

ECOFEMINISMO E IMAGINÁRIO CRISTÃO

Eduardo Hoornaert*

RESUMO

O artigo, em diálogo com a teologia de *Rompendo o silêncio*, de Gebara (2000), trata mais especificamente de mentalidades e imaginários cristãos desde uma perspectiva historiográfica. Ao avaliar figuras femininas paradigmáticas do imaginário católico, a saber, Maria, mãe de Jesus, e Maria de Mágdala, aponta para o impacto de mensagens antifeministas divulgadas durante longos séculos. Ao mesmo tempo, desejoso de romper o silêncio imposto por tais mensagens, o artigo recupera a memória medieval de Heloísa e suas controvérsias com o imaginário cristão patriarcal.

Palavras-chave: imaginário católico; historiografia; ecofeminismo.

ECOFEMINISM AND CHRISTIAN IMAGERY

ABSTRACT

This article dialogues with Ivone Gebara's theology in her word: *Breaking the silence*, and more specifically with mentalities and Christian imagery from a historical perspective. Evaluating central female figures from the Catholic imagery, such as Mary, the mother of Jesus, and Mary of Magdala, it deals with the impact of antifeminist messages over the centuries. At the same time, hoping to break the silence imposed by these images, the article recovers the Medieval memory of Heloise and her controversies with the patriarchal Christian imagery.

Keywords: Catholic imagery; historiography; ecofeminism.

* É historiador e teólogo; lecionou História da Igreja em diversas Faculdades de Teologia, dentre elas no extinto Iter (Instituto de Teologia do Recife). É um dos fundadores do Cehila (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina) e assessor das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base). É autor de vários artigos e livros sobre História do Cristianismo Antigo, História da Igreja e História da Igreja na América Latina, entre eles *História do Cristianismo na América Latina e no Caribe*.

ECOFEMINISMO Y IMAGINARIO CRISTIANO

RESUMEN

El artículo, en diálogo con la teología de “romper el silencio”, de Gebara, trata mas específicamente de mentalidades e imaginarios cristianos desde una perspectiva historiográfica. Al evaluar figuras femeninas paradigmáticas del imaginario católico, a saber, Maria madre de Jesús, y Maria de Magdala, se apunta para el impacto de mensajes antifeministas divulgadas por largos siglos. Al mismo tiempo, deseoso de romper el silencio impuesto por tales mensajes, el artículo recupera la memoria medieval de Heloisa y sus controversias con el imaginario cristiano patriarcal.

Palabras clave: imaginario católico; historiografía; eco-feminismo.

INTRODUÇÃO

Penso que foi por volta de 1980 que Ivone Gebara começou a sentir as reais dimensões da condição feminina nas sociedades em que vivemos. Ela deve ter ficado pasma ao constatar que as mulheres guardam silêncio sobre essa condição. O que ela percebia com clareza sempre maior contrastava com as lições aprendidas durante longos anos de formação e estudo e com a condição de religiosa, que é considerada uma mulher obediente e “silenciosa” ou, pelo menos, modesta a ponto de nunca elevar a voz ou gritar. Em 1998 surge o livro *Rompendo o silêncio* (2000), que é um grito em meio a esse silêncio. O título deixa claro que se trata de um texto militante, enquanto o subtítulo – *a fenomenologia do mal feminino* – mostra que se trata de um trabalho acadêmico. Como realçou o professor Adolphe Gesché, da Universidade de Lovaina (Bélgica), que orientou o trabalho, a originalidade do texto está na “inserção da experiência pessoal no discurso teológico” (GEBARA, 2000, p. 23), ou seja, na conjugação entre cérebro sensível – expresso no título – e cérebro racional – no subtítulo. Essa conjugação resulta em uma análise da sociedade que é, a um só tempo, rigorosa e pungente. Redigido dentro de um universo acadêmico de saberes e dizeres – fenomenologia, hermenêutica, gênero –, o livro *Rompendo o silêncio* baseia-se em saberes e dizeres do universo feminino, real e sofrido. Fica claro que o “mal feminino” é, na realidade, produção ideológica. Não só serve para manter o poder em mãos masculinas, mas também dificulta a percep-

