reid possibilitou o resgate de fragmentos transgressivos relacionados especialmente à dimensão sexual e erótica das mulheres.

O elemento erótico e sua relação intrínseca com a sexualidade informaram epistemologicamente sobre uma nova dimensão hermenêutica para se refletir sobre a teologia.

⁷⁴⁶ GADAMER, 1999, p. 402.

Prado propõe a aceitação do aspecto sagrado do erótico, que na sua poesia é elemento principal, confirmando a materialidade do corpo sagrado de Deus. Nisso espelha a teologia de Althaus-Reid, principalmente na linguagem sexual expressada através de metáforas. Na realidade, o erótico na poesia e na teologia não apresenta novidade ou não é referencial inaugurado por nossas autoras. Outros autores e autoras, poetas e teólogos/teólogas recorreram ao erótico nos seus textos, como, por exemplo, Rubem Alves, Jaci Maraschin, Nancy Cardoso Pereira, Andre Lorde e autoras e autores das teologias feministas lesbianas e *queer*, também citados no primeiro capítulo.

Em segundo lugar, ou como segunda hipótese, observou-se que a teologia reveste-se sempre de um caráter histórico, o que significa que ela é situada e que pode progredir. Como toda ciência, a teologia procede por paradigmas, modelos e categorias, e mesmo se ela fala de Deus, não pode pretender ser eterna e imutável.⁷⁴⁷ Ler a poesia de Prado, na perspectiva da teologia de Marcella Althaus-Reid, conduziu-nos a essa fluidez; e significou uma análise a partir da experiência da fé, definida pelo feminismo e pelo *queer*. Isso trouxe para o centro do debate o subversivo na teologia, ou, como nomeado por Althaus-Reid, do indecentamento da teologia, desde as margens da sociedade, da igreja, das teologias oficiais, mas antes de tudo, desde a sexualidade das mulheres, especialmente das mulheres pobres, bi-sexuais e lésbicas.

Nesse aspecto, encontrou-se com Althaus-Reid a possibilidade de uma nova abordagem teológica, que exigiu uma leitura na contramão de questões relacionadas aos aspectos institucionais, tradicionais, para visualizar um rosto *queer* de Deus, e de novos aspectos da espiritualidade e da santidade.⁷⁴⁸ Na aproximação das duas autoras, nota-se que se por um lado Adélia Prado exagera na sua devoção cristã católica, com todo o peso da tradição de uma moral conservadora, na reafirmação dos papéis hegemônicos heterossexuais e monogâmicos; Althaus-Reid, por sua vez, rebela-se contra a heterossexualidade, não dando lugar a uma teologia ou experiência divina, senão desde a bi-sexualidade ou homossexualidade.

No entanto, pesem as contradições entre as autoras, a pesquisa demonstra que utilizando-se do círculo hermenêutico da suspeita sexual emerge o desafio de uma nova conceituação da teologia, que encontra no torcido, no indecente, no subversivo, no fragmento lugar de revelação de Deus. Trata-se do que Althaus-Reid declara sobre a instabilidade do Deus encarnado, afirmando que o Deus cristão não tem uma natureza fixa, mesmo com todas as tentativas das teologias institucionais, mas a natureza desse Deus é instável e permeável,

⁷⁴⁷ MANZATTO, 1994, p. 40.

⁷⁴⁸ ALTHAUS-REID, 2003, p. 2.

alertando-nos para a possibilidade de acolher novas formas e novas compreensões de Deus.⁷⁴⁹ Esse é um dos aspectos que ressoa na poesia de Prado, em toda a abordagem que faz do Cristo, homem, corporificado, Jonathan, que, em muitos lugares da sua obra, é descrito como num espelho, onde ela mesma, mulher, se vê refletida. Althaus-Reid afirma que o imutável está na metafísica, não na encarnação, na corporificação de Cristo, e nisso concorda com a abordagem poética pradiana. O adjetivo indecente utilizado por Althaus-Reid para nomear a sua teologia, contrário ao que muitos compreendem, qualifica a sua construção teológica que questiona o silêncio ou a negação da tradição cristã, principalmente na negação do corpo, da sexualidade e, especialmente, quando esta tradição manipula a sexualidade condicionando submissão e a negação da mulher, como discutido nesta pesquisa.

Em terceiro lugar, entendeu-se como hipótese que a poesia não é uma apresentação do mundo, mas sim sua representação. Se ela interessa à teologia como mediação para a leitura do real vivido, isso acontece enquanto ela se esforça por abordar a problemática humana de uma forma que lhe é particular. É neste sentido que a obra poética pode ser teológica ou apresentar um poder teológico.⁷⁵⁰ Esse é um dos aspectos elementares nesta pesquisa, e que no segundo capítulo, na leitura da obra pradiana, sinalizou um caminho alternativo a partir do seu fazer poético e prosaico, combinando a eroticidade, a cotidianidade, e resignificando o corpo e a fé por meio de metáforas poéticas, as quais apontaram também para compreensões teológicas.

Além disso, a leitura da poesia pradiana possibilitou a imersão, em muitos aspectos, nos estudos de gênero, servindo-nos como uma lente para enxergar, ou melhor, compreender criticamente a realidade na qual nos encontramos, mulheres e homens, condicionados por uma cultura hegemônica da heterossexualidade. Pese a resistência pradiana ao feminismo, e considere-se os aspectos por ela representados na poesia e na prosa, que reforçam o senso comum relativos ao lugar da mulher e ao seu papel definido pela lógica patriarcal; com a interpretação feminista, foi possível visualizar o paradoxal na sua construção literária, especialmente com os aspectos relativos à sexualidade e eroticidade quase que insuportáveis à moral cristã de modo geral. Isso conduziu à comprovação da quarta e da quinta hipóteses, qual sejam: a) a poesia pode oferecer à teologia ocasião para que seja feita uma reflexão acerca de Deus, não a partir do espaço eclesial, mas a partir do mundo, da vida, do corpo, na medida em que apresenta a pessoa, a sociedade e a cultura; b) os papéis de gênero são características e funções designadas ou atribuídas às mulheres e aos homens; espera-se a

⁷⁴⁹ ALTHAUS-REID, 2004, p. 8.

⁷⁵⁰ MANZATTO, 1994, p. 68.

aceitação desses papéis como naturais nas culturas, nas sociedades. No decorrer dos séculos, as teologias cristãs do mundo ocidental influenciaram grandemente a configuração destes papéis, impondo modos de ser e de pensar que condicionaram o comportamento das mulheres – dando-lhes um lugar de submissão e subordinação – incluindo as regras relativas à sexualidade, como bem desejou a lógica do poder patriarcal. No entanto, surgem outras possibilidades de construções teológicas que rompem com o padrão estabelecido, abrindo frestas que possibilitam ver outros horizontes que favorecem a mudança na esfera da religião e conseqüentemente na cultura.

