

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Anderson Adevaldo dos Santos

A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida em
uma perspectiva simbólico-ecclesiológica e mariológica

Mestrado em Teologia

São Paulo

2019

Anderson Adevaldo dos Santos

A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida em
uma perspectiva simbólico-eclesiológica e mariológica

Mestrado em Teologia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia, área de concentração Teologia cristã, sob a orientação do Prof. Dr. Kuniharu Iwashita.

São Paulo

2019

Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus que, em Aparecida, ofereceu ao povo brasileiro a sua própria Mãe (cf. FRANCISCO, 2013, p. 87). A Nossa Senhora da Conceição Aparecida que, por meio da sua querida imagem, inspirou e conduziu esta reflexão. A Ordem dos Frades Servos de Maria que, sob o olhar da Mãe do Senhor, me inspira a seguir Cristo na vida consagrada e religiosa, de modo especial, aos meus confrades do Convento Nossa Senhora das Dores, Ipiranga – São Paulo / SP. Ao Prof. Dr. Kuniharu Iwashita que, com disposição mariana, me acompanhou neste trabalho, e a todos os docentes do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. A Sra. Angélica Isabel G. R. Tivoli que, com docilidade mariana, corrigiu ortograficamente o texto desta obra e, representados pelo seu nome, a todos os paroquianos da Paróquia Nossa Senhora das Dores, Ipiranga – São Paulo / SP, de modo particular aos alunos do Curso Bíblico “Servos da Palavra”. A todos os meus amigos representados nas pessoas do Pe. Domingos Volney Nandi e da Sra. Graziela Duarte. E à minha família de pescadores, gente simples que forjou a minha devoção mariana.

*“... quem venera filialmente Maria abre para si mesmo
novos caminhos para o mistério da Igreja”.*

Hugo Rahner

RESUMO

O presente trabalho propõe uma “restauração teológica” da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida em uma perspectiva eclesiológica e mariológica, a partir de uma releitura teológica, simbólica, bíblica e pastoral dos elementos presentes no encontro da imagem e no significado da própria imagem em si, a fim de que, por meio da sua iconografia, possamos extrair uma mensagem significativa acerca do mistério da Igreja Corpo de Cristo, que tem a Virgem Maria como Mãe, Membro e Modelo. Para atingir este objetivo é necessário conhecer o contexto histórico e interpretá-lo à luz da Palavra de Deus, da Tradição e do Magistério eclesial, refletir o significado simbólico de alguns elementos que compõem a “iconografia de Aparecida” para, então, buscar o seu sentido teológico. A pesquisa e elaboração da presente obra justifica-se pelas ocasiões celebrativas do tricentenário do encontro (2017) e dos quarenta anos do restauro (2018) da imagem aparecidense, evento histórico de interesse pastoral e popular, mas pouco refletido teologicamente, sobretudo, a “teologia do sinal” encontrado nas águas do Rio Paraíba do Sul – SP, enquanto há outras hermenêuticas bem mais desenvolvidas a este respeito. Além dos estudos específicos sobre a principal devoção mariana brasileira, o desenvolvimento da pesquisa mariológica em nosso país ainda é um desafio e uma lacuna diante de tantas manifestações que estão para além dos limites da instituição eclesiástica e que, “presididas” por um símbolo mariano, são uma manifestação da natureza genuína da *Igreja Mistério*. Como em “Aparecida” há “pedaços de um mistério”, conforme afirmou o Papa Francisco quando visitou o Brasil (2013, p. 89), há ali uma rica simbologia repleta de significado eclesiológico a ser descoberta e que contém uma mensagem profética sobre a identidade eclesial, tão necessária para tempos de crise e de incertezas.

Palavras chaves: Aparecida. Maria. Igreja. Imagem. Mistério.

ABSTRACT

This work proposes a “theological restoration” of our Lady of Conceição Aparecida from an ecclesial and mariological perspective and theological, symbolic, biblical and pastoral rereading of the elements present in the encounter of the image and in itself meaning so that through its iconography we can draw a meaningful message about the mystery of the Body of Christ Church which has the virgin Mary as Mother, Member and Model. To achieve this goal it is necessary to know the historical context and interpret it in the light of the God’s word, Tradition and heavenly magisterium; reflecting about the symbolic meaning of some elements that make up “Aparecidas’ iconography” and seek their theological meaning; the research and elaboration of the present work is justified by the celebratory occasions of the tricentennial meeting (2017) and the forty years of the restoration (2018) of the Aparecidense image, a historical event, pastoral and popular interest but theologically not well reflected, especially “the sign theology” found in the waters of the Paraíba do Sul River – SP while there are other hermeneutics much more developed in this regard. In addition to specific studies on the main brazilian marian devotion, the development of Mariological research in our country is still a challenge and it exists a gap in to face; so many manifestations that are beyond the limits of the ecclesial institution and that “presided over” by a marian symbol they are a manifestation of genuine nature of the Mystery Church. In “Aparecida” there are “pieces of a mystery” as Pope Francis stated when he visited Brazil (2013) also a symbolism full of ecclesial meaning to be discovered and it contains a prophetic message about ecclesial identity so necessary to survive in times of crisis and uncertainty.

Key words: Aparecida. Mary. Church. Image. Mystery.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Gravura que ilustra o encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição	p. 27
Figura 2 – Nossa Conceição da Conceição de Vila Viçosa, Padroeira de Portugal	p. 30
Figura 3 – <i>Inmaculada Concepción de los Venerables</i> , de Murillo (1678)	p. 30
Figura 4 – Projeção da imagem de Nossa Senhora da Conceição com a policromia original.....	
.....	p. 32
Figura 5 – Nossa Conceição da Purificação (século XVII). Escultura de Frei Agostinho de Jesus.....	p. 32
Figura 6 – Imagem de Nossa Conceição da Conceição Aparecida antes do atentado de 1978..	
.....	p. 33
Figura 7 – “Painel dos pescadores”, Santuário de Aparecida. Autoria de Claudio Pastro ...	p. 82
Figura 8 – Imagem original quebrada após o atentado de 1978	p. 115
Figura 9 – Capela Batismal do Santuário Nacional de Aparecida	p. 136
Figura 10 – Papa Francisco carrega a imagem de Nossa Senhora Aparecida (...)	p. 148
Figura 11 – A restauradora Maria Helena Chartuni faz a manutenção da imagem original.....	
.....	p. 155
Figura 12 – Procissão de Nossa Senhora Aparecida no centro da cidade de São Paulo – SP, com destaque para a Pastoral do Povo de Rua....	p. 165
Figura 13 – Trono de Nossa Senhora da Conceição Aparecida no Santuário Nacional	p. 168
Figura 14 – Imagem de Nossa Senhora Aparecida com manto e coroa	p. 170

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CCD – Congregação para o Culto Divino
CDF – Congregação para a Doutrina da Fé
CELAM – Conferência do Episcopado Latino-Americano
CIC – Catecismo da Igreja Católica
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
DAp – Documento de Aparecida
DCE – *Deus caritas est*
DP – Documento de Puebla
DH – Denzinger
DV – *Dei Verbum*
EG – *Evangelii Gaudium*
EN – *Evangelii Nuntiandi*
LF – *Lumen Fidei*
LG – *Lumen Gentium*
MC – *Marialis Cultus*
MCC – *Mystici Corporis Christi*
SC – *Sacrosanctum Concilium*
SM – *Signum Magnum*
SS – *Spe Salvi*
UR – *Unitatis Redintegratio*
UUS – *Ut unum sint*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
I. "APARECIDA": HISTÓRIA, ICONOGRAFIA E TEOLOGIA DA IMAGEM.....	21
1. Origem histórica e iconográfica da imagem de Nossa Senhora Aparecida.....	21
1.1. A imagem de Nossa Senhora Aparecida: contexto de origem e encontro	21
1.1.1. Contexto de origem: o Ouro, a Vila e o “Conde”	22
1.1.2. O encontro da imagem: o rio, os pescadores e “Nossa Senhora”	25
1.2. A iconografia de Nossa Senhora da Conceição, a “Aparecida”	28
1.2.1. A imagem de Nossa Senhora da Conceição	28
1.2.2. A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.....	34
2. Teologia da Imagem: história, fundamentos e sentido.....	36
2.1. A controversa discussão sobre a imagem na história da Igreja	36
2.1.1. A proibição e aceitação de imagens no culto de Israel.....	37
2.1.2. O culto às imagens entre os cristãos.....	38
2.2. Fundamento teológico, sentido e uso das imagens.....	44
2.2.1. Imagem: uma relação entre forma e conteúdo.....	45
2.2.2. Imagem e símbolo: mediação da experiência com o Mistério	46
2.2.2.1. Uma palavra sobre o “Mistério”	47
2.2.2.2. Mistério, imagem e símbolo.....	50
2.3. A imagem de Maria como expressão do Mistério.....	59
II. "APARECIDA" E O MISTÉRIO DA UNIDADE DA IGREJA.....	64
1. “Aparecida” e a Igreja: imagem e símbolo do mistério da unidade.....	65
1.1. O mistério da Igreja e a imagem aparecidense.....	65
1.1.1. Antes de tudo, a Igreja é mistério	66
1.1.2. A Igreja é mistério de unidade e comunhão	70
1.2. O simbolismo eclesiológico do evento “Aparecida”	76
1.2.1. Os elementos eclesiológicos da pesca	76
1.2.2. Os elementos eclesiológicos da imagem	82
2. O “corpo” da imagem: uma eclesiologia da unidade e comunhão.....	87
2.1. O sentido da imagem paulina da Igreja Corpo de Cristo.....	87
2.1.1. A Igreja Corpo de Cristo segundo 1Cor 12 e Ef 4.....	88
2.1.1.1. A Igreja, Corpo de Cristo, segundo 1Cor 12,4-31a	88
2.1.1.1.1. Composição esquemática de 1Cor 12,4-31a.....	88

2.1.1.1.2. Conteúdo paulino do texto de 1Cor 12,4-31a.....	88
2.1.1.2. <i>A Igreja, Corpo de Cristo, segundo Ef 4,1-16</i>	92
2.1.1.2.1. <i>Composição esquemática de Ef 4,1-16</i>	93
2.1.1.2.2. Conteúdo paulino do texto de Ef 4,1-16.....	93
2.1.2. Comentário eclesiológico de 1Cor 12 e Ef 4.....	96
2.1.2.1. <i>Contexto de origem da expressão e o seu uso corrente</i>	97
2.1.2.2. <i>Origem eucarística do termo</i>	98
2.1.2.3. <i>Relação entre unidade e diversidade</i>	101
2.1.2.4. <i>A divisão: uma ferida no corpo</i>	103
2.1.2.5. <i>Cristo, a Cabeça do Corpo, que é a Igreja</i>	103
2.2. O significado mariano-aparecidense da Igreja Corpo de Cristo	107
2.2.1. “Aparecida” e a eclesiologia do seu tempo	108
2.2.1. Nossa Senhora Aparecida: imagem e mensagem de unidade.....	113
2.2.2.1. “Aparecida” e realidades fragmentadas	116
III. "APARECIDA": UMA "RESTAURAÇÃO" ECLESIAL E PROFÉTICA	122
1. Maria: símbolo do Mistério da Igreja	124
1.1. A presença e o lugar de Maria no mistério da Igreja	124
1.1.1. Maria, membro eminente, singular e inicial da Igreja.....	128
1.1.2. Maria, <i>typus</i> da Igreja: virgem, mãe e modelo	134
1.1.2.1. <i>Maria, “tipo” da Igreja Virgem e Mãe</i>	135
1.1.3. Maria, modelo da Igreja.....	143
1.1.3.1. <i>Maria, modelo de virtudes</i>	145
1.1.3.2. <i>Maria, modelo de conformidade a Cristo</i>	146
1.1.3.3. <i>Maria, modelo de evangelização, apostolado e pastoral</i>	149
2. “Aparecida”: uma imagem de Maria para a Igreja do Brasil	150
2.1. A mensagem profética da imagem de Aparecida para a Igreja do Brasil	152
2.2.1. Uma imagem de mulher e de mãe do povo	153
2.2.2. Uma imagem de “cor” branca, morena e negra.....	159
2.2.3. Uma imagem de todos, especialmente dos pobres	161
2.2.4. Uma imagem de esperança e unidade.....	166
CONCLUSÃO	171
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	173

INTRODUÇÃO

Pelas circunstâncias do encontro prodigioso da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, através deste sinal divino que emergiu das águas, irrompeu no Brasil uma hierofania sem visões nem palavras que, apesar da sua simplicidade, carrega uma densidade simbólica do Mistério da Igreja.

A imagem tricentenária de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, encontrada no ano de 1717, por três pescadores no Rio Paraíba, oferece uma chave de leitura teológica sobre a natureza, identidade, vida e missão da Igreja. Por essa razão, através dos resultados e conclusões da presente pesquisa, almeja-se conhecer o *contexto histórico* do encontro e o significado da imagem aparecidense e interpretá-lo à luz da Palavra de Deus, da Tradição e do Magistério eclesial; refletir o *significado simbólico* de alguns elementos que compõem a “iconografia de Aparecida” a fim de extrair e compreender a mensagem silenciosa que brota da sua imagem para a Igreja, pastores e fiéis e; por fim, encontrar o *sentido teológico* do contexto e da imagem de Nossa Senhora Aparecida no intuito de pensar uma espiritualidade e pastoral mariano-aparecidense cada vez mais orientada para o seguimento de Cristo, para a fidelidade eclesial e o compromisso social.