ção das diversas técnicas usadas para que esse poder seja mantido na sociedade. A mesma sociedade que produz o “mal feminino” produz igualmente o “mal negro”, o “mal indígena” e assim por diante. Apresentar as coisas dessa maneira é tão novo que *Rompendo o silêncio* chega a mexer com a ideia que o próprio professor orientador tem do “mal”, como ele confessa na introdução ao livro. Convencido da força de Gebara, ele declara: “ela é uma Débora destemida a lutar” (GEBARA, 2000, p. 19). É a equação entre o que Gebara escreve e o que se passa no universo das mulheres que confere ao livro um raro equilíbrio; se por equilíbrio entende-se a conjugação entre lógica implacável e comprometimento militante.

Pretendo aqui dar uma pequena contribuição dentro de minha especialidade que é a historiografia. Analisarei alguns aspectos problemáticos do imaginário católico acerca das mulheres, sem esquecer nunca de que o ecofeminismo não se dirige exclusivamente contra mentalidades e preconceitos, mas ataca diretamente a razão subjacente, ou seja, a estrutura que cria essas mentalidades e mantém esses preconceitos. Se meu texto trata fundamentalmente de mentalidades, é porque penso que o combate a elas não tem de ser negligenciado, pois a superação de falsas imagens ajuda a acelerar o dismantelo de estruturas que as criam e sustentam. Apresento, então, duas figuras paradigmáticas do imaginário católico: Maria, mãe de Jesus, e Maria de Mágdala (que se tornou Maria Madalena). Mostrarei que essas figuras, tais quais funcionam hoje no imaginário católico, não correspondem ao que nos informam os evangelhos a seu respeito, mas são construções ideológicas que reforçam o poder vigente na sociedade. Depois de tratar dessas duas imagens, uma pergunta paira no ar: onde fica, na tradição cristã, a figura feminina do amor? Ao lado das duas Marias acima citadas, e que apelam para virgindade, maternidade, penitência etc., existe uma que expresse o amor vivido por mulheres? Sabemos que as mitologias antigas criaram múltiplas figuras amorosas, como Vênus, por exemplo, e que muito já foi escrito e comentado a respeito. Por isso, só apresento aqui um único caso, que me parece típico da luta pelo amor dentro da tradição cristã. É o caso de Heloisa, que viveu no longínquo século XII, e chegou a contestar, em nome do amor, uma imagem de Deus univer-

salmente aceita na época. Minha exposição, então, tem três pontos: Maria, mãe de Jesus, Maria de Mágdala e Heloisa.

MARIA, MÃE DE JESUS

Longe de mim negar a importância dos estudos acerca da figura de Maria nos evangelhos. Contudo, a imagem vigente na mente e no coração da maioria dos católicos não tem praticamente nada a ver com Maria de Nazaré, tal qual é apresentada no Novo Testamento. É uma imagem mitológica, resultante da confluência de diferentes devoções praticadas por povos que habitavam os vastos territórios mediterrâneos e orientais dominados pelos romanos em torno de deusas-mães como Cibele, Demeter, Magna Mater, Mater Deum Magna, Ísis e outras. Quando o cristianismo aparece no palco do mundo, no decorrer do século II d.C., a figura de Maria desponta no horizonte e demonstra, desde o início, considerável capacidade de assimilação.