Como resultado deste trabalho investigativo, entende-se, então, que Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid utilizam a sexualidade para serem provocativas, para desacomodarem, numa revisão de conceitos teológicos, demonstrando “a fragilidade do nosso nomear a Deus”⁷⁵¹ e de como é possível repensar Deus, Cristo, a Igreja, a nós mesmos numa perspectiva criativa e reinventiva da teologia, incluindo a mediação poética e a compreensão erótica. Se a teologia cristã afirma que “Deus é amor” (1 Jo 4:8) e se compreende que o amor humano vem de Deus (Rm 5:5), a dimensão do desejo, do amor sentido, vivido, desejado pelo corpo não é pecador ou impuro. Além disso, evidenciou-se que o propósito da poesia erótica pradiana ou da teologia indecente de Althaus-Reid não tiveram o objetivo de estabelecer uma nova lei ou de estabelecer uma ética absolutista, irrevogável. Antes, se reconhecem como projeção de “um paradigma admirável e digno de respeito e imitação para quem decide por este caminho livremente.”⁷⁵²

Na conclusão desta pesquisa, afirma-se a necessidade de dar continuidade aos estudos dos aspectos da teologia indecente inaugurados por Althaus-Reid e precocemente interrompidos com seu falecimento em 2009. O “indecentar” da teologia, enquanto uma ação transformadora que questiona o estabelecido, requer o avanço da construção do conceito que precisa estar incluído no labor teológico no nosso tempo, denunciando as posturas homofóbicas das igrejas e das teologias, trazendo para a luz aquilo que estava designado para a escuridão e a exclusão. E a poesia, como espaço de interpretação da vida, coloca-nos diante do real, especificamente na construção poética pradiana, que re-afirma a sacralidade do erótico e do corpo gozoso.

Valendo-se das palavras de Bertold Brecht, conclui-se esta pesquisa afirmando que: “nada é impossível de mudar/ desconfiai do mais trivial, na aparência singelo./ E examinai, sobretudo, o que parece habitual./ Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de hábito

⁷⁵¹ ALTHAUS-REID, 2006, p. 68.

⁷⁵² HANKS, 2010, p. 7.

como coisa natural./ [...] nada deve parecer impossível de mudar.”⁷⁵³ São princípios básicos que Prado e Althaus-Reid deixaram com esta pesquisa como legado para seguirmos adiante, apurando a nossa reflexão teológica.

⁷⁵³ Bertolt Brecht, (10.02.1898 – 04.08.1956). Teatrólogo e poeta alemão. Disponível em: <<http://www.consciencia.net/artes/literatura/brecht.html>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

REFERÊNCIAS

ADRIANO FILHO, José. Exegese e interpretação bíblica contemporânea. **Revista Inclusividade** 3. Centro de Estudos Anglicanos. Disponível em: <http://www.centroestudosanglicanos.com.br/rev/3/exegese_interpretacao_adriano.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2010.

ALBUQUERQUE, Janice Marie Smrekar. **Revolução feminina silenciosa:** a Universitária Católica Recifense e a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2007.

ALMEIDA, Jane Soares de. **Ler as letras:** por que educar meninas e mulheres? São Bernardo do Campo: Metodista; Campinas: Autores Associados, 2007.

ALMOYNA, Julio Martinez. **Dicionário de espanhol-português.** Rio de Janeiro: Porto, s/d.

ALTHAUS-REID, Marcella. **La Teologia Indecente:** perversiones teológicas en sexo, género y política. Barcelona/Espanha: Bellaterra, 2005.

_____. **The queer God.** Canadá: Routledge, 2003.

_____. **From Feminist Theology to Indecent Theology:** readings on poverty, sexual identity and God. Londres: SCM, 2004.

_____; ISHERWOOD, Lisa. **The sexual theologian:** essays on sex, God and politics. London : T& T Clark International, 2004.

_____. **Liberation Theology and Sexuality.** Burlington/USA: Ashgate, 2006.

_____. O direito a não ser direita (el derecho a no ser derecha): sobre teologia, Igreja e pornografia. **Concilium: Revista Internacional de Teologia.** Petrópolis: Vozes, n. 298, p. 95(671)-104(680), mai. 2002.

_____. De la teologia de la liberación feminista a la Teologia Torcida. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André S. (orgs.) **A graça do mundo transforma Deus:** diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006a.

_____. Maria. Living la vida loca: reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida. **Ribla,** Petrópolis, n. 57, p. 80-85, 2007.

_____. Yo soy la desintegración. In: EGGERT, Edla (Org.) **[Re]leituras de Frida Kahlo:** Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008, p. 94-100.

ALVES, Rubem. **Creio na ressurreição do corpo.** São Paulo: Paulus, 1984.

_____. **O suspiro dos oprimidos.** São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. **Navegando**. Campinas: Papirus, 2000.

_____. **Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo: Loyola, 2005.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Alguma poesia**. Belo Horizonte: Edições Pindorama, 1930.

_____. **O amor natural**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2007.

ARAÚJO, Maria da Conceição Pinheiro. **A poética do erotismo feminino em dois tempos: Cecília e Adélia**. In: COMUNICAÇÃO XI CONGRESSO DA ABRALIC: ESSITURAS, INTERAÇÕES, CONVERGÊNCIAS. São Paulo: USP, 2008. Disponível em: <http://www.abralic.org/anais/cong2008/AnaisOnline/.../MARIA_ARAUJO.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2009.

ARENDETT, João Claudio; PAVANI, Cínara Ferreira. Imaginário social e representação literária: apontamentos sobre a poesia de Augusto Meyer. Disponível em: <http://hera.ucs.br:8080/ucs/tplPadrao/tplPOSLetras/posgraduacao/strictosensu/letras/corpo do cente/professores/lisana_bertussi/professores/joao_arendt/artigo.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2010.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

BADINTER, Elizabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Disponível em: <[http://www.fiocruz.br/redeblh/media/livrodigital%20\(pdf\)%20\(rev\).pdf](http://www.fiocruz.br/redeblh/media/livrodigital%20(pdf)%20(rev).pdf)>. Acesso em: 10 mar. 2010.

BALBUS, I. Mulheres disciplinantes: Michel Foucault e o poder do discurso feminista. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, D. (orgs.). **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1986, p. 121-138.

BARBOSA, Maria José Someriate (org.). **Passo e compasso: nos ritmos do envelhecer**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

BARCELLOS, José Carlos. **Literatura e espiritualidade**. Bauru: Edusc, 2001.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. São Paulo: Forense Universitária, 2008.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Lisboa: edições 70, s/a.

_____. **O prazer do texto**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. **Elementos de semiologia**. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

BATAILLE, Georges. **El Erotismo**. Buenos Aires: Tusquets, 2009.

BATTERSBY, Christine. **Gender and genius: towards a feminist aesthetics**, Londres: The Women's Press, 1989 .

BASTAZIN, Vera. **Mito e poética na literatura contemporânea**: um estudo de José Saramago. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2006.

Bíblia Sagrada. Traduzida por João Ferreira de Almeida, Revista e atualizada no Brail. 2. ed., Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de Gênero. In: **Gênero e teologia: interpelações e perspectivas**. São Paulo: Soter/Paulinas/Loyola, 2003, p. 37-50.