O presente texto, dividido metodologicamente em três capítulos, pode ser compreendido a partir de três palavras e conceitos-chave:

- *Imagem*: a contemplação da imagem de Nossa Senhora Aparecida, o primeiro olhar lançado sobre a sua iconografia, nos faz recordar a sua história de encontro, o seu contexto de origem e sua própria origem iconográfica dentro do catolicismo ibérico. Mas para principiar o discurso teológico, é necessário, também, estabelecer a base teórica sobre a qual se sustenta a reflexão a fim de encontrar a harmonia entre forma e conteúdo para, então apreender o seu rico simbolismo. Quando uma imagem transcende o sentido primeiro de sua própria forma e transforma-se em um “símbolo”, então ela se torna uma portadora e comunicadora do Mistério. Também o símbolo, ao seu modo, é o transmissor de uma mensagem significativa, difícil de traduzir apenas através da linguagem. “Maria-Aparecida” é uma imagem simbólica que transmite silenciosamente a beleza e a verdade do Mistério divino!
- *Corpo*: a imagem de Nossa Senhora Aparecida revela uma forma corporal... Quando encontrada, sua imagem estava quebrada em duas partes: “corpo” e “cabeça”. A eclesiologia paulina usa a analogia do corpo (cf. 1Cor 12,4-31a e Ef 4,1-16) como forma

de visibilizar o mistério de unidade e comunhão da Igreja. Na época que a imagem de Nossa Senhora foi encontrada, predominava no horizonte da reflexão eclesiológica e na própria mentalidade e estrutura eclesiástica a dimensão da Igreja enquanto “sociedade perfeita”. Entretanto, o contexto histórico-social e eclesial de ruptura e os elementos simbólicos da “pesca milagrosa de Aparecida” e de sua própria iconografia revelam alguns elementos da eclesiologia simbólica dos Padres da Igreja que são fundamentais para recuperar a essência da natureza eclesial, ou seja, a dimensão da *Igreja Mistério*. Por isso, “Aparecida” é uma imagem que “fala” da Igreja!

- *Mulher*: “Aparecida” é uma imagem de mulher que revela a face da Igreja-Mãe e nos ajuda a contemplar o “mistério da maternidade da Igreja” enquanto aquela que gera a vida de Cristo na vida dos fiéis. No Concílio Vaticano II (1962-1965), a presença e o lugar da Bem-Aventurada Virgem Maria foi identificado no seio do mistério de Cristo e da Igreja como membro, mãe e modelo da Igreja. Nossa Senhora Aparecida, uma imagem de mulher e de mãe do povo; uma imagem de “cor” branca, morena e negra; enfim, uma imagem de todos, mas especialmente dos pobres, é uma *imagem eclesial* com uma mensagem profética repleta de esperança!

A imagem de Maria é uma expressão da beleza divina, pois ela é “ícone do Mistério”. Na efígie de Nossa Senhora Aparecida podemos, simbólica e hermeneuticamente, traduzir, escondido sob o véu da simplicidade, a “gramática do Mistério. No mistério de Cristo e da Igreja, a Mãe do Senhor pode exercer o papel de “ícone” e “símbolo” do Mistério de Deus e do homem que, através de Cristo, se encontram e refletem o “mistério da unidade”: “Primeiro o corpo, depois a cabeça, em seguida a unificação do corpo e cabeça: a unidade. Aquilo que estava quebrado, retoma a unidade [...] Em Aparecida, logo desde o início, Deus dá uma mensagem de recomposição do que está fraturado, de compactação do que está dividido” (2013, p. 88).

Assim, a partir da imagem de Nossa Senhora Aparecida, especialmente por conta do seu contexto histórico de origem e do significado dos elementos simbólicos que compõem a sua iconografia, podemos seguir “outro caminho”, mais atrativo, belo e colorido, menos frio e protocolar, mas igualmente teológico e acadêmico, para compreender e aprofundar o papel de Maria no mistério de Cristo e da Igreja, tal como o Papa Francisco afirmou: “em Aparecida, Deus deu também uma lição sobre Si mesmo, sobre o seu modo de ser e agir [...] Há algo de peregrino para aprender sobre Deus e sobre a Igreja em Aparecida”, pois ali Deus, “comparece Ele mesmo no seu Mistério” (2013, p. 87).

I. “APARECIDA”: HISTÓRIA, ICONOGRAFIA E TEOLOGIA DA IMAGEM

O presente capítulo procura apresentar alguns elementos históricos e iconográficos da imagem tricentenária de Nossa Senhora da Conceição Aparecida que completou 40 anos (2018) da sua última restauração total e definitiva, decorrente do violento atentado que sofreu (1978).

O culto das imagens ao longo da história da Igreja sempre foi causa de discussões e controvérsias. Porém, a *Teologia da Imagem* revela que, para além do objeto material de culto e devoção, a autêntica imagem sacra, que é uma simbiose entre conteúdo e forma onde resplandece a Beleza e a Verdade, é símbolo do Mistério e portadora de uma mensagem significativa para aquele que a contempla.

Nossa Senhora da Conceição Aparecida é uma imagem de Maria por meio da qual, muitas pessoas fazem uma verdadeira experiência religiosa. Mas para além disso, no mistério de Cristo e da Igreja, a Mãe do Senhor pode exercer um papel de “ícone” e “símbolo” do Mistério de Deus e do homem que, através de Cristo, se encontram e refletem o “mistério da unidade”. A imagem aparecidense é um símbolo de unidade e possui no seu contexto de origem e nos seus elementos simbólicos uma mensagem acerca do mistério da Igreja.

1. Origem histórica e iconográfica da imagem de Nossa Senhora Aparecida

A análise acerca de uma determinada imagem não principia pela imagem propriamente dita, nosso principal objeto de estudo e reflexão, mas a partir do seu contexto histórico de origem que, neste caso, remonta ao século XVIII, a um lugarejo às margens de um rio localizado no caminho de uma importante rota comercial da época. Assim que foi encontrada por três pescadores no Rio Paraíba, aquela imagem escurecida pela ação do tempo, desfigurada de sua policromia original e quebrada em duas partes, foi imediatamente reconhecida como uma efígie de Nossa Senhora da Conceição, uma iconografia bastante difundida no Brasil colônia, oriunda dos países ibéricos. Contudo, aquela singela história do encontro e da expansão progressiva da devoção aparecidense, conheceu um dos seus capítulos mais terríveis no ano de 1978 quando a imagem, em um atentado violento, foi destruída em mais de duzentos fragmentos.

1.1. A imagem de Nossa Senhora Aparecida: contexto de origem e encontro

O encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida é uma “história sagrada” surgida em meio a uma “história profana” (cf. DOMEZI, 2017, p. 180) que

aconteceu no conturbado século XVIII, durante um período histórico conflituoso e tenso em termos antropológico e étnico, social e eclesial, político e econômico em nosso país, ainda quando era colônia de Portugal.

Na gênese do encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição estava:

- *o contexto econômico da “corrida do ouro”* que, apesar de toda riqueza e prosperidade que proporcionou a alguns poucos, provocou disputas violentas e sangrentas entre nativos e estrangeiros, a chamada ‘Guerra dos Emboabas” (1708-09) e também, paradoxalmente, fome e miséria nas regiões auríferas das Minas e nas localidades próximas da “rota do ouro” entre São Vicente e Vila Rica, no caminho que corta o Vale do Paraíba;
- *o contexto social da formação do povo brasileiro*, desde o princípio aberto à pluralidade e mestiçagem, ainda que não tenham faltado disputas entre os povos aqui nascidos e chegados, principalmente indígenas, colonizadores portugueses e seus descendentes e negros traficados da costa africana;
- *o contexto antropológico e social da escravidão negra*, que deflagrava uma situação desumana e tragicamente social desde os meados do século XVI até praticamente o final do século XVIII, sendo o Brasil um dos últimos países a abolir a escravatura, o que aconteceu somente no século seguinte;
- *o contexto religioso de um catolicismo popular e devocional do propagado culto mariano no Brasil*, desde a chegada dos colonizadores, sob os mais variados títulos e invocações, entre os quais se destacava a Padroeira do Império português e de suas possessões, Nossa Senhora da Conceição;
- *o contexto local da passagem de um Conde truculento na Vila de Guaratinguetá* que, por meio da repressão, veio para pacificar os conflitos e reestabelecer a ordem nas zonas mineradoras a fim de garantir os interesses econômicos da Coroa.

1.1.1. Contexto de origem: o Ouro, a Vila e o “Conde”

O encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida localiza-se no ambiente histórico da colonização portuguesa, que esteve fortemente ligado a dois ciclos

econômicos importantes para o povoamento do imenso e ameaçado território brasileiro, entre os séculos XVI e XVIII: a cana-de-açúcar e o ouro. No âmbito territorial aconteceu uma verdadeira “corrida” do Nordeste para o Sudeste brasileiro, especialmente para a Capitania de São Vicente (posteriormente denominada Capitania de São Paulo), de 1534 a 1709, palco de violentos conflitos entre nativos e estrangeiros.

Com o declínio da produção açucareira na segunda metade do século XVII, o destino econômico da Metrópole e, conseqüentemente da colônia, dependia dos metais preciosos, principalmente o ouro, descobertos, inicialmente, na região das Minas Gerais pelos bandeirantes. A nova atividade econômica na colônia durante os séculos XVII e XVIII foi a mineração (cf. VICENTINO; DORIGO; 1997, p. 128).

A descoberta do ouro não atraiu apenas os bandeirantes, mas a todo o tipo de pessoas, principalmente a população do planalto de Piratininga (os paulistas); a mão-de-obra escrava do Nordeste, antes concentrada na produção do açúcar (ainda que não houvesse desaparecido); os estrangeiros, principalmente portugueses. Esta variedade de pessoas com o mesmo interesse gerou todo tipo de animosidade e conflitos, principalmente entre os “descobridores do tesouro”, o povo nativo da região, e os forasteiros chamados pejorativamente de *emboabas*. Estes personagens da nossa história protagonizaram o que ficou conhecido como a “Guerra dos Emboabas” (1708-1709), um momento marcado por ódio, rivalidades, disputas e mortes por causa do ouro.

No caminho entre a sede oficial (São Paulo) e a sede administrativa (Vila Rica) da Capitania de São Vicente, estava o *Vale do Paraíba*, localizado entre São Paulo e Rio de Janeiro, trajeto por onde passava o ouro extraído do subsolo brasileiro em sua rotineira viagem do interior para ser transportado por via marítima, na sua quase totalidade, até Portugal. À beira do caminho se encontrava a *Vila de Guaratinguetá*, localizada em uma privilegiada posição geográfica e economicamente estratégica entre São Paulo e as Minas de Ouro, além de ser ponto de partida para o porto de Parati, no Rio de Janeiro, o que a tornou um centro de convergência para os viajantes em busca de ouro e pedras preciosas (cf. BRUSTOLONI, 1998, pp. 27-28). A importância da Vila como “caminho das minas” era tão importante que

Qualquer tropa – assim se chamavam as caravanas que iam em cima de jumentos, levando carroças – que levasse alguma carga valiosa, ou qualquer viajante que tivesse algo importante a fazer no Brasil do século XVIII, acabava passando por Guaratinguetá (ALVAREZ, 2014, p. 10).

Apesar do próspero desenvolvimento, “a população que habita às margens do Rio Paraíba encontra muitas dificuldades” (AZEVEDO, 2000, p. 55), entre as quais se destacava a alimentação muito parca, restrita ao que comiam das suas plantações. A população que vivia às margens do *Rio Paraíba* sempre foi de pessoas pobres, de posição social pouco definida, mas seguramente mestiça e oriunda de portugueses e indígenas.

Por causa das tensões advindas da exploração do ouro, D. João V nomeou a 22 de dezembro de 1716 o novo governador da Capitania de São Paulo, D. Pedro Miguel de Almeida e Portugal, “um moço com menos de trinta anos de idade, muito religioso, muito disciplinado, de vez que era militar de carreira” (MACHADO, 1976, p. 140), posteriormente conhecido como o “Conde de Assumar” (título que recebeu apenas em 1718), o terceiro que administrou a região até 4 de setembro de 1721.

O cronista do “Diário da Jornada”, um companheiro anônimo do governador, relatou pormenorizadamente a trajetória de D. Pedro de Almeida na sua viagem histórica do Rio de Janeiro a Minas Gerais, tendo obrigatoriamente no seu itinerário, a sede da Capitania, o Vale do Paraíba e a Vila de Santo Antônio de Guaratinguetá.

No dia 17 de outubro de 1717, o Governador chegou a Guaratinguetá ao meio dia e foi recepcionado festivamente com todas as honras. Durante o tempo que permaneceu na Vila, de dezessete a trinta de outubro (cf. MACIEL, 2018, pp. 93-97), D. Pedro Miguel aproveitou para organizar e pôr em ordem o quadro da vida administrativa do lugar. O nobre jovem português proveu ofícios, confirmou patentes e outros postos de governança. Mas, sua principal atividade foi ordenar a prisão e castigar os criminosos e rebeldes, o que lhe deu a fama de ser um homem cruel e sanguinário por causa de suas atitudes enérgicas para punir os subversivos e combater o banditismo dos aventureiros nas Minas, a fim de manter equilibrada e salvaguardada a ordem pública e os interesses econômicos da Coroa Portuguesa.