Conto essa história em pormenores. Desde o século III a.C., a deusa-mãe capaz de aglutinar uma multiplicidade de devoções praticadas por diversas nações que compõem o Império Romano é a deusa egípcia Ísis. Seu poder de assimilação é tão forte que em uma inscrição da época ela ganha nada menos que 320 nomes. No tempo de Jesus, Ísis reina incontestemente como “rainha do céu”; é o grande símbolo da mãe de família e, em última análise, da mulher submissa ao homem. Ela domina toda a extensão do Império Romano, cruza de barco o mar mediterrâneo e penetra nos grandes rios do norte, o Danúbio e o Reno, chegando à longínqua Ilha do Norte (Inglaterra). Na proa de um barco que se conserva daqueles tempos, ainda se pode ler a inscrição latina *una quae es omnia dea Ísis* (você é tudo, deusa Ísis). Ísis viaja de barco a vela e a remo, em dorso de cavalo e jumento, e deixa por todos os cantos testemunhos que hoje a arqueologia revela-nos aos poucos. São estatuetas em que Ísis aparece sentada em um trono com seu filho Hórus nos braços. É a imagem da maternidade, da procriação, da proteção da natureza e da educação dos filhos.

A partir do século II d.C., Ísis encontra uma rival forte na figura de Maria. Hoje tomamos conhecimento disso por meio de escavações arqueológicas, principalmente na atual Turquia e na Síria. Aparecem

estatuetas quebradas de Ísis, muitas vezes na proximidade de ruínas de igrejas cristãs, que na realidade são acomodações de antigos templos dedicados a Ísis. Isso mostra que os cristãos, para suas reuniões, usam templos tradicionalmente dedicados a Ísis e aí instalam a devoção a Maria. A impressão geral é que, a partir do século II d.C., o mundo mediterrâneo e oriental descobre aos poucos uma nova figura feminina representativa da maternidade e da família: Maria. Afinal, o que é a imagem de Nossa Senhora com Jesus no colo senão uma apropriação cristã da imagem de Ísis que cuida de seu filho Hórus? Maria conta, desde o início, com o apoio de intelectuais cristãos, como Hipólito, Tertuliano, Justino e outros. Mas, no século IV, o maior apoio vem diretamente do palácio imperial. Quando Constantino, em 330, inaugura Constantinopla, a nova capital do Império, ele faz questão de mandar construir, aos custos do erário público, um número considerável de igrejas dedicadas a Maria. A vitória definitiva de Maria acontece em 381, quando o imperador romano Teodósio invoca Maria sob o nome de “mãe de Deus”, um nome tradicionalmente reservado à deusa Cibele. É verdade que a devoção a Ísis ainda resiste por diversos séculos, mas quando o imperador Justiniano, em 560, manda fechar o último templo de Ísis, um ciclo histórico chega ao fim.

Os bispos demoram a perceber o real significado da ascensão meteórica da devoção popular em torno de Maria “mãe de Deus”. Reunidos em Éfeso, no ano 431 d.C., eles, de início, reagem negativamente diante do título mariano “mãe de Deus”. Isso, por dois motivos: primeiro, os bispos não encontram nos evangelhos nenhuma passagem que legitime tanta veneração, pois Maria é uma figura bastante apagada aí. Em segundo lugar, o título “mãe de Deus” provém da devoção a Cibele, uma deusa pagã. Mas a pressão devocional é tão forte que os bispos finalmente cedem e legitimam a devoção popular. Só aos poucos descobrem que Maria mãe de Deus pode lhes ser muito útil na construção de seu poder hegemônico sobre a Igreja e a sociedade, já que a devoção a Maria, virgem e mãe, colabora para manter a ordem e a hierarquia, tanto na família como na sociedade. É a partir dessa compreensão “política” que se elabora, ao longo dos tempos, uma complexa iconografia de Maria, que transmite, invariavelmente, a mesma mensagem de conformidade, submissão, vida regrada e obediência.