BINGEMER, Maria Clara Luccetti. Transcendência e corporeidade (Experiência de Deus segundo Adélia Prado). Disponível em: <http://www.users.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos/teopoetica/transcendencia.PDF>. Acesso em: 10 mai. 2010.

BIRMAN, Joel. **Gramáticas do erotismo**: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BITTENCOURT FILHO, Jose. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes: Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. **O destino do homem e do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **O rosto materno de Deus**: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **A Ave Maria**: o feminino e o Espírito Santo. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

_____. **Ethos Mundial**. Um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

BORBA, Débora Maria e BONNICI, Thomas. **Aspectos da opressão feminina no conto “Sem enfeite nenhum”**. Disponível em: <http://cac-php.unioeste.br/eventos/seminariolhm/anais/Arquivos/Artigos/Seminario/seminario_critica_3.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2010.

BORN, A. Van Den. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1977.

BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BRAGANÇA, Mauricio de. Sexo e raça na virgem de Guadalupe: imagens guadalupanas e feminismo chicano. 15º Compôs, UNESP, Bauru, jun. 2006. Disponível no site: <http://www.eca.usp.br/caligrama/n_5/MauricioBraganca.pdf>. Acesso em: abr. 2010.

BRUN, André Adriano. Uma estética do equilíbrio: o motivo feminino da lírica de Adélia Prado. **Revista Trama**, v. 3, n. 5, p. 19-32, 1º Semestre de 2007. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/view/921>>. Acesso em: 10 jan. 2010.

BRUNEL, P. et al. **Que é literatura comparada?**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA – Adélia Prado. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2000.

CAMPOS, Geir. **Pequeno Dicionário de arte poética**. São Paulo: Cultrix, 1978.

CANELLE, Cecília. Inspiração divina e inteligência humana na obra de Adélia Prado: um estudo sobre sua obra recente. FEUSP. Disponível em: <<http://www.hottopos.com.br/videtur11/aprado.htm>>. Acesso em: jul. 2008.

CARDOSO, Reolina S. Corpo de mulher: o social e o individual em uma sociedade patriarcal. In: CARDOSO, Reolina S. (org.). **É uma mulher...** Petrópolis: Vozes, p. 11-51, 1994.

CARVALHAES, Claudio. **O pobre não tem sexo**: a ausência dos discursos de sexualidade na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. Disponível em: <<http://www.claudiocarvalhaes.com/pt-br/articles-pt-br/o-pobre-nao-tem-sexo/?lang=pt-br>>. Acesso em: 10 abr. 2010.

CARLSON-LEAVITT, Joyce. A nova visão do feminino na poesia de Adélia Prado. In: DUARTE, Constância Lima; ASSIS, Eduardo de; BEZERRA, Kátia da Costa (Org.). **Gênero e representação na literatura brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 82-91.

CASTELLO, José. Adélia Prado retoma o diálogo com Deus em dois livros. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 22 mai. 1999. Disponível em: <<http://www.revista.agulha.nom.br/castel15.html>>. Acesso em: 10 mai. 2006.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. **A teologia de Rubem Alves**: poesia, brincadeira, erotismo. Campinas/SP: Papyrus, 2005.

CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues. Religião, literatura e o eu: interfaces do feminino na estética de Adélia Prado. **Revista Mandrágora**. São Bernardo do Campo: UMESP, vol. 15, n. 15, p. 35-43, 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/678>>. Acesso em: 10 fev. 2010.

CORNWALL, Andrea; JOLLY, Susie (Orgas.). **Questões de sexualidade**: ensaios transculturais. Rio de Janeiro: ABIA, 2008.

COELHO, Nelly Novaes. **A literatura feminina no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Siciliano, 1993.

_____. Da Poesia. In: **Cadernos de Literatura Brasileira** – Hilda Hilst. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1999, p. 66-96.

COULOURIS, Daniella Georges. Gênero e discurso jurídico: possibilidades para uma análise sociológica. In: CARVALHO, Marie Jane Soares; ROCHA, Cristianne Maria Famer (orgas.) **Produzindo Gênero**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

DELEUZE, Giles; PARNET, Claire. **Diálogo**. Trad. de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Giles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998.

DEIFELT, Wanda. O corpo em dor: uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. **À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

_____. Maria: uma santa protestante? In: **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana – Maria**. Petrópolis: Vozes, n. 46, p. 119-134, 2003.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1985.

DETWEILER, Robert. **Breaking the Fall: Religious readings of contemporary fiction** [1989]. 2. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

DICIONÁRIO de mitologia greco-romano. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. 7ª Ed. Curitiba: Positivo, 2008.

DICIONÁRIO on-line de português. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/filandras/>>. Acesso em: 10 fev. 2010.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica** (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, Constância Lima Duarte (orga.). **Gênero e representação na literatura brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

EGGERT, Edla (org.) **[Re]leituras de Frida Kahlo: por uma ética estética da diversidade machucada**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

EILBERG-SCHWARTZ, Howard. **O falo de Deus, e outros problemas para o homem e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FARRA, Maria Lucia Dal. **Os frutos tropicais do feminino: Adélia Prado e Paula Tavares**. Disponível em: <http://www.uefs.br/nep/labirintos/edicoes/02_2008/07_artigo_maria_lucia_dal_farra.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2009.

FAUSTINO, Mario. **Poesia-experiência**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FERREIRA, Leticia Raimundi. Um imaginário noturno: “o mundo poético” de Bagagem de Adélia Prado. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/revistalettras/artigos_r1/revista1_4.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2010.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FONTENELE, Laéria B. Estados do feminino na escritura de Adélia Prado: construção e dissolução das identidades encenadas. In: DUARTE, Constância Lima; ASSIS, Eduardo de; BEZERRA, Kátia da Costa. (Org.) **Gênero e representação na literatura brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 92-98.

FOUCAULT, Michel. **A mulher/os rapazes da História da Sexualidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FRANCO, Sergio de Gouvêa. Erotismo, sexualidade e religião: um enfoque psicanalítico. **Revista Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, SP: Metodista, ano 20, n. 30, p. 12-31, jun. 2006.

FREUD, Sigmund. **Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**: ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho D’água, 1997.

_____. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. As Epistemologias Teológicas e suas Consequências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (orgas.). **Epistemologia, violência e sexualidade**: Olhares do II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. **Maria, mãe de deus e dos pobres**: um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

GIL, Gilberto. **Metáfora**, 1982. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/gilberto-gil/487564/>>. Acesso em: 12 jun. 2010.

GOTLIB, Nadia Battella. Apresentação: o ser poético. In: SOARES, Angélica. **A paixão emancipatória**. Rio de Janeiro: Difel, 1999, p. 7-9.

GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Trad. Benno Dischinger. Unisinos: São Leopoldo, 1999.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: editora 34, 1993.

HANKS, Tomás. Hermenêutica y homofobia: Romanos. In: **Revista Mandrágora – Religião e Homossexualidade**, São Bernardo do Campo: Metodista, ano 5, n. 5, p. 89-96, 1999.