O cronista do “Diário da Jornada” registrou que o povo da Vila era violento e assassino, tendo contabilizado dezessete mortes no ano anterior à visita do futuro Conde. Na opinião de Luciano Ramos, “Para uma Vila com média de três mil habitantes, esse número era de fato assustador” (1992, p. 170). “O ambiente de instabilidade social refletia as lutas e rivalidades da região mineradora, tornara-se reduto de criminosos e marginais” (BRUSTOLONI, 1998, p. 30) e, como a Vila de Guaratinguetá era “ponto do comércio de subsistência e da jornada de pessoas que vinham do litoral e do Vale do Paraíba tentar a riqueza para além da Serra da Mantiqueira, a insegurança e a violência trazidas pelos aventureiros [sempre] estavam próximas da vida local” (CORDEIRO; RANGEL; LUÍS, 2008, p. 12).

No contexto de uma Vila até então de pouca importância, mas que havia se tornado rota obrigatória para a passagem de um “Conde”, surgiu “algo” muito antigo e ao mesmo tempo tão novo, apesar de ser, no início, um “fenômeno” discreto, principalmente no cenário nacional e devocional. Assim como o ouro das jazidas mineiras, o maior tesouro da cultura e da devoção nacional também foi descoberto na remota Capitania de São Paulo e das Minas de Ouro, ainda que não fosse na peneira dos garimpeiros, mas na rede de três pobres pescadores: a *imagem de Nossa Senhora da Conceição*, apelidada pelo povo desde o início com o nome de “Aparecida”.

1.1.2. O encontro da imagem: o rio, os pescadores e “Nossa Senhora”

O principal documento que narra o encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição, registrado no *I Livro Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá, 1757-1873*, folhas 98v e 99, diz o seguinte:

Notícia da Aparição da Imagem da Senhora

No ano de 1719, pouco mais ou menos, passando por esta Vila para as Minas, o Governador delas e de São Paulo, o Conde de Assumar, Dom Pedro de Almeida e Portugal, foram notificados pela Câmara os pescadores para apresentarem todo o peixe que pudessem haver para o dito Governador.

Entre muitos foram a pescar Domingos Martins Garcia, João Alves e Filipe Pedroso com suas canoas. E principiando a lançar suas redes no Porto de José Corrêa Leite, continuaram até o Porto de Itaguassu, distância bastante, sem tirar peixe algum. E lançando neste porto, João Alves a sua rede de rasto, tirou o corpo da Senhora, sem cabeça; lançando mais abaixo outra vez a rede tirou a cabeça da mesma Senhora, não se sabendo nunca quem ali a lançasse. Guardou o inventor esta imagem em um tal ou qual pano, e continuando a pescaria, não tendo até então tomado peixe algum, dali por diante foi tão copiosa a pescaria em poucos lanços, que receoso, e os companheiros de naufragarem pelo muito peixe que tinham nas canoas, se retiraram a suas vivendas, admirados deste sucesso (*apud* BRUSTOLONI, 1998, p. 44)¹.

Nesta singela narrativa redigida pelo Pe. José Alves Villela no Livro Tombo da Freguesia de Santo Antônio de Guaratinguetá, os elementos históricos ressaltados são os seguintes: a) o ano do encontro da imagem; b) a presença do Governador na Vila de Guaratinguetá; c) o edital da Câmara para os pescadores, entre os quais se destacam o nome de três; d) o encontro da imagem dividida em duas partes pescadas uma após a outra, primeiro o corpo e depois a cabeça; e) a pesca milagrosa e abundante que impressionou os pescadores.

Quanto à data do encontro da imagem, não há nada nem qualquer documento que diga com exatidão o dia e o mês que este fato aconteceu e até o ano mencionado no Livro Tombo

¹ A narrativa completa ainda relata o início do culto na casa de um dos pescadores; a construção da primeira capela/oratório, do culto e dos milagres que ali se sucederam; as primeiras movimentações de peregrinos e a igreja que fora construída a partir da aprovação diocesana do culto (cf. BRUSTOLONI, 1998, pp. 44-45).

da Paróquia está errado. Como o encontro da imagem está associado diretamente à pesca e esta, consequentemente, ao banquete que a Câmara gostaria de oferecer ao Governador que estava de passagem pela Vila, conclui-se que o ano “1719” foi escrito equivocadamente, pois o documento oficial de D. Pedro de Almeida Portugal como governador da Capitania, assim como o seu “Diário da Jornada”, certifica que o ano em que tomou posse e passou por Guaratinguetá durante sua histórica viagem de São Paulo para as Minas é de fato 1717.

A partir das crônicas da viagem é possível delimitar o período em que aconteceu a pesca que deu origem ao culto de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Tendo presente que o governador chegou à Vila no dia 17 e ali permaneceu até 30 de outubro, enquanto aguardava a chegada de sua bagagem que vinha do Porto de Parati – RJ, a primeira hipótese é que a imagem foi encontrada durante este período.

No desejo de oferecer ao Governador e à sua comitiva um banquete de recepção, a Câmara da Vila de Guaratinguetá convocou todos os pescadores da região a apresentarem todo o peixe que conseguissem. Os pescadores Domingos Garcia, João Alves e Filipe Pedroso, entre aqueles que poderiam ter encontrado ao invés de peixes, uma imagem de Nossa Senhora da Conceição nas malhas de suas redes, são personagens reais, tanto que o nome dos três se encontram registrados nos livros de batismo, casamento e óbito da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá, a partir dos quais é possível identificar certo grau de parentesco entre eles.

Sobre a situação social e econômica dos três pescadores, ainda que não haja qualquer documento escrito a respeito, é possível imaginar que o contexto daqueles que encontraram a imagem não seja muito diferente da maioria das outras pessoas que com as suas famílias viviam às margens e nas proximidades do Rio Paraíba. A população do lugar também descendia de paulistas mestiços, ou seja, não eram portugueses, negros ou índios, coisa que os colocava em uma posição social indefinida segundo os padrões da época. Como diz um cronista daquele tempo, o que eles herdaram dos seus descendentes foi a pobreza (cf. RAMOS, 1992, p. 55).

O centro da narrativa do encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição nas águas do Rio Paraíba do Sul divide-se em três partes:

1ª. O itinerário da pescaria: os três pescadores partindo do porto fluvial de José Corrêa Leite, que ficava à margem esquerda do rio, na paragem denominada Tetequera (cf. MACHADO, 1976, p. 150), a três léguas do município de Pindamonhangaba, iniciaram a pescaria, provavelmente, “naquela madrugada de domingo de 17 de outubro de 1717” (MACIEL, 2018,

p. 105). Ainda que não haja qualquer coisa que o diga, lançaram as redes a noite inteira sem sucesso por conta da distância que percorreram até o Porto de Itaguaçu, na margem direita do rio, distante a 6 ou 8 km de Guaratinguetá, no local a ser futuramente denominado de “Aparecida”. Certamente foram muitas tentativas, muitos lanços de rede, sem conseguir qualquer peixe naquele rio de água (*Para*) ruim (*yba*). Segundo Maciel, a preocupação dos pescadores intimados a apresentar boa quantidade de peixes para o governador D. Pedro e sua comitiva residia em uma situação natural, pois “eram raros os peixes no alvorecer da primavera” (*Ibid.*, p. 106).

2ª. *O encontro do corpo e da cabeça da imagem*: no porto de Itaguaçu, sem condições de definir a hora, a rede de João Alves ficou pesada, coisa que certamente despertou a esperança por peixes, depois de tantas tentativas frustradas. Mas nas malhas da rede de rasto do pescador, o que “apareceu” foi o corpo de uma imagem quebrada e, pouco abaixo da onde tinha lançado outrora a rede, a pouca distância, pescou também a cabeça que encaixava no corpo da imagem recém-resgatada do rio.



Figura 1 – Gravura que ilustra o encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição.

3ª. *A pesca milagrosa*: nos lanços de rede seguintes ao encontro da imagem, a pesca foi tão copiosa que os pescadores temiam naufragar. Deste modo, é que os três pescadores conseguiram cumprir com aquele mandato da Câmara Municipal para abastecer a mesa do Governador e de sua comitiva, embora não seja possível ter certeza se o ilustre visitante e seu séquito provaram dos peixes por falta de qualquer registro que o comprove e, muito menos,

nem sequer se ele ficou sabendo da procedência milagrosa daqueles peixes e da pequenina imagem de barro, quebrada, de Nossa Senhora da Conceição, que os precederam, sinal da abundância que estava por vir.

1.2. A iconografia de Nossa Senhora da Conceição, a “Aparecida”

A imagem de Nossa Senhora Aparecida surgiu no contexto devocional, artístico e mariano do século XVIII que girava em torno da Imaculada Conceição da Virgem Maria, uma devoção cristã muito antiga que caminhava para a sua proclamação definitiva no século seguinte. O século XVIII marcou dois importantes momentos anteriores à definição dogmática: o protótipo definitivo da iconografia imaculista e a oficialização do culto à Imaculada Conceição com a Bula *Commissi Nobis* de 8 de dezembro de 1708, do Papa Clemente XI, que determinava a celebração da festa da Imaculada Conceição da Virgem Maria como preceito para toda a Igreja (cf. DA SILVA, 2014, p 47).

1.2.1. A imagem de Nossa Senhora da Conceição

Por conta da proclamação de Dom João IV, datada de 25 de março de 1646, que decretava Nossa Senhora da Conceição como Padroeira de Portugal e de seus domínios, a sua devoção e culto foi fortemente impulsionado, estando entre uma das mais conhecidas e propagadas no período colonial, principalmente através dos artistas que modelavam imagens para os oratórios domésticos, animados pela decisão régia. Em uma das iniciativas para comemorar o ato, o imperador mandou cunhar moedas com a imagem de Nossa Senhora da Conceição cercada com alguns símbolos da litania lauretana e definiu que as cores da túnica e do manto seriam as mesmas da bandeira da Coroa Portuguesa, ou seja, vermelha e azul granada. De modo geral, os países da Península Ibérica – Portugal e Espanha – foram os principais defensores e propagadores da devoção à Imaculada Conceição de Maria (cf. DOS SANTOS, 1996).

O protótipo iconográfico da Imaculada Conceição de Maria, provavelmente a realidade mais difícil de retratar acerca do mistério da Virgem Maria (cf. BRUNÓRIO, 2004, p. 206), e que permanece até hoje, procede do Barroco hispânico. Muito embora este mistério já fosse acreditado pelo povo e celebrado pela liturgia desde muito tempo antes da sua proclamação oficial, ainda não havia uma representação iconográfica definida da Imaculada Conceição, cujo dogma conheceu um amplo e largo desenvolvimento histórico, teológico e dogmático que foi definido somente no século XIX. O progressivo desenvolvimento

iconográfico imaculista acompanhou a progressiva afirmação do culto à Imaculada, o que desembocou na definição dogmática de 1854. “Esta iconografia constitui, portanto, um importante documento histórico-doutrinal fundamental para o estudo e a compreensão do longo processo da afirmação do culto da Imaculada Conceição até chegar ao seu último estatuto de dogma de fé em pleno século XIX” (OSSWALD, 2016, p. 406).

Para Cristina Osswald, “o protótipo iconográfico da Imaculada Conceição que subsistiu até a atualidade é uma criação barroca pós-tridentina” (2016, p. 401), isto é, a sua representação atual é um modelo de inspiração moderno, onde se concentraram as disputas teológicas mais acirradas a respeito do tema, segundo as orientações do Concílio de Trento que rebatia as oposições dos protestantes acerca do culto às imagens e conforme o Barroco, movimento artístico da época que servia, sobretudo, à arte sacra graças a sua exuberância e que predominou, especialmente, na Península Ibérica, onde surgiram as principais obras acerca da Imaculada Conceição de Maria.

Segundo as pesquisas de Louis Réau, a iconografia da Imaculada Conceição sofreu modificações entre os séculos XVI e XIX e a versão atual é característica do Barroco espanhol do século XVII que criou o seu tipo definitivo (1996, p. 88). Esta é uma das figuras de Maria mais representada iconograficamente e deu origem a muitas outras imagens e títulos marianos, entre eles o da Padroeira do Brasil, Nossa Senhora da Conceição Aparecida (cf. DAS NEVES, 2009, p. 97).

O barroco hispânico dedicou muita atenção às representações da Virgem Imaculada tanto na pintura quanto na escultura. A maioria dos artistas barrocos foi influenciada pelo modo como o artista sevilhano Francisco Pacheco (1564-1644) definiu o modelo iconográfico da imagem da Imaculada Conceição da Virgem Maria. Segundo o que consta no seu tratado *Arte de la Pintura* (1649), considerado um dos melhores acerca da pintura do barroco espanhol (cf. DAS NEVES, 2009, p. 39), a Virgem deveria ser retratada como uma jovem na flor da idade, entre seus doze e treze anos de idade, com olhos sérios, de nariz e boca perfeitos e bochechas rosadas, com cabelos da cor do ouro. Enfim, ela deveria ser retratada com toda a beleza humana que fosse possível, pois a Imaculada é a *Tota pulchra* (cf. Ct 4,7), aquela que depois de Cristo, é a criatura mais bela que fora criada por Deus (cf. PACHECO, 1990, p. 576).