Os indicadores iconográficos são muitos: o cabelo preso – as mulheres “de má fama” têm o cabelo solto; o véu, que expressa recato e modéstia; o filho nos braços; a roupa longa que só deixa os pés descobertos; o cinto, controle dos sentimentos; o lírio branco; a coroa em torno da cabeça; as cores azul e branco; o azul imaculado do céu e o branco das roupas limpas e lavadas; a lua feminina que gira em torno do sol masculino; a virgem imaculada intacta. Maria – lua – reflete a luz de Cristo – sol –, enquanto mantém embaixo do pé direito a imagem da meia-lua (mais uma herança da imagem de Ísis). Sua constelação é virgem – de 24 de agosto a 23 de setembro – a tradicional constelação de Ísis. O anjo Gabriel anuncia o nascimento de Jesus a Maria da mesma forma como dita o Alcorão a Maomé. A palavra provém do céu, não é uma criação humana. Mulher poderosa, Maria governa a hierarquia dos anjos (Dante), mantém sob seu domínio os arcanjos Uriel, Rafael, Miguel e Gabriel, grandes defensores masculinos contra as forças de Satanás. No céu, ela representa o sexo feminino. Com o pé esquerdo pisa na serpente que seduziu Eva. Essa serpente é um símbolo complexo que, mais uma vez, revela a presença do machismo nos escritos bíblicos. Na antiga literatura mesopotâmica, a serpente é valorizada como imagem da vida sempre renovada; a cobra perde a pele e logo se reveste de outra. Além disso, a serpente provém da terra, carrega consigo as energias da profundidade. Na literatura suméria, 3.500 anos antes de Cristo, há uma história que conta como a serpente, enrolada no tronco de uma árvore, entrega ao homem a fruta da vida. Uma imagem positiva, portanto. Mas os autores hebreus invertem o mito, e na Bíblia aparece um Deus masculino que rejeita os encantos e as “seduções” da deusa serpente. Na narrativa bíblica, a serpente feminina é demonizada.

De mesma forma como a imagem anterior de Ísis, Maria sempre segura o filho nos braços. Em imagens mais antigas, ela amamenta esse filho. É sempre a imagem da boa mãe, da dona de casa, que cuida do bebê, da casa e do marido. Maria transporta da família cristã ao mundo sublime do céu. Ela é a “porta do céu”, penetra no paraíso, sempre comparado a um jardim persa, com o rosário; o termo indica

originalmente um jardim de flores. No jardim recluso de Maria reinam paz e ternura. As rosas, a fonte de água pura, o muro alto (que separa o mundo de Maria da vida violenta e injusta lá fora), o perfume das flores, o trato delicado entre as pessoas, o lírio branco na mão de Maria (sinal de castidade), o olhar de ternura, tudo respira pureza, recato, proteção, recolhimento, refúgio, aconchego e santidade. No céu, Maria exerce a função de medianeira feminina junto às autoridades divinas (masculinas) a favor dos pecadores na terra. Nessa intercessão, ela incorpora antigas deusas maternas e intercessoras junto a deuses masculinos que, sentados em seus tronos, não se importunam com o que acontece na terra. Maria “assunta”, representa a natureza (feminina) subalterna à vontade divina (masculina). Aqui, estamos diante de um jogo metafórico que merece nossa atenção. Vale a pena observar que, ao longo da literatura, a natureza é representada por imagens femininas, enquanto a divindade é masculina. Francis Bacon (1561-1626), um dos pais fundadores do capitalismo, fala da natureza em termos femininos e declara que ela tem de ser explorada a favor do homem (macho). A terra tem de “servir”, ela tem de ser “transformada” por máquinas, por meio de uma “indústria” que a submeta à vontade humana (masculina). A indústria transforma a terra-mãe a serviço do homem. Considerada nessa perspectiva, a imagem da “assunção” de Maria representa Maria, mulher a serviço de Deus masculino. Como comprovam as metáforas de Bacon, estamos aqui diante de uma das imagens fundamentais do imaginário capitalista.

MARIA DE MÁGDALA

Passemos a Maria Madalena, cuja imagem atual tampouco corresponde ao que os evangelhos informam-nos acerca de Maria apóstola, originária da cidade de Mágdala (à beira do lago da Galileia) e que se projeta com liderança no grupo apostólico, como evidencia o *Evangelho de Maria* (LELOUP, 1998). A criação da imagem atual de Maria Madalena tem data e local precisos. No final do século V, o papa beneditino Gregório Magno pronuncia um sermão na festa de Maria de Mágdala, no qual ele baralha diversos episódios dos evangelhos protagonizados

por mulheres, mistura tudo e reduz diversos personagens¹ a um só. O papa cria a imagem de Maria Madalena, a pecadora arrependida.