_____. **Bíblia Hebraica Cantar de los Cantares: Negra soy – y hermosa (1.5) ¿La integración de la sexualidad y la espiritualidad?** Disponível em: <<http://www.fundotrasovejas.org.ar/Libros/La%20Biblia%20Hebraica%20Subversiva%20Cantares.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2010.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. ...poeticamente o homem habita. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 165-181.

_____. Construir, habitar, pensar. In.: **Ensaio e conferências**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 125-141.

_____. A coisa. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 143-160.

HIGUET, Etienne Alfred. Resenha: Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology: theological perversions in sex, gender and politics*. London/New York: Routledge, 2000. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio/correlatio03/althaus-reid-marcella-indecent-theology-2013-theological-perversions-in-sex-gender-and-politics-london-new-york-routledge-2000/>>. Acesso em: 20 jun. 2009.

HOHLFELDT, Antonio. A epifania da condição feminina: **Caderno de Literatura Brasileira – Adélia Prado**. São Paulo: Instituto Moreira Salles: 2006, p. 69-120.

HUNT, Mary E. Novos estudos de religião sobre sexualidade. In: **Revista Mandrágora: gênero, religião e modernidade**, São Bernardo do Campo: Metodista, ano IX, n. 10, p. 79 - 89, 2004.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger: dicionário de filósofos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JENNINGS Jr., Theodore W. **Wesley e o mundo atual**. São Paulo: Editeo, 2007.

JUNG, Carl. **On the psychology of the unconscious: two essays on analytical psychology [1918]**. 2. ed. Princeton/Nova Jersey: Princeton University Press, 1966.

JUNG, Carl. **Anima and animus: aspects of the feminine [1928]**. Londres e Nova York: Ark Paperbacks, 1989.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino**: a mulher freudiana na passagem para a Modernidade. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

KUSCHEL, Karl-Josef. **Os escritores e as escrituras**: retratos teológico-literários. São Paulo: Loyola, 1999.

LAUAND, Luiz Jean. O olhar: mirandum e theoria. **Revista Eletrônica Videtur**, n. 9. Disponível em: <http://www.grupotempo.com.br/tex_adelia.html>. Acesso em: 10 jun. 2008

LÓPEZ, Yolanda M. Portrait of the artist as the Virgin of Guadalupe. Disponível em: <http://mati.eas.asu.edu/ChicanArte/html_pages/lopez11.html>. Acesso em: 10 abr. 2010.

LOURO, Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria *queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MAÇANEIRO, Marcial. **Mística e erótica**: um ensaio sobre Deus, eros e beleza. Petrópolis: Vozes, 1996.

MACHADO, Maria Celeste de Castro. **A estilística religiosa em poemas de Adélia Prado**: um exercício literário de implicações teológicas. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/8/conferencias/cle00010.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2010.

MADURO, Otto. **Mapas para a festa**: reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1994.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAGALHÃES, Antonio Carlos Melo. **Deus no espelho das palavras**: teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. Representações do bem e do mal em perspectiva teológico-literária: reflexões a partir de diálogo com Grande Sertão: Veredas de João Guimarães Rosa. **Revista Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, SP: Metodista, ano 17, n. 24, p. 81-96, 2003.

_____; SILVA, E. B. da; FERRAZ, S.; CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. (orgs.). **Deuses em poéticas**: estudos de literatura e teologia. Belém: EDUEPA, 2008.

MALARD, Leticia. **No vasto mundo de Drummond**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

KILPP, Nelson (Coord.). **MANUAL de Normas para Trabalhos Científicos**. Baseado nas normas da ABNT. São Leopoldo: EST, 2006.

MARASCHIN, Jaci. É no corpo que somos espírito. In: **Revista Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Metodista, ano 17, n. 24, p. 97-116, jun. 2003.

MARQUES, Luciana Moraes Barcelos. A metáfora em três níveis: a estruturação de Ricoeur. Disponível em: <www.filologia.org.br/.../A%20metáfora%20em%20três%20níveis-%20a%20estruturação%20de%20ricoeur%20-%20LUCIANA.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2010.

MATOS, Marlise. **Reinvenções do vínculo amoroso**: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ, 2000.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MANZATTO, Antonio. **Teologia e literatura**: reflexões teológicas a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

MAUSSAUD MOISÉS. **DICIONÁRIO de termos literários**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

MCFAGUE, Sallie. Imaging a theology of nature: the world as God's body. In: BIRCH, Charles; EAKEN, William; MCDANIEL, Jay B. (eds). **Liberating life**: contemporary approaches in ecological theology. Orbis Books: New York, 1990, p. 201-227. Disponível em: <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2324>>. Acesso em: 20 abr. 2010.

MEES, Alves Lucia. Abuso sexual intrafamiliar: trauma infantil e fantasias femininas. In: **Cadernos Themis – gênero e direito**: crimes sexuais. Porto Alegre: Sulina, ano 1, n. 1, p. 80-87, mar. 2000.

MOREIRA, Ubirajara Araújo. Adélia Prado: uma poética da casa. **Uniletras**, Ponta Grossa/PA, v. 22, n. 1, dez. 2000. Disponível em: <www.revistas2.uepg.br/index.php/uniletras/article/download/.../198>. Acesso em: 10 fev. 2010.

MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. Disponível em: <<http://www2.ufpa.br/ensinofts/artigo3/setesaberes.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2009.

MO SUNG, Jung. Teologia Indecente em luto. 28/02/2009. Disponível em: <<http://www.sidneyrezende.com/noticia/31535+teologia+indecente+em+luto->>. Acesso em: 10 fev. 2010.

MOURÃO, J. Augusto. Adélia Prado: poéticas ou a alegria da escrita. Disponível em: <http://www.triplov.com/semas/jose_augusto/adelia.html>. Acesso em: 10 mai. 2010.

MOTT, Luiz. Apresentação: um paraíso das maravilhas infernal... In: MORANDO, Luiz. **Paraíso das maravilhas**: uma história do crime do parque. Belo Horizonte: Argumentum, 2008, p. 9-11.

MURARO, Rose Marie. **Sexualidade da mulher brasileira**: corpo e classe social no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1983.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Uma brecha no armário**: propostas para uma Teologia Gay. São Leopoldo: CEBI, 2005a.

_____. **Talar Rosa**: homossexuais e o ministério na Igreja. São Leopoldo: Oikos, 2005b.

_____. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem queer. In: MUSSKOPF, André Sidnei; STRÖHER, Marga J. (orgs.). **Corporeidade, etnia e masculinidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 89-107.

_____. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. Tese (doutorado em teologia). São Leopoldo: EST/PPG, 2008.

MUSCHY, Walter. **História trágica de la Literatura**. Fondo de Cultura Económica: Mexico-Buenos Aires, 1965.

NELSON, J. B. “On doing body theology”: **theology & sexuality**. Londres, n. 2, p. 38-60, mar. 1995.

_____. **The Intimate connection: male sexuality, masculine spirituality**. Pennsylvania: Westminster, 1988.

NERI, Regina. Falo ou feminilidade: uma discussão instigante. In: **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro: UFRJ, vol. 7, 2004, disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982004000100010&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 mar. 2010.