A escolha [dos artistas] foi enfatizar a representação da concepção imaculada através da beleza corporal da virgem. Assim, a tendência foi representar Maria como uma mulher de aspecto jovial e semblante sereno, como a predestinada por Deus, aquela que tem em sua alma a pureza, a beleza divina (*Tota pulchra*). Nela se realiza a plenitude da criação. Ela é bendita, cheia de graça e bem-aventurada (BRUNORIO, 2004, p. 214).

Outro artista importante para consolidar o protótipo definitivo da iconografia imaculista é o sevilhano Bartolomé Esteban Murillo (1617-1682) que, ficou conhecido como o “pintor da Imaculada” porque compôs vinte e cinco telas sobre o tema, sendo a primeira datada de 1652. Para compor a “sua” Imaculada, Murillo usou alguns dos atributos da “mulher vestida de sol e com a lua debaixo dos pés” segundo Ap 12,1, colocando-a sobre as nuvens e revestida de túnica branca e manto azul que são, respectivamente, cores-símbolo da pureza e da transcendência, tal como está representada na sua obra mais famosa, a *Inmaculada Concepción de los Venerables* (1678). Entre as diversas iconografias que compôs, a cor da túnica da Virgem também pode ser vermelha.



Figura 2 – Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa, Padroeira de Portugal.



Figura 3 – *Inmaculada Concepción de los Venerables*, de Murillo (1678).

Mas como representar a concepção imaculada de Maria? Segundo Maria Marcellina Pedico, a temática da Imaculada Conceição, entre outras singulares imagens de Maria, foi muito mais difícil e tardia de definir pela dificuldade de transcrever em uma linguagem figurativa um conceito tão abstrato (cf. PEDICO, 1993, p. 168). “Este fato da ‘ausência do pecado original’ em Maria [...] não pode ser representado a não ser através de símbolos, devido à grande complexidade envolvendo o mistério” (BRUNORIO, 2004, p. 214).

Como podemos ver, a imagem da Imaculada da época moderna e que permanece até os nossos dias foi inspirada nas figuras bíblicas da “mulher” de Gn 3,15, de Ap 12,1 e da Sulamita do livro do Cântico dos Cânticos (7,1), bem como nos atributos ou metáforas do Antigo Testamento presentes na Litania de Loreto, a ladainha lauretana (1576)².

O protótipo da Imaculada Conceição, definido no período Barroco (século XVII), sob a influência da Escola de Sevilha, não fez qualquer menção a textos apócrifos e pouco se referiu aos símbolos da ladainha lauretana, preferindo inspirar-se fundamentalmente na simbologia da *Mulher do Apocalipse* – a passagem bíblica de Ap 12 – que serviu de inspiração para muitas representações mariais, especialmente para a representação da glorificação de Nossa Senhora aos céus³.

“Na sua iconografia mais comum [do período barroco], a Imaculada tem túnica e manto, panejamentos esvoaçantes, calça sandálias ou encontra-se descalça (os pés são tapados pelas túnicas em muitas imagens). O manto pode cobrir apenas o corpo ou a cabeça e o corpo” (OSSWALD, 2016, pp. 402-403). Os pés podem pisar a lua crescente ou uma serpente e as mãos delicadamente sobrepostas sobre o peito ou em posição orante⁴.

Na iconografia imaculista de Bartolomé Estebán Murillo os símbolos cósmicos da mulher apocalíptica (sol, lua e estrelas) são bastante evidenciados. Mas há outros símbolos que extrapolam a revelação bíblica. São eles: o manto de cor azul ou vermelho, símbolo da proteção divina e da dignidade; a túnica branca, sinal de pureza; os cabelos longos e soltos que também podem representar um véu, sinal de liberdade; as mãos postas sobre o peito como gesto de oração; as nuvens que simbolizam a manifestação divina; os querubins de cabeça alada com duas ou quatro asas com aspecto de criança, que recordam os anjos que foram postos sob a Arca da Aliança a fim de indicar o propiciatório que sinaliza a presença do Altíssimo (cf. Ex 25,18-21; 1Rs 6,23-28).

A arte espanhola seiscentista muito provavelmente influenciou o vizinho país luso para a confecção das imagens imaculistas, principalmente a partir do momento que Portugal

² Por exemplo: Arca da Aliança (Ex 25,10); Torre de Davi (Ct 4,4); Árvore de Jessé (Is 11,1); Sarça Ardente (Ex 3,2); Porta do Céu (Gn 28,17); fonte selada ou poço do jardim (Ct 4,15); jardim fechado ou *hortus conclusus* (Ct 4,12) com árvores que conservam por muito tempo a sua cor (cipreste, oliveira, cedro, palmeira – cf. Ecl 24,17-18; Ecl 24,13-14), rosas e lírios (Ct 2,1-2); espelho (Ez 7,10; Sb 7,26); Cidade (Sl 86,2) e Templo de Deus (Ecl 24,10-11; Sl 87,3).

³ A Imaculada Conceição pode ser facilmente confundida com a iconografia da Assunção de Maria, pois os atributos apocalípticos são os mesmos, com exceção da posição das mãos e dos olhos. Enquanto na “Imaculada” os olhos estão voltados para baixo e as mãos estão postas em posição orante sobre o peito, na “Assunta” os olhos e as mãos estão erguidos para o alto.

⁴ O franciscano Róger Brunório coligiu cerca de catorze atributos simbólicos que estão presentes na maioria das iconografias, com alguma ou outra variação. São eles: o manto, a lua crescente, o véu, os cabelos, a túnica, o globo, a coroa, a maçã, a rosa ou a peônia, as mãos, a nuvem, o querubim ou o anjo, a serpente ou o dragão, as estrelas (cf. BRUNÓRIO, 2004, pp. 215-226).

se colocou sob a proteção de Nossa Senhora da Conceição, assumindo-a por sua padroeira, defendendo academicamente a sua honra e propagando religiosamente a sua devoção que aportou em terras brasileiras. A influência artística espanhola e a devoção portuguesa chegaram até o Brasil na época colonial. Durante os três primeiros séculos de colonização (XVI-XVIII) foram confeccionadas inúmeras efígies da Imaculada Conceição que se espalharam por todo o território brasileiro, inspiradas na forma murilesca e com a policromia definida pelo Império.



Figura 4 – Projeção da imagem de Nossa Senhora da Conceição com a policromia original.



Figura 5 – Nossa Senhora da Purificação (século XVII). Escultura de Frei Agostinho de Jesus.



Figura 6 – Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida antes do atentado de 1978.

1.2.2. A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida

No contexto religioso brasileiro do século XVIII, “Na época colonial, Nossa Senhora da Conceição era uma devoção muito comum” (ETZEL, 1971, p. 80) que fora intensamente propagada pelos países da Península Ibérica (Portugal e Espanha), cuja influência ultrapassou mares nunca antes navegados.

Pouco mais de cem anos antes da definição dogmática oficial da Imaculada, nas águas do Rio Paraíba do Sul surgiu uma tosca e pequena imagem quebrada de Nossa Senhora da Conceição que, apesar de conhecida, ganhara contornos tipicamente brasileiros, ou seja, um símbolo antigo que, sem negar o seu significado anterior, recebeu um sentido novo para aquela época histórica e que pode ajudar a compreender a nossa.

Logo que foi encontrada na rede e acolhida no barco dos três pescadores, primeiro o corpo e depois a cabeça, aquela pequenina imagem retirada do fundo do rio na altura do Porto de Itaguaçu, foi imediatamente reconhecida como a Senhora da Conceição e foi acrescentado o título de “Aparecida”. Desde o final do século XVI já eram confeccionadas no Brasil imagens de Nossa Senhora da Conceição. Pelas suas características, a imagem encontrada pelos pescadores era, provavelmente, de culto doméstico⁵. Os principais detalhes da imagem, antes do atentado e do restauro de 1978, encontramos, especialmente, a partir da pesquisa realizada pelo Dr. Pedro de Oliveira Ribeiro Neto que foi apresentada pelo mesmo na ocasião do Jubileu de Ouro de Aparecida, os duzentos e cinquenta anos do encontro da imagem (1967). Na sua reflexão, o Dr. Pedro descreveu a imagem como tradicionalmente é apresentada: na sua forma triangular, revestida de um manto azul anil, que deixa entrever do seu corpo enegrecido praticamente apenas o rosto e as mãos, e encimada por uma coroa cravejada de diamantes e rubi. Apesar do manto e da coroa serem características da imagem de Aparecida, não é assim que ela foi encontrada, mas “despida” das vestes de Rainha. Por isso, para compreender o seu significado original convém estudá-la sem o tradicional manto e coroa, elementos que foram acrescentados posteriormente.

A “imagem de Nossa Senhora Aparecida, encontrada prodigiosamente no rio Paraíba em fins de outubro de 1717, é paulista, de arte erudita, feita provavelmente na primeira metade do 1600, por discípulo [...] do beneditino Frei Agostinho da Piedade” (RIBEIRO NETO, 1970, p. 174), cujo principal nome é o de Frei Agostinho de Jesus. Esta conclusão acerca da época, do estilo, do material e da autoria da imagem se deve, sobretudo, a partir da

⁵ “Entendemos por imagens de culto doméstico, as pequenas imagens que no século passado [século XIX] povoaram os oratórios das casas de família no Brasil” (ETZEL, 1971, p. 103).

comparação de algumas imagens marianas da época seiscentista encontradas no território paulista (cf. *Ibid.*, pp. 175-177). Segue abaixo algumas informações sobre a autoria, o material, a cor, entre outros detalhes da imagem aparecidense.

1. *Autoria*: existem registros de “várias imagens seiscentistas de barro, feitas em São Paulo, de autores anônimos e sem filiação de escola” (RIBEIRO NETO, 1970, p. 179). No caso da imagem de Aparecida, as características e traços coincidem com algumas obras do beneditino Fr. Agostinho de Jesus, discípulo do maior escultor brasileiro do século XVII, Fr. Agostinho da Piedade (+1661) que desenvolveu seu trabalho na Bahia entre 1630 e 1642, sem nunca ter saído de lá. O seu discípulo, porém, apesar de desenvolver o seu trabalho nos mosteiros da Bahia e do Rio de Janeiro, teve maior notoriedade em São Paulo, na região de Santana do Parnaíba, onde se encontra o maior acervo da sua obra que geralmente se assemelha nos traços das mãos e do rosto, nas roupas e nos mantos. Além disso, ele aperfeiçoou, possivelmente, sua arte na Europa, especialmente nas escolas barrocas espanholas donde provém o protótipo clássico das imagens da Imaculada.

2. *Material*: a confecção da imagem que originaria tantos anos após o seu encontro no rio o culto a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, provavelmente é de alguma escola barrista da segunda metade do século XVII (cf. RIBEIRO NETO, 1970, p. 181), especialmente por conta da qualidade do material da imagem, um barro paulista que depois de cozido se torna cinza claro, às vezes rosado (cf. *Ibid.*, 1970, p. 181). “Considera-se geralmente como característica das imagens paulistas o ‘barro branco ou cinzentado’ de sua constituição” (ETZEL, 1971, p. 93). Portanto, “sob a pátina morena da imagem, como um verniz criado pelo uso e pelo tempo, lá está escondido o barro paulista em que ela foi esculpida na primeira metade do 1600” (RIBEIRO NETO, 1970, p. 182). Além disso, as imagens domésticas costumavam ser de barro, tal como é a imagem de Nossa Senhora Aparecida (cf. ETZEL, 1971, p. 132ss).

3. *Cor*: a imagem seiscentista (datada dos anos 1600 do século XVII), de estilo barroco e de forma murilesca (cf. RIBEIRO NETO, 1970, p. 185), tal como foi encontrada no fundo do rio, perdera sua policromia original, ou seja, o corpo de tonalidade branca, a túnica vermelha e o manto azul, assumindo, assim, a cor impregnada pelo lodo do rio e depois pelo fumo das velas que foram acesas ao seu redor, além das condições inóspitas dos primeiros oratórios.

Há uma “presunção de que a Virgem Conceição Aparecida teve outrora, pintado no seu barro claro um manto azul escuro forrado de vermelho granada, côres oficiais de Nossa Senhora da Conceição no Reino Português, de acordo com as ordens de Dom

João IV que a proclamou, em 1646, padroeira da raça e do país [...] Da época do 1600, a imagem da Padroeira do Brasil apresenta ainda o detalhe da fraqueza da policromia, que se perdeu com os anos, restando apenas sobre o barro a pátina envernizada e parda” (RIBEIRO NETO, 1970, pp. 183-185).

Por isso, “em vinte e oito anos [1717-1745], portanto, de peregrinação e estada por êsses lugares, não admira que a imagem de Nossa Senhora Aparecida tenha adquirido a côr que hoje conserva, castanho brilhante” (RIBEIRO NETO, 1970, p. 182) que manteve até o atentado e restauro de 1978⁶.