O papa fala em um contexto hostil à mulher. Ele procura mostrar como a mulher pode ser uma “ocasião próxima de pecado”. Para tanto, retira Maria de Mágdala de seu contexto evangélico e coloca-a diante de seus ouvintes (e leitores) como exemplo de pecadora. Doravante, Maria Madalena sugere tentação e pecado, arrependimento e penitência. É compreensível a postura de Gregório Magno. Ele é um monge, e como tal segue o “paradigma monástico” (termo do historiador Peter Brown) que se forma ao longo dos séculos III e IV e assume, com o tempo, posturas inquietantes; questiona casamento, sexualidade e até diferenciação sexual: “no paraíso, Adão e Eva eram assexuados”.

Os monges são sistematicamente treinados no sentido de não dar mais atenção a coisas do sexo. Em diversos pontos da Síria e da Ásia Menor surge um tipo de monge que se mortifica, por longos e duros exercícios espirituais, a ponto de não ligar mais para impulsos do sexo e não sentir mais comoção sexual. As autoridades da Igreja reagem diante dos excessos, mas, mesmo assim, são contaminadas pela “onda assexuada” que se traduz concretamente numa “virulenta misoginia” (BROWN, 1990, p. 286)². Os bispos chegam a proclamar: “O contato com a carne de uma mulher é como o contato com fogo”. Eis o que pensa Gregório Magno quando faz seu sermão sobre Maria Madalena. A repercussão é imensa. O sermão de Gregório é introduzido no rol das leituras canônicas em mosteiros e conventos, e durante séculos espalha-se no universo cristão, já que os padres têm a obrigação de ler regularmente esses textos. Assim, Maria Madalena torna-se exemplo de mulher devota, convertida e arrependida, a mulher que só sai de

¹ Nos evangelhos, as informações sobre mulheres são imprecisas e até contraditórias. No capítulo 20 do Evangelho de João relata-se a aparição de Jesus ressuscitado a Maria de Mágdala, enquanto o Evangelho de Lucas narra (em 7.37) que uma “mulher de má fama” entra na casa onde Jesus está com Simão, o leproso. No capítulo seguinte, lê-se que a apóstola Maria de Mágdala conseguiu livrar-se de “sete demônios” que tinham se apoderado de seu corpo (8.2). Gregório Magno provavelmente confundiu esses diversos episódios e não soube interpretar bem o que significam esses sete demônios na literatura evangélica. Hoje dispomos de bons estudos, que distinguem claramente entre as diversas Marias que aparecem nos evangelhos.

² Veja também, do mesmo autor: *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo* (Rio de Janeiro: Zahar, 1990).

casa para ir à igreja, escuta os sermões e baixa a cabeça em humildade arrependida.

No século X, ela ainda ganha uma companheira em Maria Egípcíaca, a penitente eremita do deserto que em diversos lugares do universo cristão torna-se padroeira das mulheres grávidas e das leigas (sempre arrependidas) que andam em peregrinação. Essas mulheres peregrinas não são “mulheres de rua” ou “mulheres de má fama”, elas não frequentam as tabernas ao longo dos caminhos que levam às grandes universidades, preferem seguir roteiros próprios aos santuários de sua devoção. No século XVII, Maria Madalena torna-se padroeira de casas de “recuperação” de mulheres “caídas” ou “perdidas”, um papel que ela conserva até hoje em muitos lugares. É verdade que, após a Revolução Francesa, acompanhando os ventos novos da modernidade, Maria Madalena torna-se sensual e levanta a moral dos feministas no século XX, mas abordar esse tema seria extrapolar os limites deste trabalho.