NEUENFELDT, Elaine Gleci. Sangue e fluxos: poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres. In: STRÖHER, Marga J, et al. **À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 77-103.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia: o pensamento poético**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

NUNES, Maria José F. Rosado. De mulheres e de deuses. **Revista Estudos de Religião – Revisando Paradigmas**. São Bernardo do Campo: Metodista, ano 11, n. 13, p. 105-133, 1997.

_____. Apresentação: **Revista Mandrágora – Religião e Homossexualidade**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano 5, n. 5, p. 5-7, 1999.

OLIVEIRA, Cleide Maria de. Literatura e (dês)esperança ou, o discurso da alegria na poética de Adélia Prado. Disponível em: <<http://www.margens.org.br/principal3.php-12k>>. Acesso em: 10 set. 2007.

OLIVEIRA, Suzane Rodrigues de. As representações do feminino e sagrado nas crônicas e na historiografia sobre o “Império” Inca. **Textos de História**, vol. 15, n. 1/2, p. 109-120, 2007. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ih/novo_portal/portal_his/pos_graduacao/arquivos/revista/volume_15_1_e_2/integra/textos_de_Historia_completa.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2010.

OLIVEIRA, Marta Pereira de. Análise Semiótica dos poemas: “Poema de sete faces”, “Com licença poética”, “CDA (Imitado)” e “Até o fim”, escritos por Carlos Drummond de Andrade, Adélia Prado, Orides Fontela e Chico Buarque. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/LinguaPortuguesa/Analisesemiotica.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2010.

OLIVIERI, Rita de Cássia da Silva. **Mística e erotismo na poesia de Adélia Prado**. Tese (doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada). São Paulo: USP, 1994.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**: modos de perceber a religião. Trad. de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001.

PAIVA, José Geraldo. Religião, literatura e psicologia: o conhecimento pela metáfora. In: MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel (orgs.). **Diante do Mistério**: psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999.

PASSOS, Gilberto Pinheiro. **A poética do legado**: presença francesa em Memórias póstumas de Brás Cubas. São Paulo: Annablume, 1996.

PAZ, Octávio. **Signos em rotação**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

_____. **La casa de la presencia**: poesia e história. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. **A dupla chama**: amor e erotismo. 5. ed. São Paulo: Siciliano, 1994.

_____. **Um mais além erótico**: Sade. São Paulo: Mandarim, 1999.

PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos**: seu papel na história da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Sagrados corpos. Introdução. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla**, Petrópolis: Vozes, n. 38, p. 5-10, 2001. Disponível em: <<http://www.itf.org.br/index.php/cursos/index.php?pg=conteudo&revistaid=7&fasciculoid=26&sumarioid=198>>. Acesso em: 10 jun. 2009.

PEROTTI, James L. **Hölderlin and the essence of poetry**: existence and being. Indiana: Ohio University, 1974. p. 279, 284 e 285. (Traduzido e não publicado: sexto capítulo – Heidegger on the divine – por Jaci Maraschin, para aula de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP, 2005.)

PETERSEN, Áurea T. Discutindo o uso da categoria gênero e as teorias que respaldam estudos de gênero. In: ROSO, Adriane; MATTOS, Flora Bojunga; WERBA, Graziela. **Gênero por escrito**: saúde, identidade e trabalho. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 15-39.

PETRELLA, Ivan. Depois de Marcella Althaus-Reid a Teologia da Libertação não pode continuar a mesma. **Entrevista especial** a IHU – Instituto Humanitas Unisinos. 7/03/2009. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=93&task=detalhe&id=20442>. Acesso em: 10 abr. 2010.

PIMENTEL, Silva; PANDJIARJIAN, Valéria. O estupro como “cortesia”: direitos humanos e gênero na justiça brasileira. In: **Cadernos Themis** – Gênero e Direito: crimes sexuais, Porto Alegre: Sulina, ano 1, n. 1, p. 48-57, mar. 2000.

PORTELLA, Rodrigo. A mística poética de Adélia Prado: os sentidos de uma paixão. **Revista Mandragóra** – Gênero e Religião: um caleidoscópio de reflexões, São Bernardo do Campo: Metodista, ano 8, n. 9, p. 97-107, 2003.

PRÁ, Jussara Reis. Gênero, Cidadania e participação na esfera pública. In: CARVALHO, Marie Jane; ROCHA, Cristiane Maria Famer (Orgas.). **Produzindo gênero**. Porto Alegre: Sulina, 2004, p. 45-54.

PRADO, Adélia. **Bagagem** [1976]. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **O coração disparado** [1978]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **Terra de Santa Cruz** [1981]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **O pelicano** [1987]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **A faca no peito** [1988]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Oráculos de maio** [1999]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Solte os cachorros** [1979]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **Cacos para um vitral** [1980]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **Quero minha mãe** [2005]. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **Os componentes da banda** [1984]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **O homem da mão seca** [1994]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Manuscritos de Felipa** [1999]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Filandras** [2001]. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Quando eu era pequena**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. (Literatura infantil)

_____. **Mulheres & Mulheres**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

_____. **Palavra de Mulher**, Chapecó/SC: Fontana, 1979.

_____. **Contos Mineiros**, São Paulo: Ática, 1984.

_____. **Poesia Reunida**, São Paulo: Siciliano, 1991 [Bagagem, O Coração Disparado, Terra de Santa Cruz, O pelicano e A faca no peito].

_____. **Antologia da Poesia Brasileira**, Pequim: Embaixada do Brasil em Pequim, 1994.

_____. **Prosa Reunida**, São Paulo: Siciliano, 1999.

_____. **A poesia mineira no século XX**, organização, introdução e notas de Assis Brasil. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

_____. **Palavra de mulher**. Organizado por Maria de Lurdes Hortas. São Paulo: Fontoura, 1989.

_____. Entrevista. In: **Cadernos de Literatura Brasileira – Adélia Prado**. São Paulo: Instituto Moreira Salles: 2000, p. 21-39.

_____. Arte como experiência religiosa: In: MASSIMI, Marina; MAHFOUD Miguel (Orgs.). **Diante do Mistério: psicologia e senso religioso**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 17-32.

PRADO, Adélia. Mística e poesia. In: **Revista Magis – Cadernos de Fé e Cultura**. Rio de Janeiro: PUC/RJ, n. 21, p. 2-64, 1997. Disponível em: <<http://www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc21.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2010.

QUEIROZ, Vera. Pactos do viver e do escrever: Ana Cristina César. In: **Gênero e representação na literatura brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 64-70.

RAMOS, Maria Luiza. **Fenomenologia da obra literária**. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense, 1972.

REBLIN, Iuri Andréas. **Outros Cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves**. São Leopoldo: Oikos, 2009.

RICOEUR, Paul. **A função hermenêutica do distanciamento: interpretações e ideologias**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977.

_____. **Interpretações e ideologias**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004.

ROESE, Anette. Deus escolheu as cousas loucas... para envergonhar as fortes. **Mandrágora – Religião e Homossexualidade**, São Bernardo do Campo: Metodista, ano 5, n. 5, p. 49-60, 1999.