2. Teologia da Imagem: história, fundamentos e sentido

O fato histórico do encontro e da quebra da imagem de Nossa Senhora Aparecida é um convite a revisitar a controvertida discussão acerca da imagem na história da Igreja, um tema tão antigo quanto polêmico, e os fundamentos teológicos que justificam a sua fabricação, exposição e veneração. Mas tais justificativas não tem um objetivo simplesmente estético ou artístico, pois se orientam pelo próprio significado da imagem em si, do seu sentido na vida cristã. A imagem é algo que está para além de si mesma, especialmente as representações marianas que são, geralmente, repletas de elementos simbólicos que conduzem o fiel a contemplação da Beleza do Mistério e à assimilação de uma mensagem repleta de significado.

2.1. A controvertida discussão sobre a imagem na história da Igreja

As reações violentas contra as imagens não são algo novo na história da Igreja. Há, pelo menos, três momentos históricos de destaque em que as imagens foram causa de controvérsia e de acirrados debates teológicos. Antes disso é necessário compreender que a interdição divina que impedia a fabricação de imagens na tradição do povo de Israel não era uma proibição absoluta, mas contextual e circunstancial diante da influência pagã dos povos vizinhos, o que representava uma ameaça para a fé no Deus de Abraão, isto é, o risco da

⁶ A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, de trezentos anos de existência desde o seu encontro nas águas do Rio Paraíba e que, apesar deste longo espaço de tempo, nunca passou por uma restauração completa, mas por alguns simples reparos por conta da fragilidade do seu material, sofreu um atentado brutal no ano de 1978. No dia 16 de maio, por volta das 20h10, durante a última celebração eucarística na Basílica Velha de Aparecida, um rapaz de aspecto transtornado, violou o nicho do altar principal desferindo golpes contra o vidro e retirou de lá a imagem original de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Quando foi surpreendido pela segurança da igreja, deixou cair no chão a imagem que ficou espatifada em mais de duzentos fragmentos, totalmente desfigurada (cf. BRUSTOLONI, 1998, p. 118). A imagem quebrou em três grandes partes, além de uma infinidade de fragmentos (cf. ALVAREZ, 2014, p. 149), permanecendo intactas apenas as mãos. Como se constatou em seguida, o jovem que cometeu este violento atentado se chamava Rogério Marcos de Oliveira, de 19 anos de idade, que residia em São José dos Campos e era membro da Igreja Presbiteriana. O mesmo já havia tentado profanar outras imagens na sua cidade.

idolatria, coisa que, nem de longe, se assemelha ao sentido genuíno da veneração das imagens no mundo cristão.

2.1.1. A proibição e aceitação de imagens no culto de Israel

A proibição de imagens no culto do povo de Israel é proveniente do Decálogo, da Lei mosaica. Embora fosse estrita, não era uma regra absoluta e imutável, tendo-se em conta o contexto de influência do mundo pagão da época (cf. ARRUDA, 1969, p. 81). Israel se diferenciava dos demais povos, não apenas pela eleição divina, mas porque estava proibida de representar plasticamente a sua divindade invisível, incorpórea e, portanto, imaterial, totalmente transcendente e oculta no mistério, da qual se podia apenas ouvir a voz trovejante no meio do fogo durante a teofania no Horeb (cf. Dt 4,12).

O próprio Credo de Israel revela a transcendência do Deus que não poderia ser visto, mas apenas ouvido e temido – “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh!” (Dt 6,4) –, o que explica o valor da Torah para o povo judaico, muito embora o desejo de ver a face de Deus fosse expresso nas orações dos salmos: “É tua face, Iahweh, que eu procuro, não me escondas a tua face” (Sl 26,8). Lendo, ouvindo, meditando e praticando a Torah, o justo procurava alcançar a recompensa de contemplar a glória de Deus incomparavelmente superior e radicalmente distinta de tudo que há no mundo criado e, por isso, impossível de ser figurada ou representada.

Neste contexto, tal restrição também tinha um sentido de resistência para que o povo de Israel pudesse se diferenciar radicalmente dos outros povos e, para que Iahweh não fosse confundido com os ídolos do politeísmo, mas reconhecido, progressivamente, como o Deus Criador, único e verdadeiro. Há uma evolução teológica na religião judaica. Iahweh é superior aos outros deuses, é o Deus verdadeiro e, posteriormente, Ele é o único Deus. Proibir as imagens era uma forma de marcar esta diferença e demonstrar a superioridade do Deus Libertador dos hebreus.

A proibição tinha também um duplo caráter: não fabricar e não cultuar qualquer tipo de imagem que representasse os elementos da natureza (astros, homens, animais...) (cf. Ex 20,4-5; Dt 4,15-18). Seu principal objetivo era resistir à tentadora idolatria com a qual muitas vezes o povo feriu a Aliança do Sinai: “vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus” (cf. Jr 30,22) (cf. ARRUDA, 1969, p. 81). O exemplo clássico da idolatria judaica foi a confecção e adoração do bezerro de ouro (cf. Ex 32). Segundo Wilma De Tommaso, quando fizeram o bezerro a intenção não era mudar de Deus, mas “possuir uma imagem que tornasse esse Deus

visível e tangível” (TOMMASO, 2017, p. 30). Contudo, há uma frase que foi dirigida àquele objeto de culto que configurava o ato idolátrico, reprovado por Deus, que consiste em confundir a matéria com o seu protótipo, ou seja, com a entidade que procurava representar: “Este é o teu Deus, ó Israel, o que te fez subir da terra do Egito” (Ex 32,4).

Como não se trata de uma norma absoluta, o Pentateuco também apresenta ocasiões em que o mesmo Deus que proibiu a confecção e o culto de imagens, manda esculpir dois querubins de ouro com suas asas estendidas sobre o propiciatório (a *Kapporeth*) e sobre a arca (cf. Ex 25,18-20), no lugar estabelecido por Deus como sinal de sua presença, onde se comunicava com Moisés (cf. Ex 25,22). Segundo Ratzinger, “Os Querubins – estes entes misteriosos que cobrem e protegem o lugar da revelação de Deus – podem ser representados precisamente para velar a presença misteriosa do próprio Deus” (RATZINGER, 2012, p. 85). Também quando o povo foi castigado com serpentes, Deus ordenou a Moisés fundir uma serpente de bronze a fim de colocá-la no alto de uma haste para que todos ao olhar a sua figura fossem curados (cf. Nm 21,8-9), além da ordem para a construção do santuário móvel do deserto e do Templo de Jerusalém, onde o Senhor dava orientações minuciosas sobre a sua arquitetura e ornamentação simbólica (cf. por ex.: 1Rs 6,23-35; 7,13ss).

Para Róger Brunório, “A mesma Sagrada Escritura que proíbe a fabricação de imagens também nos oferece textos onde se permite e até se incentiva a fabricação destas imagens” (BRUNÓRIO, 2004, p. 209), o que não configura em si uma contradição. As imagens dos ídolos são, de fato, reprovadas porque configuram uma idolatria, o que comporta duas possibilidades: a tentativa de representar o Deus de Israel que não é comparável a qualquer coisa material ou corpórea ou acabar criando outra divindade para ser adorada no seu lugar, além do próprio culto ao objeto e não à entidade a qual representa. Todavia, no Antigo Testamento outras imagens são aceitas apenas enquanto sinal da presença do Deus de Israel, isto é, não são o próprio Deus nem tentam representá-Lo e, por isso, não podem ser cultuadas.

Por si mesma, a imagem não é uma ameaça ou má por ser um elemento material, afinal, Deus criou o homem à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1,26-27) e um mundo repleto de imagens, de tal modo que o ser humano não vive em um mundo informe, mas repleto de formas que podem transmitir beleza e verdade acerca de quem as criou e formou com dedos de artista (cf. Sl 8,4).

2.1.2. O culto às imagens entre os cristãos

Os primeiros oito séculos de Cristianismo, especialmente ao longo dos sete primeiros concílios ecumênicos, foram de controvérsia e ataque, defesa e aceitação acerca da fabricação, exposição e veneração das imagens, desde as primitivas catacumbas até as monumentais basílicas. Mas, “como uma religião de origem judaica pôde aceitar imagens em detrimento da interdição divina” (TOMMASO, 2017, p. 19), sendo que ela não possuía uma herança artística e “o judaísmo, de onde provinha, evitava a representação do divino”? (YANNOPOULOS, 1995, p. 147). Como veremos, o mistério da Encarnação é que oferece o fundamento para a veneração das imagens (cf. TOMMASO, 2017, p. 48).

Para compreender a evolução histórica e teológica sobre o culto das imagens no Cristianismo, vamos nos restringir a três momentos significativos.

1º. A arte simbólica das catacumbas

Inicialmente, ainda sob influência da concepção judaica, sob o receio de uma infiltração do paganismo e contrários a arte vigente dos gregos que primava a escultura perfeita dos corpos, os primeiros cristãos, em geral, são avessos à iconografia e, inclusive, havia entre alguns importantes teólogos uma hostilidade às imagens. Todavia, nas paredes das catacumbas havia signos misteriosos que ornavam as sepulturas, tais como peixe, pomba, pavão, âncora, entre outros símbolos bíblicos e litúrgicos. Além disso, alguns símbolos pagãos foram adotados e ganharam um novo sentido, sendo purificados e reorientados segundo a doutrina cristã. Deste modo, podemos considerar que a arte cristã é, especialmente ao longo dos três primeiros séculos, uma arte simbólica e, de certo modo, também “inculturada” (cf. TOMMASO, 2017, p. 54).

Os símbolos cristãos eram utilizados como recurso mistagógico em preparação ao batismo. Tinham, portanto, uma finalidade catequética. E como a catequese estava diretamente ligada ao culto, as imagens, especificamente os signos cristãos, também tinham um valor litúrgico, bem mais que estéticos ou artísticos. Por isso que a arte cristã das catacumbas não impressiona pela beleza estética, mas pelo conteúdo da fé. Deste modo, as primeiras imagens cristãs não eram destinadas ao culto, mas símbolos bíblicos e alguns oriundos do mundo pagão que simplesmente exprimiam a doutrina da Igreja nascente. Para transmitir o conteúdo espiritual, a linguagem simbólica comportava a necessidade de expressar pela arte uma realidade que não poderia ser expressa diretamente e unicamente pelas palavras (cf. TOMMASO, 2017, p. 47).

Enquanto na cultura hebraica havia uma ausência e até uma advertência justificada pela lei mosaica, embora houvessem sinagogas ornadas de símbolos, bem como o próprio Templo de Jerusalém enquanto ainda estava erguido e no Império Romano, também sob o influxo da cultura egípcia e grega, abundasse pelas cidades monumentos para deuses e heróis, no Cristianismo nascente a arte era apenas simbólica, dogmática e didática, servindo tanto para educar na fé quanto para ornamentar os lugares de sepultamento. Desta forma, “A Igreja sempre atribuiu uma grande importância à imagem” (TOMMASO, 2017, p. 53), o que será afirmado e fundamentado ao longo dos séculos e sofrerá também um processo de compreensão e evolução, mas não sem enfrentar muitas controvérsias.

2º. O problema da representação do divino

Entre os séculos VIII e IX surgiu na Igreja, principalmente no Oriente, o *iconoclasmo*, “um movimento que se opunha à representação do divino, pelo menos sob formas humanas” e “que considerava os ícones como uma forma de paganismo” (YANNOPOULOS, 1995, p. 148) e/ou de heresia. Por isso quis limitar o uso da arte à vida profana e restringir a arte religiosa a uma arte simplesmente decorativa ou narrativa, logo, não sagrada (cf. TOMMASO, 2017, p. 137). Tal movimento gerou uma verdadeira querela acerca das imagens, uma “crise iconoclasta” onde se enfrentavam duas teologias de tendência iconofóbica e iconófila. O século VIII foi marcado por uma luta aberta contra as imagens. Contudo, a “querela iconoclasta” foi um contexto propício e oportuno para esclarecer, estabelecer e aprofundar uma “teologia cristã das imagens”.

A principal razão de fundo para os iconoclastas era de dimensão cristológica, pois, segundo eles, era impossível e impensável fazer qualquer representação do divino sob formas humanas. Tal concepção absoluta da transcendência de Deus, especialmente da divindade de Cristo, os aproximava mais de uma concepção judaica e islâmica do que do dogma fundamental do Cristianismo, isto é, a Encarnação do Verbo. Para eles não há uma imagem própria e capaz de representar a divindade de Cristo, somente a sua humanidade. Todavia, esta visão concentrada demasiadamente na divindade corria o risco de obscurecer a humanidade de Cristo.

Fundamentado em Basílio Magno que afirmou que “a veneração que se concede a uma imagem se reporta ao original” (*apud* TOMMASO, 2017, p. 141), João Damasceno (+749) desenvolveu uma “teologia do ícone” que serviu de base para refutar a principal tese dos iconoclastas, a acusação de idolatria, os “discursos contra aqueles que rejeitam as imagens”

(730) (cf. *Ibid.*, p. 141). Sua tese principal é a distinção entre a *representação* e o *representado*, embora não exista uma separação ou contradição entre ambos, mas antes uma relação entre a imagem e o seu arquétipo. Mas como é possível fazer uma imagem do Invisível, uma imagem sensível do incorpóreo? Segundo as suas próprias palavras:

Compreendeste que o incorpóreo se fez homem por ti, portanto é evidente que podes executar sua imagem humana. Uma vez que o Invisível se tornou visível tomando carne, tu podes fabricar a imagem daquele que foi visto. Uma vez que aquele que não tem corpo, nem forma, nem quantidade, nem qualidade, que ultrapassa toda grandeza pela excelência de sua natureza, ele que, sendo de natureza divina, tomou a condição de escravo, se reduziu à quantidade e à qualidade e se revestiu dos traços humanos, grava, pois, sobre a madeira e expõe à contemplação aquele que quis tornar-se visível (DAMASCENO *apud* SPANNEUT, 2013, p. 360).