O que posso dizer como conclusão a essa apresentação é que não se pode deixar de estudar o impacto de mensagens antifeministas divulgadas durante longos séculos, principalmente por meio de sermões proferidos com ímpeto e arte oratória diante de massas reunidas nos mais variados ambientes. As ideias neles contidas foram reproduzidas em pinturas, imagens e santinhos de devoção, nas casas, nas ruas e nas igrejas.

HELOÍSA

Dentro desse contexto, o que se pode dizer acerca do amor sexuado? Há como falar de mulher “sexualmente feliz” dentro da cultura cristã? Já podemos de antemão suspeitar que sim, pois Vênus, de uma ou outra forma, está presente em praticamente todas as culturas, sob os mais variados nomes. A Vênus dos romanos é a Afrodite dos gregos, a Jarilo dos eslavos, a Freya dos nórdicos, a Bastet dos egípcios, a Xochiquetzal dos astecas, a Kama dos indianos, a Kwanajin dos chineses e assim por diante. Mas há de se observar que, desde tempos imemoráveis, a deusa do amor é uma presença incômoda nas culturas. Em todas as culturas, a deusa do amor bate nos portões fechados de estruturas organizadas, tem de recorrer a procedimentos irresistíveis,

como a dança, a música, o ritmo, os impulsos da vida jovem, o canto e a exaltação do sexo, para conseguir entrar. Vênus quebra convenções sociais, não segue regras. Sua força provém do fato de que ela representa uma pulsão fundamental da humanidade, que, em última análise, apela para a simbiose, a “relacionalidade”, o amor, liberdade, beleza da vida. Na história que nos interessa aqui, verifica-se que Ísis, por exemplo, não consegue assimilar a imagem de Vênus; Maria muito menos. Como escrevi acima, Maria assimila relativamente bem as deusas-mães do panteão romano (Ísis, Demeter, Cibele, Magna Mater), mas rejeita a deusa do amor.

Concretamente, no tocante ao recinto católico, Vênus está diante do desafio de vencer o paradigma monástico (do qual acabo de falar) que ainda hoje governa amplos setores do catolicismo. Dou aqui um exemplo que mostra que isso é possível. Relatos do século XII conservam a memória de uma estudante de teologia em Paris, que tem 17 anos e apaixona-se por seu professor. É Heloisa, amante de Abelardo (GILSON, 1978). Esse último, muito famoso e requisitado pelos estudantes, deixa-se tocar pelo afeto da aluna, mas tem 40 anos e observa o celibato, pois unicamente clérigos celibatários são habilitados a ensinar.

Como Heloisa é hóspede de seu tio, o cônego Fulbert, Abelardo descobre um meio de aproximar-se dela. Ele consegue hospedagem na casa do cônego, que lhe confia a sobrinha para formá-la na ciência. Aí o casal namora à vontade, como não poderia deixar de ser. Quando nasce o filho (Astrolábio), Abelardo fica apavorado e manda Heloisa para a casa de sua irmã na Bretanha. Ele pensa em dar um jeito na situação e comunica ao cônego que pretende casar-se em segredo com Heloisa. Desse modo, pensa, pode continuar a ensinar (publicamente continuaria celibatário) e, ao mesmo tempo, dá satisfação ao cônego, que não entende amor fora de casamento. A proposta pega mal. O cônego, enraivecido, manda castrar Abelardo, que se refugia em um mosteiro. E Heloisa entra em um convento de freiras.

Parece que a história termina aqui, mas os estudantes de Paris não deixam Abelardo em paz e o pressionam para voltar a ensinar. Ele cede ao pedido e é de novo o professor universalmente celebrado por suas posturas inovadoras em termos de teologia. Agora Heloisa percebe com

clareza que Abelardo pensa, antes de tudo, em sua carreira, e procura guardá-la como “esposa escondida”, uma coisa que ela não aceita de forma nenhuma. Ela insiste em ser “amiga” e prefere mesmo ser chamada “concubina” ou “prostituta” que “esposa escondida em convento”.