ROLLO, May. **Eros e repressão**. Petrópolis: Vozes, 1973.

ROSETE, Isabel. Heidegger: a arte como poesia essencial em que um povo diz o ser. Disponível em: <D:\Adélia Prado - artigos\Heidegger A Arte como poesia essencial em que um povo diz o Ser Consciência.mht.>. Acesso em: 10 jun. 2010.

ROSSINI, Rosa Ester. A modernidade tecnológica no campo aumenta a exclusão da mulher e acelera as masculinidades na força de trabalho na agricultura canavieira altamente capitalizada (área de Ribeirão Preto, SP). In: CARVALHO; Marie Jane Soares; ROCHA, Cristianne Maria Famer (orgs.). **Produzindo gênero**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista**. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SÁ, Olga de. **A escritura de Clarice Lispector**. Petrópolis: Vozes, 1979.

SACCONI, Luiz Antonio. **Minidicionário Sacconi da língua portuguesa**. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

SACRAMENTO, Mércia Helena; VIEIRA, Adriano J. H. Entrevista com Humberto Maturana. **Uma publicação do Centro de Ciências de Educação e Humanidades – CCEH**, Universidade Católica de Brasília, vol. 1, n. 2, nov. 2004. Disponível em: <<http://www.humanitates.ucb.br/2/entrevista.htm>>. Acesso em: 10 fev. 2010.

SANTOS, Jorge Pinheiro. Prazer e Religião: Adélia e Bataille num diálogo pertinente. **Revista Correlatio 03**, São Bernardo do Campo: Metodista, abr. 2003. Portal de Publicações Científicas. Disponível em: <www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio03/>. Acesso em: 10 jul. 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2009.

SCHULTZ, Adilson. Isto é meu corpo – e é corpo de homem: discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (orgs.). **À Flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004, p. 169-193.

_____. Agenciamentos teórico-metodológicos básicos para o estudo do lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro a partir do encontro da teologia com a literatura (na Casa de João Guimarães Rosa). **Protestantismo em Revista**, ano 1, n. 1, p. 31-81, set. a dez. 2002. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/001/ano01n1_02.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2009

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre: EDUFRGS, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). **A Escrita da história: Novas Perspectivas**. São Paulo: Unesp. 1992.

SECH JUNIOR, Alexandre. A hermenêutica do sujeito em Michel Foucault. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/.../04_02_04herm_sujeito.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2010.

SEIDMAN, Steven. Deconstructing Queer Theory or the Under-Theorization of the Social and the Ethical. In: NICHOLSON, Linda; SEIDMAN, Steven (Orgs.) **Social postmodernism. Beyond identity politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 116-141.

SEGUNDO, Juan Luis. **Fe e ideología: el hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I**. Madrid: Crisandad, 1982.

SHARMA, Jaya. Reflexões sobre a linguagem dos direitos numa perspectiva *queer*. In: CORNWALL, Andrea; JOLLY, Susie (orgs.). **Questões de sexualidade**: ensaios transculturais. Rio de Janeiro: ABIA, 2008, p. 111-120.

SINNER, Rudolf von. Teologia como ciência. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo: Faculdades EST, vol. 47, n. 2, p. 57-66, 2007.

SOARES, Angélica. **A paixão emancipatória**: vozes femininas da liberação do erotismo na poesia brasileira. Rio de Janeiro: Difel, 1999.

_____. O universo erótico-religioso de Adélia Prado. In: DUARTE, Constância Lima; DUARTE, Eduardo de Assis; BEZERRA, Kátia da Costa (orgs.). **Gênero e representação na literatura brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 7-81.

_____. **Vozes femininas da liberação do erotismo** (Momentos selecionados na poesia brasileira). Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf/via04/via04_10.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2010.

SOUZA, Goimar Dantas de. **O sagrado e o profano nas poéticas de Hilda Hilst e Adélia Prado**. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2003.

SOUZA, Sandra Duarte de; TOMITA, Luza. Gênero, religião e modernidade. **Revista Mandrágora** – Entrevista com Marcella Althaus-Reid. São Bernardo do Campo: Metodista, ano 9, n. 10, p. 90-94, 2004.

STEINER, Neusa Cursino dos Santos Prado. **Um poder infernal: a poesia de Adélia Prado**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: PUC/SP, 2005.

STREY, Neves Marlene (orgs.). **Gênero por escrito** – saúde, identidade e trabalho. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

STRÖHER, Marga S. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais.” In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (orgs.). **À flor da pele**: ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 105-136.

STUART, Elizabeth. **Teologias gay y lesbiana**: repeticiones com diferencia crítica. Barcelona: Melusina, 2005.

SÜSS, Günter Paulo. **Catolicismo popular no Brasil**: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Loyola, 1979.

SUTANNA, Renato. Mundo e mistério na poesia de Adélia Prado. In: SOUZA, O. A (org.). **Desafios e perspectivas**. Guarapuava: UNICENTRO, 2002. p. 387-396. Disponível em: <<http://www.arquivors.com/adeliaprado.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2010.

TAM Magazine. Artesã da Palavra. **Revista TAM**. São Paulo, ano 3, n. 31, p. 41-44, set. 2006.

TOMITA, Luiza E. Resenha: ALTHAUS-REID, Marcella. The queer God. London & New York: Routledge, 2003. In: **Revista Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo: Metodista, ano 20, n. 30, p. 100-103, jun, 2006.

VARGAS, Ana Maria. De limoneras a negociantes: las mujeres bolivianas enfrentan la globalización económica. In: BEDFORD, Nancy e STRIZZI, Marisa (orgs.). **El mundo palpita**: producciones Del foro sobre teología y gênero. Buenos Aires: ISEDET/CLAI, 2006, p. 61-86.

VIEIRA, Beatriz de Moraes. Poesia e história: diálogo e reflexão. **Revista ArtCultura**, Uberlândia, MG: Universidade Federal de Uberlândia, v. 7, n. 10, p. 8-21, 2005.

VIEIRA, Laura Helena Chaves Nunes. Acerca do prazer sexual feminino. In: CARDOSO, Reolinas S. (org.). **É uma mulher...** Petrópolis: Vozes, 1994. p. 53-68.

VITAL, Egberto. Desconstruindo paradigmas: a sexualidade feminina em poemas de Adélia Prado e Maria Lucia Dal Farra. Disponível em: <<http://www.gargantadaserpente.com/artigos/egbertovital2.shtml>>. Acesso em: 10 out. 2009.

VITORELLO, Márcia A. Masculinidade e trabalho: o caso dos motoristas de caminhão. In: ROSO, Adriane; MATTOS, Flora Bojunga e WERBA, Graziela (orgs.). **Gênero por escrito**: saúde, identidade e trabalho. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 95-108.

XAVIER, Elódia. A representação da família no banco dos réus. **Revista Interdisciplina**, v. 1, n. 1, p. 7-20, 2006. Disponível em: <http://www.posgrap.ufs.br/periodicos/interdisciplinar/revistas/ARQ_INTER_1/INTER1_Pg_07_20.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2010.