O principal argumento de João Damasceno que justifica a representação de Jesus Cristo é a Encarnação do Verbo. “A visibilidade do invisível e do incorpóreo de Deus na carne e na matéria da condição humana, através da Encarnação do Verbo, será o argumento teológico decisivo na luta anti-iconoclasta” (MARTINS, 2010, p. 307). A imagem é uma representação que mostra nela o objeto representado (cf. TOMMASO, 2017, p. 141), mas não corresponde ao original, apenas o exprime, é a sua “semelhança” e não tem o objetivo de ser uma “cópia” do original tal como se fosse um retrato ou fotografia.

Apesar desta distinção bem clara, há uma ligação espiritual entre o “representado” e a “representação”, pois o Espírito Santo é capaz de transformar o que é material e humano em uma expressão do divino. Além disso, quando se procura representar o divino, não é a invisibilidade de Deus que é representada, mas a sua visibilidade em Cristo, já que é impossível fazer uma imagem do invisível e do inacessível (cf. TOMMASO, 2017, p. 142). Entretanto, “a partir do momento em que Deus se tornou visível em Cristo, é possível representá-lo e superar a interdição, aliás, relativa ao Antigo Testamento” (*Ibid.*, p. 141).

Segundo Ratzinger, “O Iconoclasmo não é uma opção cristã”, pois

A isenção de imagens não é compatível com a Encarnação de Deus. Mediante os seus actos históricos, Deus entrou no mundo dos nossos sentidos, a fim de se tornar transparente em relação a ele. As imagens do belo, que tornam visível o mistério de Deus invisível fazem parte do culto cristão (RATZINGER, 2012, p. 96).

No que diz respeito ao culto, obviamente não se venera a matéria, mas o Senhor que se dignou a habitar a matéria. O II Concílio de Nicéia (787) é que legitimou o culto às imagens, além de ser fundamental para a teologia da arte cristã. Segundo sua definição conciliar: “quem venera a imagem, venera a realidade de quem nela é reproduzido” (DH 601). A honra rendida ao ícone remete ao seu protótipo. Noutras palavras: o culto às imagens significa honrar a

pessoa que nelas é representada. Deste modo é que o Segundo Concílio Niceno legitima a fabricação, exposição e veneração das imagens de Jesus Cristo, da Virgem Maria, dos santos e dos anjos, além de estabelecer a diferença entre a adoração atribuída a Deus (*latria*) e a veneração às imagens da Virgem Maria (*hiperdulia*) e dos santos (*dulia*).

Os ícones através de sua linguagem artística e simbólica ressaltam a realidade da Encarnação e são uma “forma de presença”, um meio de manifestação do divino e um modo de acesso do homem ao transcendente. Na materialidade das formas, sob a ação do Espírito, pode acontecer uma revelação do divino, da beleza e da glória da divindade (cf. MARTINS, 2010, p. 307) que se dignou assumir a nossa humanidade.

3º. Uma nova “crise iconoclasta”

Na era moderna, com o apogeu do Renascimento que reposicionou o homem no centro de todas as ciências, bem como também da arte, houve um excesso naturalista que, no entender de alguns pregadores e teólogos, “paganizou” a arte cristã, diminuindo e subtraindo o seu valor simbólico, o seu caráter transcendente e a sua função litúrgica.

O século XVI foi marcado pela Reforma Protestante, que ocasionou a cisão no seio do Cristianismo Ocidental. Embora não com as mesmas proporções, ela representou no que diz respeito às imagens, uma nova crise sobre a legitimidade das imagens, uma espécie de “crise iconoclasta do Ocidente”.

Novamente a principal tese contra o uso das imagens era o risco de idolatria. Segundo os reformadores que, como sabemos, se insurgiram dentro da própria instituição eclesial, o culto católico às imagens era “idólatra”. Mas embora desaprovasse o culto, Lutero não propunha a destruição das imagens (cf. TOMMASO, 2017, p. 159), diferente de Calvino que justificava a destruição das imagens por se tratarem, a seu ver, de objetos de superstição.

As oposições e contestações dos reformadores foram combatidas no Concílio de Trento por um decreto de 3 dezembro de 1563 (cf. DH 1823-1824) que não trazia nenhuma novidade, mas apenas reafirmava o que já fora definido no Segundo Concílio de Nicéia (786/787), o sétimo concílio ecumênico e último enquanto Ocidente e Oriente cristão ainda estavam unidos. Frente aos abusos dos artistas e a contestação dos opositores, a Igreja colocou novamente a fabricação das imagens sobre a sua estrita vigilância. Mas além de reafirmar II Nicéia, o Concílio tridentino ofereceu três critérios de discernimento acerca das imagens: decência (contra o sensualismo renascentista), fidelidade dogmática e autêntica interpretação dos textos bíblicos, além de resgatar a dimensão didático-pedagógica e moral das imagens.

Uma novidade é o aspecto moral das imagens, pois a sua veneração através da contemplação deveria suscitar no fiel o apelo a um comportamento cristão conforme o modelo nelas representado. A veneração tem de levar à imitação das virtudes da pessoa representada na imagem, o que, por sua vez, transforma-se em um modo de viver o Evangelho a exemplo daquele (a) ali representado.

Como o principal argumento dos reformadores fosse o risco de idolatria, Trento reforçou a utilidade das imagens e reafirmou que o culto e a devoção às imagens de Nosso Senhor Jesus Cristo, da Bem-Aventurada Virgem Maria, dos Santos e Anjos deve dirigir-se aos seus protótipos e não às suas representações, sendo as imagens meios para o culto e não fins em si mesmas. O culto de veneração às imagens é, na verdade, expressão do culto oferecido àqueles que elas representam e não o culto à matéria, quer dizer, não é um culto à escultura, à pedra ou à madeira, enfim, à sua representação, mas um culto de veneração (*dulia*) à entidade a quem, de fato, ela representa e, por isso, não é causa de desvio do único e verdadeiro culto de louvor e adoração (*latria*) a Deus.

A incompreensão inicial dos primeiros cristãos, a Crise Iconoclasta do Oriente e os desdobramentos da Reforma Protestante, entre outros momentos históricos de menor relevância, permitiram o desenvolvimento de uma *Teologia da Imagem* que, como vimos, seu principal argumento e justificativa, diante de tantas controvérsias e oposições dentro e fora da Igreja, ancora-se no mistério da Encarnação do Verbo de Deus. Na Teologia da Imagem há um encontro entre Encarnação e Beleza. Enquanto a “encarnação” oferece o conteúdo, a beleza é que lhe confere a forma.

Contudo, pairam até hoje entre os cristãos certa incompreensão, dúvida e suspeita acerca do culto às imagens, principalmente advinda dos efeitos da divisão histórica da Igreja do Ocidente no século XVI, em que se radicalizaram as diferenças entre protestantes e católicos. Embora não justifique os atentados contra imagens católicas, o gesto violento do jovem que despedaçou a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida provavelmente tem como pano de fundo este preconceito dos crentes de outras denominações cristãs que, por vezes, infelizmente, se transforma em um ódio que leva a atitudes muito pouco evangélicas e civilizadas.

Dentro de uma breve perspectiva bíblica e em alguns momentos históricos contemplamos a rejeição e progressiva aceitação do fundamento dogmático do culto às imagens na discussão entre teólogos e pastores. E concluímos que a autêntica tradição eclesial não reprova nem condena o uso de imagens no culto cristão, embora, historicamente, não podemos negar, houvesse também entre os fiéis católicos pouca compreensão do seu sentido,

levando a certos desvios e exageros devocionais que por vezes podem até beirar à superstição e a um misticismo sem fundamentos.

Por tudo isso, convém resgatar o verdadeiro significado da imagem na vida cristã a fim de perceber que além de sua estética e beleza artística, ela possui uma dimensão didático-pedagógica da fé (instrução), uma dimensão litúrgica (culto) e uma dimensão moral (prática) que lhe confere um sentido genuíno ainda a ser descoberto e melhor aproveitado pelos fiéis, não restrito apenas a um uso subjetivo, devocional ou ornamental.

2.2. Fundamento teológico, sentido e uso das imagens

Desde os primeiros séculos, a Igreja buscou exprimir o Mistério da Fé não apenas com a proclamação do Evangelho, por meio do qual é suscitada a fé no interior dos corações (cf. Rom 10,17), mas também através de elementos visuais que despertam afetos e sentimentos, atitudes e comportamentos. Enquanto que o “ouvir” a Palavra metamorfoseia (*metanoia*, do grego, “conversão”) a mentalidade e, por isso, está ligado ao lado mais intelectual e racional, o “ver” consegue exprimir de maneira sensível o conteúdo da pregação e da fé, atingindo, assim, todos os sentidos humanos. A imagem parece ter, de certo modo, mais alcance que a palavra, embora a relação entre ambas seja fundamental a fim de não criar discursos desconectados da realidade e de não produzir “ídolos”, imagens falsas, “ocas”, vazias de significado e conteúdo.

A iconografia cristã transcreve pela imagem a mensagem evangélica que a Sagrada Escritura transmite pela palavra. Imagem e Palavra iluminam-se mutuamente: “Para proferir sucintamente nossa profissão de fé, conservamos todas as tradições da Igreja, escritas ou não-escritas, que nos têm sido transmitidas sem alteração. Uma delas é a representação pictórica das imagens, que concorda com a pregação da história evangélica, crendo que, de verdade e não na aparência, o Verbo de Deus se fez homem, o que é também útil e proveitoso, pois as coisas que se iluminam mutuamente têm sem dúvida um significado recíproco” (II Conc. de Nicéia, em 787) (CIC 1160).

Na fidelidade à Palavra proclamada e à doutrina ensinada e transmitida pelos Apóstolos e, sensível à nossa natureza humana que tanto aprecia os sentidos, de modo particular, a visão, a Igreja em todos os tempos não rejeitou esta expressão visível de nossa fé que, não é inferior à “fé não vista”, mas lhe é complementar e necessária. Tal rejeição comprometeria o entendimento do próprio mistério da Encarnação do Verbo que assumiu a natureza humana quando “se fez carne” (cf. Jo 1,14), ou seja, na perspectiva da imagem, quando assumiu uma forma humana e material e, portanto, visível e palpável, tal como diz 1Jo 1,1-3: “o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos e nossas mãos apalparam (...)

vo-lo anunciamos...”. Entre outras razões, mas especialmente a partir desta, queremos considerar a fabricação das imagens de culto e de veneração que representam a pessoa de Nosso Senhor Jesus Cristo, da Bem-Aventurada Virgem Maria, dos Anjos e Santos, tendo em conta, como já refletimos a respeito, que a proibição divina de fabricar imagens é mau compreendida e descontextualizada sem a luz do mistério de Cristo e da tradição eclesial.

2.2.1. Imagem: uma relação entre forma e conteúdo

O emprego da palavra “imagem” (em latim, *icona*, *imago*, *statuam*, *effigies*; em grego, *eidôlon*, *eikôn*; etc.), por conta de sua variada polissemia, de sua variação semântica, de seus diversos significados (cf. LOPES, 2010, p. 21) e riqueza semântica, pode provocar equivocidade (cf. BOESPFLUG, 2004, p. 869), conforme sua aplicação nas diversas ciências e campos do saber. Por isso, nossa abordagem acerca desta expressão será a partir do seu uso cristão, referindo-nos, sobretudo, ao menos inicialmente, às imagens enquanto objetos materiais de culto e devoção, como é o caso do objeto de estudo em questão, a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

Uma definição antiga do termo “imagem”, anterior à concepção cristã, atribuída a Platão, diz: “Chamo de imagens em primeiro lugar as sombras, depois os reflexos que vemos nas águas ou na superfície de corpos opacos, polidos e brilhantes e todas as representações do gênero” (PLATÃO *apud* JOLY, 1996, p. 14). Na discussão filosófica há também uma divergência platônica e aristotélica acerca da imagem enquanto recurso para enganar ou para educar, para desviar da verdade ou conduzir ao conhecimento (cf. *Ibid.*, p. 19). Mas “no campo da arte, a noção de imagem vincula-se essencialmente à representação visual” (*Ibid.*, p. 18), como algo que se assemelha a outra coisa, pois toda imagem é antecedida por um modelo ao qual se deseja imitar e representar o mais próximo possível do seu protótipo. Contudo, se ela apenas aparenta ser é porque ela não é a própria coisa em si. Sua função é, portanto, evocar, querer dizer outra coisa que não é ela mesma. Seja por falta ou por excesso de semelhança, a imagem pode se tornar “perigosa” (cf. *Ibid.*, pp. 37-40). Assim, uma questão a ser sempre discernida em torno da análise de uma imagem é até quanto a sua forma se assemelha ou se confunde com o protótipo que pretende representar. Para fins de esclarecimento, nossa abordagem acerca da imagem será sob o ângulo da significação, da produção de sentido, isto é, da interpretação de um determinado signo que provoca determinadas ideias (cf. *Ibid.*, pp. 28-29). Etimologicamente, vamos nos apoiar no significado conferido à palavra “imagem” a partir da concepção que tem o artista sacro Claudio Pastro.