A história toma um novo rumo quando, para consolar um amigo que passa por desavenças amorosas similares às suas, Abelardo escreve a “história de minhas desventuras” (ZUMTHOR, 1979). O texto cai nas mãos de Heloisa e ela passa a mandar sucessivas cartas para ele. Aí nasce uma das mais extraordinárias correspondências de que se tem conhecimento na literatura cristã (CLÉVENOT, 1986, p. 28-38). O valor dessa correspondência está na sinceridade desconcertante de Heloisa e na maneira como ela questiona a imagem vigente de Deus. Ela repete o tempo todo que continua amando Abelardo, apesar de tudo. Escreve, sem rodeios, que ele teve relações com ela “mais por concupiscência que por afeição verdadeira” e que ele a procurou “mais pelo sabor do prazer do que por amor”. Ela não aceita o argumento de que é preciso “amar a Deus sobre todas as coisas” e, por conseguinte, renunciar ao amor carnal.

Na terceira carta, ela escreve uma das frases mais desconcertantes da história da teologia, que copio aqui em latim: *In omni autem – Deus scit – vitae meae statu, te magis offendere quam Deum vereor, tibi placere amplius quam Ipsi appeto* (Tenho mais receio de ofender a ti do que a Deus, quero agradar mais a ti que a Deus³). Heloisa desmascara o discurso sobre o “amor a Deus”, pois entende que esse “amor” funciona como subterfúgio do amor à carreira, ao *status*. Heloisa sente que Abelardo é prisioneiro do *status* de professor qualificado e não consegue, ou não quer, libertar-se. Ela, ao contrário, prefere ser chamada de qualquer nome (amiga, concubina, prostituta) a ser chamada de “esposa”. “Não é o amor a Deus que me levou ao convento, pois eu não tenho vocação religiosa.” Com total franqueza, ela escreve que, na hora dos ofícios no mosteiro, ela pensa em Abelardo. Mesmo assim (e isso caracteriza as condições de vida naquele tempo) ela continua abadessa até sua morte, aos 63 anos.

³ É provável que Heloisa tenha escrito essa frase em latim, a língua dos intelectuais da época, e não em francês.

Quanto à correspondência, ela resolve, a partir da quinta carta, não falar mais de amor, pois sente que Abelardo não tem condições para tanto. Então, o resto da correspondência trata de questões ligadas à disciplina interna no mosteiro do Paráclito, onde é abadessa. É por respeito à fragilidade de Abelardo que Heloisa permanece no mosteiro sem ter vocação para tanto. Estranha situação. A vida de Heloisa é um grito de amor ardente e ferido, de fidelidade na ternura, expressão pura de “natureza” ofendida, mas não traída. Ela não aceita um Deus que signifique fuga da verdade, e é isso que a mantém em pé, em contraste com Abelardo, que está todo quebrado por dentro, a navegar entre o sucesso como professor e o fracasso como amante, tendo uma imagem distorcida de Deus na cabeça.

Emaranhado no sistema eclesiástico, Abelardo ainda empreende uma viagem a Roma para pleitear sua situação junto ao papa. Vencido pelo frio, ele morre aos 63 anos em um mosteiro da ordem de Cluny. Depois de sua morte, os monges cuidam de recuperar sua imagem e o apresentam como grande teólogo, enquanto o “caso” com Heloisa é reduzido a um episódio menor, um “pecado de juventude”. Mais tarde, Heloisa tem também um encontro com a poderosa ordem de Cluny. No fim da vida, ela pede ao abade uma ajuda para seu filho Astrolábio. Aí revela-se mãe.

Heloisa passa para a história como uma mulher que “rompe o silêncio”, símbolo da eterna luta em prol do respeito pela natureza em geral, não só pela natureza humana sexuada. Ela representa numerosas mulheres anônimas que, por sua postura na vida, declaram: a mulher não é só virgem e mãe (Maria); ela é igualmente natureza a ser respeitada (Vênus). Ela rejeita a culpabilização do corpo feminino e, desse modo, continua atual.