XIMENES, Sergio. **Minidicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Ediouro, 2000.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. Do estatuto acadêmico da teologia: pistas para a solução de um problema complexo. **Estudos teológicos**, São Leopoldo: Faculdades EST, vol. 47, n. 2, p. 67-87, 2007.

ZANINI, Rita Dostal. **Hermenêutica filosófica e hermenêutica jurídica**: uma aproximação a partir de Hans-Georg Gadamer. Dissertação (Mestrado em Direito). 2006. PUC/RS, Porto Alegre.

OUTROS SITES CONSULTADOS:

Disponível em: <<http://jesus-obompastor.blogspot.com/2009/12/13-de-dezembro-dia-de-santa-luzia.html>>. Acesso em: 15 jun. 2010.

Disponível em: <http://www.releituras.com/aprado_bio.asp>. Acesso em: 10 jun. 2010.

Disponível em: <http://www.record.com.br/novidades_cada.asp?id_novidade=332>. Acesso em: 20 jun. 2010.

Disponível em: <http://mati.eas.asu.edu/ChicanArte/html_pages/lopez11.html>. Acesso em: 10 abr. 2010.

Disponível em:
<<http://www.consciencia.net/artes/literatura/brecht.html>> Acesso em: 10, jul. 2010.

ANEXO 1: OBRAS DE ADÉLIA PRADO⁷⁵⁴

Individuais

POESIA

Bagagem, Imago [1976]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

O coração disparado, Nova Fronteira [1978]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

Terra de Santa Cruz, Nova Fronteira [1981]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

O pelicano, Rio de Janeiro [1987]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

A faca no peito, Rocco [1988]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

Oráculos de maio, Siciliano [1999]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

PROSA

Solte os cachorros, Nova Fronteira [1979]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

Cacos para um vitral, Nova Fronteira [1980]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

Quero minha mãe, [2005]. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

Os componentes da banda, Nova Fronteira [1984]; Siciliano, [1992]. Rio de Janeiro: Record, 2006.

O homem da mão seca, Siciliano [1994]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

Manuscritos de Felipa, Siciliano [1999]. Rio de Janeiro: Record, 2007.

Filandras, Record [2001]. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

Quando eu era Pequena. 4 ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ANTOLOGIA

Mulheres & Mulheres, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

Palavra de Mulher, Chapecó/SC: Fontana, 1979.

⁷⁵⁴ Esses dados estão baseados nas informações que constam na Internet (Jornal da Poesia, depoimento à Biblioteca Nacional, "As conversas com Deus" – Luciana Hidalgo – O Globo), BTCA – A.C.Cardoso, Cadernos de Literatura Brasileira - Instituto Moreira Salles, entre outros, e em livros da autora. Disponíveis em: <http://www.releituras.com/aprado_bio.asp>. Acesso em: 20 jun. 2010.

Contos Mineiros, São Paulo: Ática, 1984.

Poesia Reunida, São Paulo: Siciliano, 1991. [Bagagem, O Coração Disparado, Terra de Santa Cruz, O pelicano e A faca no peito].

ANTOLOGIA DA POESIA BRASILEIRA, Pequim: Embaixada do Brasil em Pequim, 1994.

Prosa Reunida, São Paulo: Siciliano, 1999.

A poesia mineira no século XX, organização, introdução e notas de Assis Brasil. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

Palavra de mulher, Hortas, Maria de Lurdes (org.). São Paulo: Fontoura, 1989.

BALÉ

– A Imagem Refletida – Balé do Teatro Castro Alves – Salvador – Bahia – Direção Artística de Antônio Carlos Cardoso. Poema escrito especialmente para a composição homônima de Gil Jardim.

Vem de antes do sol
A luz que em tua pupila me desenha.
Aceito amar-me assim
Refletida no olhar com que me vês
Ó ventura beijar-te,
espelho que premido não estilhaça
e mais brilha porque chora
e choro de amor radia.
(*Divinópolis, 1998*).

Em parceria

A lapinha de Jesus. Vozes, 1969. Com Lázaro Barreto.

Caminhos de solidariedade. Gente, 2001. Com Lya Luft, Marcos Mendonça, et al.

Traduções

Para o inglês

– Adélia Prado: Thirteen Poems. Tradução de Ellen Watson. Suplemento do *The American Poetry Review*, jan/fev 1984.

– The Headlong Heart (Poesias de *Terra de Santa Cruz, O coração disparado e Bagagem*). Tradução de Ellen Watson, New York: Livingston University Press, 1988.

– The Alphabet in the Park (*O alfabeto no parque*). Tradução de Ellen Watson, Middletown, Wesleyan University Press, 1990.

Para o espanhol:

– El corazón disparado (*O coração disparado*). Tradução de Cláudia Schwartez e Fernando Roy, Buenos Aires: Leviantan, 1994.

– Bagaje. Tradução de José Francisco Navarro Huamán. México: Universidade Ibero-Americana, 2000.

Para o italiano:

– Poesie. Adélia Prado. Antologia em italiano, precedida de estudo do tradutor Goffredo Feretto. Gênova: Fratelli Frilli Editori, 2005.

CDS

PRADO, Adélia. **O Tom de Adélia Prado**. Karmin, 2000. CD de poesia e música, com poemas do livro *Oráculos de maio*.

PRADO, Adélia. **Adélia Prado o Sempre amor**. Karmin, 2002. Poemas sobre o amor, pela autora, com a Orquestra de Câmara do Sesiminas e trilha sonora de Mauro Rodrigues. Com poemas dos livros *Terra de Santa Cruz*, *O pelicano*, *A faca no peito* e *Coração disparado*.

ANEXO 2: RELAÇÃO DE ENTREVISTAS DE ADÉLIA PRADO E PUBLICAÇÕES SOBRE A AUTORA NAS DÉCADAS DE 1980 A 1990.⁷⁵⁵

ENTREVISTAS DE ADÉLIA PRADO

Carlos Augusto Correa e Maria Amélia Mello, **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 21 out. 1978.

Vanessa Escobar, **O Globo**, Rio de Janeiro, 23 ago. 1980.

Augusto Massi, **Folha de São Paulo**, São Paulo, 27 mai. 1984.

Revista **Leia**, São Paulo, abr. 1987, p. 27.

Correio Brasiliense, Brasília, 21 jun. 1987.

Denira Rosário, **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 6 nov. 1987.

Rosângela Petta e José de Castro, **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 8 set. 1988.

Conversa ao pé do fogão, In: Nelly Novaes Coelho, et al., **Feminino/Singular**, São Paulo, GRD: 1989.

J. C. Ismael, **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 7 jul. 1990.

Hermes R. Nery, **Jornal da Tarde**, São Paulo, 26 jan. 1991.

PUBLICAÇÕES SOBRE ADÉLIA PRADO

ABREU, Caio Fernando. Água Limpa. **Veja**, São Paulo, 23 de maio: 1979, p. 112.

Adélia lança mais um livro de poemas. **Jornal da Tarde**, São Paulo, 24 ago. 1978.