IMAGO = IMAGEM: palavra latina que significa “sombra, espectro, fantasma, visão, retrato, cópia, imitação, parábola, lembrança, sinal. IN + AGER = no campo. AGGER, ERIS = terra, campo de terra. AGGERARE = amontoar terra. IMAGEM = monte de terra ou terra arada, marcada. Na sua origem etimológica, imagem dá idéia de **terra que traz algum conteúdo**” (PASTRO, 2016, p. 45).

No significado da palavra “imagem”, Pastro apresenta que na origem do conceito já está implícita a relação necessária e complementar entre forma e conteúdo que exprime o que é uma verdadeira imagem. Essa relação entre forma e conteúdo é que dá origem a uma imagem. A mesma relação pode-se dizer entre palavra e visão, escutar e ver, ou seja, a imagem antes de ganhar forma, é uma ideia cujo conteúdo está no pensamento do autor que, por sua vez, se inspira a partir de um determinado conteúdo ou conceito abstrato. Por isso, “imagem é a forma adquirida por um conteúdo, por um espírito que lhe dá vida e comunica” (PASTRO, 2016, p. 46).

Para além de um objeto de culto e devoção, a imagem carrega consigo uma alta carga de significado, pois ela ensina (“ensinar” – *in + signal* = levar para dentro de um sinal; desvendar um sinal, uma imagem). Aquele que ensina revela o conteúdo que está contido simbolicamente na forma (cf. PASTRO, 1993, p. 32). O aprendizado através de imagens tem se revelado cada vez mais eficaz, além de dinâmico e atrativo. Também no universo religioso a imagem é uma “escola de aprendizado”. Toda verdadeira imagem cristã, que é a combinação harmoniosa entre forma e conteúdo, transmite uma mensagem que contém um ensinamento evangélico, catequético e mistérico.

Assim a “imagem” cumpre com seu segundo aspecto fundamental que consiste em ser, além de uma imagem de culto e devoção, um instrumento de evangelização, especialmente no Ocidente onde, desde os “últimos séculos do primeiro milênio tinha, com efeito, uma percepção da imagem já marcada pelo ponto de vista estritamente didático” sendo “para os que não lêem, o que a Bíblia é para os que sabem ler” (BOESPFLUG, 2004, p. 871), a *Bíblia pauperum*. “Ele é [o ícone], especialmente ‘para os ignorantes, o que o livro é para os letrados’” (DAMASCENO *apud* SPANNUET, 2013, p. 361). O principal objetivo desta pesquisa é compreender “como a imagem comunica e transmite mensagens” (JOLY, 1996, p. 9) sendo, deste modo, uma ferramenta de comunicação (*Ibid.*, p. 10) e, por isso, também uma forma de linguagem, “Uma vez que um ícone ou imagem não é apenas um retrato, uma lembrança, mas uma mensagem densa de significado e traduzida simbolicamente” (CAVACA, 2016, p. 22).

2.2.2. Imagem e símbolo: mediação da experiência com o Mistério

De uma forma ou de outra, seja uma imagem de culto ou uma imagem de devoção, “uma imagem fala mais do que mil palavras”, pois consegue expressar simbolicamente, plasticamente e esteticamente aquilo que a palavra, o conceito ou a ideia tem dificuldade de exprimir e explicar abstratamente. Por isso ela possui em si mesma uma linguagem que pode ser considerada universal. A imagem é uma linguagem única e universal capaz de formar a identidade de uma comunidade (cf. PASTRO, 2016, p. 38) e servir como “linguagem de transmissão da fé, da catequese e como espaço teofânico” (TOMMASO, 2015, p. 125). Por exemplo, posso visitar determinado país do qual desconheço a língua oral, mas se conheço a linguagem dos símbolos, tais como placas, ícones, etc., sou capaz de movimentar-me e localizar-me. Quer lugar mais estranho e impenetrável ao homem que o mistério acerca de si e do transcendente?! Assim, a imagem sacra serve para induzir e conduzir ao Mistério e, por isso, seu uso não é apenas litúrgico-ritual e devocional, mas pedagógico, catequético e mistagógico já que tem o potencial de exprimir simbolicamente o que as palavras não dão conta de expressar, de conduzir o homem ao coração do Mistério que “tende a se comunicar” (CROATTO, 2010, p. 81), embora o divino seja indizível (cf. *Ibid.*, p. 82). Contudo, ainda que o fim da experiência religiosa seja inobjetivável e o transcendente, por definição, seja inalcançável, o símbolo, bem como também o mito e o rito, recria esta experiência através de uma comunicação que possui valor sacramental. Por isso, podemos dizer que “A experiência do Mistério [...] é essencialmente afetiva e, portanto, participativa” (*Ibid.*, p. 82).

2.2.2.1. Uma palavra sobre o “Mistério”⁷

“A palavra *Mistério* [...] corresponde ao aramaico *râz*, que significa ‘coisa secreta’ [...] O termo *Mistério* deriva do verbo *myo* – fechar os lábios, estar fechado [...] A mesma palavra também pode vir do grego *musterion*, derivada de *muien*, e é empregada para se falar do que é separado, escondido” (TOMMASO, 2015, pp. 122-123)⁸.

O Dicionário Teológico *O Deus cristão* apresenta o “Mistério” a partir da perspectiva da teologia tradicional e da fenomenologia da religião que o definem, respectivamente, como revelação e irrupção, uma verdade sobrenatural que possui uma realidade peculiar incognoscível, oculta e superior à realidade humana. É a “realidade por excelência”,

⁷ Antes de prosseguir faz-se necessário definir o que no nosso entender significa, bem como o que pretendemos dizer ao longo deste trabalho, quando nos referimos ao termo e conceito “Mistério”.

⁸ Na perspectiva que vamos adotar, o termo “mistério” possui dois sentidos: 1º. *mistério* com “m”: algo misterioso, secreto (sentido banal); 2º. *Mistério* com “M”: ação divina (sentido teológico) que, procedendo da eternidade e cujo fim destina-se ao próprio Eterno, se realiza no tempo, na história e no mundo (cf. TOMMASO, 2017, p. 168). Ao longo de nossa abordagem, permaneceremos com o segundo sentido.

completamente diferente e superior ao homem e ao mundo, mas que, apesar disso, atinge o homem no mais profundo do seu ser, ainda que o seu conhecimento esteja para além do que ele pode captar, intuir ou descobrir (cf. SAHAGÚN LUCAS, 1998, p. 569). Corroborando e aprofundando a mesma definição, de modo semelhante, Rino Fisichella considera que na Teologia o termo “Mistério” possui dois significados: 1º. Uma verdade inacessível que a compreensão humana não conseguir exaurir; 2º. Determinados atos de culto por meios dos quais a liturgia evoca ritualmente uma presença sobrenatural (cf. FISICHELLA, 1993, pp. 661-662).

Esta “realidade superior” e “verdade inacessível” não permanece oculta na sua incompreensibilidade nem distante na sua superioridade, mas antes tende a se revelar através da sua irrupção na história. O homem, destinatário desta revelação, se sente, por sua vez, irresistivelmente fascinado e atraído por ela e sua manifestação pode provocar tanto adesão quanto rejeição de sua parte. Aquele que adere ao Mistério torna-se participante da sua plenitude. Nesta perspectiva, consideramos o Mistério como uma realidade dinâmica que toma a iniciativa de se manifestar ao homem que, por sua vez, responde a este convite através de um ato de confiança e entrega ou de negação e rejeição.

O homem diante do Mistério sente-se atraído e impelido a se aproximar, embora não possa apreendê-lo e compreendê-lo por completo e, apesar de insignificante diante dele, ele o aceita e se entrega tornando-se participante de sua plenitude a tal ponto que o Mistério configura-se no centro de sua vida, na razão de sua existência, ou melhor, na origem e fim de sua existência (cf. SAHAGÚN LUCAS, 1998, pp. 569-70).

Diante da incognoscibilidade e invisibilidade do Mistério, a Religião tem um papel fundamental: “Toda religião autêntica pode ser considerada como personificação do mistério” (SAHAGÚN LUCAS, 1998, p. 570). No nosso entender, “religião” não diz respeito obrigatoriamente ao conjunto de crenças, doutrinas, ritos, entre outros elementos tão diversos e até incongruentes entre si (quando uma comparada à outra), mas representa uma tentativa de resposta humana diante da manifestação e do chamado divino.

O mistério divino, de acordo com o sentido bíblico, para além de coisa arcana, secreta, sacra, inacessível (cf. Eclo 22,22; 27,16-17.21; 2Mac 13,21; Dn 2,18; Ap 1,20; 17,7) (cf. FISICHELLA, 1993, p. 662) é um processo pedagógico de auto-revelação de Deus na história que parte desde a sua incompreensibilidade à manifestação plena e definitiva em Jesus Cristo (cf. Hb 1,1-2; DV 4).

Através do Filho de Deus feito homem, a Revelação significa conhecimento pleno e definitivo, embora inesgotável e inapreensível (enquanto não totalmente absorvível) do

mistério de Deus que “fala aos homens como a amigos (cf. Ex 33,11; Jo 15,14-15) e conversa com eles (cf. Br 3,38) para os convidar e admitir a participarem da sua comunhão” (DV 2). A pessoa de Jesus Cristo é fundamental para a compreensão do mistério divino.

Os mistérios do judaísmo bíblico são antes de tudo fatos históricos, através dos quais Deus já realiza os prodígios de seu amor e de sua benevolência para com Israel, seu povo. O cristianismo, denominando Jesus Cristo de *mysterion* de Deus, faz recair sobre a realização e a forma terrestre de sua vida a concretização perfeita do plano salvífico de Deus (SCHLESINGER; PORTO, 1995, p. 1781).

Para Santo Agostinho, o mistério de Deus nada mais é do que Cristo (cf. SAHAGÚN LUCAS, 1998, p. 570). Na linguagem e literatura paulina, “Mistério” é uma referência explícita a Cristo (cf. Cl 1,27). Esclarecendo a tese do Apóstolo Paulo, segundo Odo Casel, Cristo é o *Mistério personificado*, pois Nele Deus se revela e na sua carne está escondida a divindade: “esse mistério foi revelado no tempo em que Deus assumiu uma natureza humana e, assim, manifestou-se entre os homens” (TOMMASO, 2017, p. 169).

A expressão *mysterium* na teologia paulina:

não significa tão somente um ensinamento escondido e misterioso das coisas divinas [...]. Na linguagem paulina, *mysterium* significa, acima de tudo, uma *ação divina*, o cumprimento de um desejo eterno de Deus *por uma ação* que procede da eternidade de Deus, a qual se realiza no tempo e no mundo e tem seu fim último no próprio Eterno. Este *mysterium* pode ser enunciado na única palavra *Christus*, designando ao mesmo tempo a pessoa do Salvador e seu Corpo místico, que é a Igreja (CASEL, 2009, p. 22).

A Revelação divina pode ser contemplada em três momentos subsequentes e inter-relacionados: 1º. Vida íntima de Deus (vida trinitária); 2º. Manifestação em Cristo; 3º. Prolongamento do mistério de Cristo na Igreja⁹.

O Mistério enquanto revelação da parte de Deus aos homens não é simplesmente um esclarecimento intelectual ou cognitivo, mas uma auto-comunicação de amor que gera um encontro e um diálogo de mútua aceitação e relação. Mas há que se ter presente que o Mistério revelado continua a ser mistério! Embora manifestado, permanecerá sempre um mistério acessado mediante a fé. “Um Deus que não se oculta é um Deus que tampouco se revela, porque o Deus verdadeiramente revelado é o Deus que manifesta ocultando-se” (SAHAGÚN LUCAS, 1998, p. 571). Isso é compreensível, embora não de todo absorvível, através da divindade revelada e paradoxalmente ocultada na humanidade de Jesus de Nazaré.

⁹ Outras realidades também podem ser chamadas de “mistérios”, mas desde que estejam relacionadas diretamente com o Mistério, como é o caso do “mistério da Igreja”, prolongamento da Encarnação de Cristo, uma realidade antiga preconizada pelos Padres da Igreja e recuperada pela eclesiologia conciliar.

Esse Cristo, esse Mistério, que vem dar unidade ao gênero humano, é a imagem, o verdadeiro e único ícone do Pai. Em sua qualidade de imagem, esse Filho é o autor e o modelo da criação e da recriação (da salvação). Sendo ele a imagem perfeita do Pai, o Filho também é, por essa razão, o exemplar, o modelo segundo o qual o Pai concebe as criaturas, ao criá-las e recriá-las (PASTRO; TAVARES, 2001, p. 41).