CONCLUSÃO

Inesperadamente, nos nossos dias, Vênus reaparece no cenário católico. É impressionante verificar como, após o serviço de saúde pública dos Estados Unidos (em 1960) declarar que a pílula anticoncepcional não acarreta problemas de saúde, milhões de mulheres (inclusive católicas) imediatamente começaram a recorrer a ela. Uma revolução

silenciosa de maior significado. Sem falar, a mulher demonstra que quer se encontrar com seu marido sem pensar em gravidez. Ela verifica que os ritmos das energias procriadoras de seu corpo, se não forem controladas, dificultarão a qualidade de vida a que ela e sua família aspiram. Os ciclos sempre repetidos da gravidez, do nascimento da criança, dos longos tempos dedicados ao recém-nascido, dos trabalhos na casa, da preparação dos alimentos, dos cuidados como o marido, não deixam espaço para que ela desenvolva plenamente suas capacidades humanas e goze plenamente da vida.

O sucesso da pílula já dura 50 anos. Hoje, no mundo inteiro, 100 milhões de mulheres recorrem à pílula ou a outros métodos contraceptivos (camisinha, dispositivo intrauterino, diafragma, diversos produtos espermicidas). Em 1994, a Organização das Nações Unidas (ONU) aprova oficialmente o planejamento familiar e declara que ele colabora para a saúde e o bem-estar da mulher, dos filhos e da família (Conferência do Cairo). Estamos diante da emergência de um novo modo de viver. Elabora-se uma nova arquitetura do Estado que doravante tem de promover saúde, educação, bem-estar das famílias e atendimento médico-hospitalar. Tudo isso baseia-se na ideia da regulamentação dos nascimentos. “Eis uma revolução de dimensões planetárias”, realça Rose Marie Muraro (2008, p. 43). A ideia do planejamento familiar é uma ideia genuinamente feminina que põe em movimento uma revolução cujas reais dimensões ainda não medimos, uma revolução silenciosa que se processa na intimidade das residências privadas, no diálogo íntimo entre homem e mulher, longe dos púlpitos clericais, das cátedras doutorais e dos foros públicos, a entrada sub-reptícia de Vênus no palco cristão. Ao controlar a fertilidade, a pílula faz com que a mulher possa entrar no mercado de trabalho ao lado do homem. Doravante, seu corpo não pertence mais à fatalidade dos ciclos da procriação e liberta-se, aos poucos, da vontade do homem. A pílula inaugura um tempo novo, não só para a mulher, mas para a sociedade como um todo. As relações de gênero e trabalho transformam-se profundamente. Entusiasmada, Rose Marie Muraro opina que com a pílula “o mundo se torna melhor. Quando dominado pelo homem, o mundo é hierarquizado. Quando a mulher entra em cena, ele se democratiza” (2008, p.35).

No final do livro *Rompendo o silêncio*, Ivone Gebara cita Phoolan Devi: “o que espero é o respeito. Respeito para mim e para todos os seres humanos” (2000, p. 245). Palavras que resumem tudo que quis apresentar aqui neste trabalho. Outra palavra de Ivone parece-me muito apropriada: “relacionalidade”. Não só entre mulher e homem, mas, na mesma linha, entre o ser humano e a natureza em geral.

REFERÊNCIAS

- BROWN, Peter. A antigüidade tardia. In: ARIES, P.; DUBY, G. (Orgs.). **História da vida privada**, v. 1, São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- CLÉVENOT, Michel. **Les hommes de la fraternité**, v. 6, Paris: Fernand Nathan, 1986.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**. Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GILSON, Etienne. **Héloise et Abélard**. Paris: Vrin, 1978.
- LELOUP, Jean-Yves. **O Evangelho de Maria**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MURARO, Rose Marie. **Diálogo para o futuro**. São Paulo: Cultrix, 2008.
- ZUMTHOR, Paul. **Récit de mes malheurs**. Paris: 10/10, 1979.