ALVES, José Hélder Pinheiro. **A poesia de Adélia Prado**. Dissertação de Mestrado. 1992. USP, São Paulo.

ARAÚJO, Celso. Um romance de alma ardente. **Correio Brasiliense**, Brasília, 22 jul. 1984.

BÁRBARA, Danusia. Mágica do cotidiano. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 19 ago. 1978.

BRAIT, Beth. Uma personagem extraindo migalhas da vida. Com poesia e lucidez. **Jornal da Tarde**, São Paulo, 6 nov. 1980.

CAMBARÁ, Isa. Dona de casa e mito de Divinópolis. **O Globo**, Rio de Janeiro, 13 jun. 1984.

⁷⁵⁵ LISTAS ENCONTRADAS NA TESE DE OLIVIERI, 1994, p. 334-340. Entrevistas e publicações que foram citadas nesse trabalho encontram-se na referência bibliográfica.

_____. O mais belo poema de Adélia Prado: viver aos 50 anos. **Jornal da Tarde**, São Paulo, 17 dez. 1985.

CASTELO, José. O oculto será óbvio. **Isto é**, São Paulo, 6 jun. 1984.

CATTONI, Bruno e KHÉDE, Sonia. Mágica e polêmica, volta Adélia Prado, **O Globo**, 3 mai. 1987.

CHRISTUS, Miriam. O feminino de Deus. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 21 mai. 1987.

CLEUZA MARIA. A voz de Adélia Prado embala sua poesia. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 8 nov. 1988.

CORREA, Carlos Augusto; MELLO, Maia Amélia. Adélia Prado: O poeta deve melhorar a vida. **Tribuna da Imprensa**, 21 out. 1978.

COSTA, Caio Túlio. Exato pecado. **Veja**, São Paulo, 15 abr. 1981.

COSTA, Flávio Moreira da. A sensual Adélia fazendo as pazes com a vida. **Isto é**, São Paulo, 5 jul. 1978.

COSTA, Francisco. Adélia faz conferência em São Paulo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 ago. 1987.

COSTA, Miriam Paglia. As virtudes da paixão, **Veja**, São Paulo, 6 jun. 1984.

Divindades mundanas. (Resenha do livro “O pelicano”, de Adélia Prado), **Isto é**, São Paulo, 13 mai. 1987.

DUCLOS, Ney. Adélia e os silêncios de Deus. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 17 mai. 1987.

DULCI, Luiz. Adélia e os silêncios de Deus. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 17 mai. 1987.

_____. A insurgência do vivido. **Teoria e Debate**, São Paulo (17): 69-72, 1º trimestre, 1992.

EMEDIATO, Luiz Fernando. A poesia é a marca da presença de Deus na história do mundo. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 27 mai. 1978.

FILHO, Remy Gorga. O erotismo na mística cristã. **Jornal da Tarde**, São Paulo, 12 ago. 1978.

FORTUNA, Felipe. Palavras de Dona Doida. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 10 out. 1987.

_____. As contradições de Deus. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 25 abr. 1987.

_____. Opus Dei, meã culpa. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 3 set. 1988.

FRANCO, Adércio Simões. **A poética de Adélia Prado**. Dissertação de Mestrado. 1989. Curitiba.

I.C. Luminosa Tranqüilidade. **Jornal da Tarde**, São Paulo, 9 jun. 1987.

JARDIM, Michel. Adélia lúcida, in: **Dona Doida um interlúdio de Adélia Prado**. Rio de Janeiro: Editora Teatral, 1990.

LINDENBERG, Carlos. Luzes mineiras. **Veja**, São Paulo, 14 mai. 1980.

LUFT, Lya. Deus no quintal de Adélia. **Dona Doida um interlúdio de Adélia Prado**. Rio de Janeiro: Editora Teatral, 1990.

LYRA, Pedro. Divinópolis uma terra onde se louva a Santa Cruz. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 18 abr. 1981.

MASSI, Augusto. O espontâneo apoiado na tradição. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 17 mai. 1987.

MEDINA, Cremilda. A poesia marcou encontro em Divinópolis. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 25 nov. 1987.

MENEZES, Rogério. Adélia Prado, a poesia que veio de Minas. **Folha da Tarde**, São Paulo, 24 jun. 1987.

MINDLIN, Sônia. A corrente do pensamento lírico. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 jun. 1984.

MORAES, J. Jota de. Adélia. **Jornal da Tarde**, São Paulo, 11 jun. 1977.

NETO, Amado Ribeiro. O encontro místico do homem com a natureza. **Jornal da Tarde**, São Paulo, 9 mai. 1987.

ORNELLAS, Warley Celso. A força telúrica em Adélia Prado. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 11 mai. 1987.

OSAKABE, Haqira. A ronda do Anti-cristo. In: SCHWARZ, Roberto (org.). **Os pobres na literatura brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PEDROSO, João Carlos. Festa mineira com aplauso carioca. **O Globo**, Rio de Janeiro, 10 ago. 1988.

Poesia feita de dor e esperança. **Última Hora**, São Paulo, 26 ago. 1978.

RAMOS, Carlos. Adélia Prado: “poesia é um trem de Deus”, **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 21 out. 1985.

RAPOSO, Isabel. Adélia Prado. **Jornal da Tarde**, São Paulo, 11 ago. 1984.

REBELLO, Gilson. O cotidiano, na vida ou nas letras. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 8 jul. 1984.

Retalhos de poesia. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 17 mai. 1980.

RIBONDI, Alexandre. Com cristãos assim, a Igreja estaria salva. **Correio Brasiliense**, Brasília, 21 jun. 1987.

RODRIGUES, Geraldo Pinto. Uma poesia disparada do coração. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 4 mar. 1979.

RODRIGUES, Neiva. Uma mulher simples que escreve com gosto. **Última Hora**, São Paulo, 05 jun. 1984.

ROSÁRIO, Frederico. Adélia Prado. Na simplicidade do cotidiano, o sentido maior da vida. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 7 jul. 1984.

SALOMÃO, Margarida. Prefácio. In: PRADO, Adélia. **Bagagem**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. Adélia: A mulher, o corpo e a poesia. In: PRADO, Adélia. **O coração disparado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

SAVARY, Olga. Adélia Prado essência de vida. CEDAE – IEL – UNICAMP.

SCALZO, Nilo. Os sentimentos de um coração disparado impressos na poesia. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 24 ago. 1978.

_____. O monólogo interior de Adélia Prado. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 10 jun. 1979.

_____. Adélia chega à terra de Santa Cruz. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 24 abr. 1981.

SCHÜLLER, Donald. O cotidiano e o real de Santa Cruz. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 15 dez. 1981.

SENNA, Marta de. Para além do som dos instrumentos. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 7 jul. 1984.

SILVA, Irene Vieira da. **Bagagem de Adélia Prado**. Uma poética do desdobramento. Dissertação de Mestrado. 1984. UNESP, Assis.

TRINDADE, Mauro. Os filhos enjeitados de Adélia. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 15 mar. 1990.