A imagem sacra, por sua vez, pretende expressar “o *Mistério* de um aspecto da Revelação divina e da comunicação do homem com Deus”, pois “o homem contemplando a face de Cristo, poderá compreender a si mesmo e compreender seu próprio mistério” (TOMMASO, 2015, p. 126). A “Arte Sacra é, portanto, aquela que serve ao *Mistério*” (*Ibid.*, p. 136). Segundo Pastro, o objetivo da Arte Sacra “consiste precisamente em revelar a imagem da natureza divina impressa no criado, mas oculta nele, realizando objetos visíveis que sejam símbolos do Deus invisível” (PASTRO, 2010, p. 122). Por essa razão, uma característica fundamental da arte sacra é ser *simbólica* (= ser unitiva), símbolo / palavra feita imagem e linguagem na relação recíproca do divino com o humano (cf. TOMMASO, 2015, pp. 130-131). Deste modo, a imagem, assim também como a linguagem, ainda que condicionada pelos limites do conhecimento humano, torna-se uma possibilidade, uma expectativa e um pressentimento desta Presença inscrita, desejada e buscada no coração do homem (cf. CIC 27).

A finalidade da imagem é representar o Mistério, tornando-se uma forma de “presentificação”, ou seja, é como uma “presença” a ser captada por meio da imagem e da aproximação do fiel que através dela também pode entrar em comunhão com o transcendente, já que ela recorda e permite o contato da pessoa com o protótipo, aquilo que a imagem / ícone procura representar, superando a dicotomia sagrado-profano que não são duas realidades completamente distintas ou opostas, mas dois níveis da única e mesma realidade, duas modalidades da experiência.

2.2.2.2. *Mistério, imagem e símbolo*

O Mistério “tende a se comunicar” (CROATTO, 2010, p. 81) e a imagem, por sua vez, tende a comunicar o Mistério. Entretanto, qualquer imagem não é capaz disso. Diferente de qualquer outra imagem profana¹⁰, a imagem sacra¹¹ não se limita a dar vazão ao espírito ou

¹⁰ A expressão “profana” não seja entendida aqui necessariamente como “impura” e/ou “imoral”, mas como algo não relacionado ao aspecto cúltico e devocional, ou seja, distinto, embora não distante, do Mistério.

¹¹ A imagem sacra pode ser distinguida em *imagem de culto* (A) e *imagem religiosa* (B). (A). A **imagem de culto** procede do ser objetivo de Deus e inspira-se, sobretudo, na economia da salvação, na Palavra de Deus e no mistério de Cristo e da Igreja. Por isso, podemos dizer que ela origina-se da transcendência e para o transcendente é que se destina. E para o homem comunica este mistério: fazer Deus presente mediante a arte que,

genialidade do seu autor, mas a comunicar o Mistério, a representar e indicar o Sagrado que, na sua forma real, é invisível e imperceptível aos olhos humanos. Por isso, a imagem sacra serve como um sinal que deseja indicar o Mistério, algo que está além de si mesma e, por essa razão, não se deve jamais confundir ou reduzir a representação com o protótipo, pois a imagem sacra é uma tentativa humana e, por isso, limitada, de sinalizar o divino, graças ao Verbo que se fez carne (cf. Jo 1,14). É como que a fotografia de uma pessoa querida. Quando a contemplo recordo da pessoa que o papel impresso representa. Posso até beijar o retratos, mas sei que não estou beijando propriamente aquela pessoa, mas à figura que a ela me remete, que orienta o meu pensamento e afeto. A mesma relação possuem os fiéis com as imagens sacras. Venerar uma imagem de Nosso Senhor ou de Nossa Senhora, por exemplo, significa trazer à memória e ao coração a pessoa de Jesus Cristo ou da Virgem Maria e, a partir da imagem, perante a imagem, posso rezar, dialogar, elevar o pensamento a Deus, o que não significa um caminho obrigatório, mas um meio eficaz que atrai, concentra e conduz ao centro do Mistério que procura indicar.

Outra característica importante acerca da imagem é sua *natureza simbólica*. Assim como a imagem, também o símbolo é o transmissor de uma mensagem. “Na arte e na religião o conjunto de símbolos expressos em obras, imagens, totens, transmite mensagens impressas pelo artista que compõe a obra, autor que figura uma imagem” (DIAS, 2018, p. 140). Através da linguagem simbólica é possível extrair de uma determinada imagem aquilo que, em um primeiro momento, ela não expressa explicitamente. Ainda que a imagem seja tão somente

como meio, exprime-se através do litúrgico e do simbólico. Deste modo, a imagem de culto, cujo sentido é exprimir a presença de Deus, está mais relacionada com o dogma, com os sacramentos e com a realidade objetiva da Igreja. Como pretende expressar em sinais visíveis a interioridade divina, embora esta realidade seja impossível de exprimir na sua totalidade, mas procura-se tateá-la por meio de sinais e de símbolos humanos, a imagem de culto é sagrada porque faz “perceptível” o Inacessível e “sensível” o Inatingível ao mesmo tempo que é querigmática, pois anuncia através de suas formas o conteúdo fundamental da salvação, o anúncio do Mistério Pascal de Cristo. O objetivo da imagem de culto é revelar a imagem da natureza divina presente e oculta na própria criação, dando visibilidade ao Invisível. Um exemplo típico de imagem de culto procede da iconografia oriental que, nas suas linhas e formas rígidas e sem perspectiva (plano de fundo), não pretende ser uma obra tão apreciável à sensibilidade artística, mas repleta do conteúdo da fé que comunica o divino e, por isso, faz aquele que contempla orar e celebrar, por meio do sinal, o mistério nele contido e, não tanto perguntar-se, por exemplo, pelo autor daquela obra, quem a fez e por que a fez, etc. (B). A **imagem religiosa**, por sua vez, não nasce da interioridade divina, mas parte do interior da comunidade, da experiência de fé do homem, logo surge de experiências individuais, da imanência e da interioridade humana, embora seu conteúdo se refira a Deus e exprima o desejo de, algum modo, “representá-Lo”. Assim, esta imagem que nasce no domínio do humano, está carregada de elementos históricos e psicológicos e diz respeito mais a uma realidade subjetiva do artista, de determinado grupo ou época, tendo um alcance mais regional que universal. A referência ao autor é importante para descobrir que conteúdo busca exprimir. Por isso, a imagem religiosa é mais fruto da imaginação e da habilidade do artista que da obediência ao Mistério. Esta tendência na história da Arte Cristã se fez mais presente e preponderante, sobretudo, no Ocidente a partir da Idade Moderna, influenciada pelo antropocentrismo e pelo subjetivismo. A interioridade do homem se prolonga e se revela na imagem de Jesus Cristo, da Virgem Maria e dos Santos, principalmente as esculturas de barro, mármore ou de outro material, que se diferenciam significativamente dos ícones orientais (cf. PASTRO, 2010, pp. 112-123).

uma representação concreta e nunca a própria realidade, ela tende a reproduzi-la (cf. GIRARD, 1997, p. 44). Para Mircea Eliade, “as Imagens têm o poder e a missão de mostrar tudo o que permanece refratário ao conceito” (ELIADE, 1991, p. 16), sendo capaz de captar e exprimir a realidade profunda das coisas (cf. *Ibid.*, p. 12). Desta forma, o símbolo *transsignifica*, pois determinado objeto que possui um sentido primeiro, ou seja, a coisa em si mesma, desencadeia uma vivência que gera uma expressão simbólica, isto é, o segundo sentido, o “transsignificado”, aquilo que está para além do seu sentido primeiro, algo que “remete” a outro nível de realidade” (CROATTO, 2010, p. 92). Há, portanto, um *sentido primeiro* (= o que é visto) e um *sentido latente* (= o que é percebido; o que está por “trás”). Em outras palavras, o símbolo é capaz de revelar outra dimensão da realidade, o transcendente que é percebido como Mistério, porém, não objetivável ou definível em palavras sem a mediação da nossa experiência (cf. *Ibid.*, p. 87). Mas deve ficar claro que o Mistério manifestado através de imagens, símbolos e/ou palavras, é percebido fragmentariamente, nunca na sua totalidade. Do contrário, o símbolo deixa de ser símbolo. E mais, não é qualquer objeto que pode converter-se em símbolo para manifestar o Mistério, mas o critério primeiro é que este elemento esteja impregnado da “vivência do Sagrado” (cf. *Ibid.*, p. 88).

Se o termo “imagem” na sua origem etimológica significa “terra que traz algum conteúdo” (cf. PASTRO, 2016, p. 45), a linguagem simbólica de uma imagem pode traduzir qual mensagem aquele “amontoado de terra” (= *in* + *ager* = “imagem”) pretende transmitir, o que, na verdade, embora possamos compreender a partir de si, dirá algo que está para além de si mesma. Segundo Carl Gustav Jung, uma imagem é simbólica quando implica em alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Logo, ela possuiu um aspecto que pode ser chamado de “inconsciente”, aquilo que nunca é precisamente definido ou totalmente explicado (cf. JUNG, 1964, p. 20). Para o célebre psicanalista, o homem tem uma faculdade de “simbolização” (cf. *Ibid.*, p. 26). Propenso a criar símbolos continuamente (cf. CROATTO, 2010, p. 84), o homem “transforma inconscientemente objetos ou formas em símbolos (conferindo-lhes assim enorme importância psicológica) e lhes dá expressão, tanto na religião quanto nas artes visuais” (JAFFÉ, 1964, p. 232).

Na vida humana, sinais e símbolos ocupam um lugar importante. Sendo o homem um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual, exprime e percebe as realidades espirituais por meio de sinais e símbolos materiais. Como ser social, o homem precisa de sinais e símbolos para comunicar-se com os outros, pela linguagem, por gestos, por ações. Vale o mesmo para sua relação com Deus (CIC 1146).

“É peculiar ao homem procurar o sentido e o significado da realidade que está para além da palavra pronunciada” (FISICHELLA, 1994, p. 879). Deste modo, o ser é simbólico por si mesmo enquanto necessariamente se “exprime para encontrar a sua essência” (RAHNER *apud* FISICHELLA, 1994, p. 883). Mas como não é capaz de perceber plenamente a realidade ou compreendê-la por completo, o homem exprime através de símbolos aquelas ideias que estão fora do alcance da sua razão humana e dos seus limitados sentidos. Na sua obra *Imagens e Símbolos*, Mircea Eliade afirma que “As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique”, pois “elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1991, pp. 8-9), tendo presente que o pensamento simbólico é consubstancial ao ser humano, precedendo, até mesmo, a linguagem e a razão discursiva. Como revelam determinados aspectos da realidade, principalmente aqueles mais profundos, que pertencem à substância da vida espiritual, imagens e símbolos também são um instrumento de conhecimento, logo, possuem valor cognitivo (cf. *Ibid.*, p. 8). Por isso é tão comum que as religiões empreguem uma linguagem simbólica e expressem conceitos abstratos sobre o transcendente através de símbolos e imagens. No campo da experiência religiosa, em geral, o símbolo aparece como *linguagem fontal*, isto é, como “chave da linguagem inteira da experiência religiosa [...] é, na ordem da expressão, a linguagem originária e fundante da experiência religiosa” (CROATTO, 2010, p. 81).

O “símbolo” é objeto de diversas disciplinas e ciências, logo possui significações diversas¹². Enquanto na Estética o símbolo é “aquilo que permite exprimir artisticamente a realidade transcendente” (FISICHELLA, 1994, p. 883), na Teologia ele é a *viae eminentiae* para a comunicação da Revelação. “A teologia inteira não poderia ser entendida se essencialmente não fosse também uma teologia do símbolo” (*Ibid.*, p. 883)¹³.

O termo “Símbolo”, do grego *sym-ballo*, significa etimologicamente “lançar com”, “por junto com”, “juntar” (cf. GIRARD, 1997, p. 26). “Por sua etimologia [...] o símbolo refere-se à união de ‘duas coisas’ [...] separadas, mas que se complementam. Em outras palavras, uma parte remete à outra. Podemos dizer que no símbolo estão presentes dois elementos que de alguma forma se relacionam” (CROATTO, 2010, pp. 84-85). O símbolo é capaz de juntar duas “dualidades” (concreto e abstrato) e transformá-las em uma “unidade” (única realidade), ou seja, ajustar duas coisas que são aparentemente opostas e até

¹² Neste estudo caberá somente a perspectiva estética e teológica do símbolo.

¹³ Na Teologia Fundamental, especificamente, o uso teológico do símbolo tem um valor hermenêutico.

desconhecidas¹⁴ que, embora preservem sua individualidade, quando unidas comunicam uma mesma realidade. A unidade é a linguagem do símbolo, enquanto o seu contrário (*dia-bolôs*), significa, justamente separação e/ou divisão.

O “concreto” que trata do “simples apreensível” corresponde ao “simbolizante” enquanto que o “abstrato” diz respeito ao “complexo inapreensível”, ao “simbolizado”. O simbolizante e o simbolizado juntos e ajustados formam uma totalidade. Eles não são duas realidades, mas diferentes níveis de realidade que quando postos juntos, unidos e conciliados, embora sejam opostos, comunicam uma realidade total. Para exemplificar: duas mãos unidas (caráter concreto evidente) simbolizam a prática da oração (caráter concreto menos evidente); duas asas (concreto) podem evocar o conceito de liberdade (abstrato); uma pomba branca simboliza a paz. No tocante aos símbolos religiosos, estes “evocam realidades complexas que escapam ao domínio dos sentidos” (GIRARD, 1997, p. 26).

O símbolo é sugestivo, invocativo, evocativo, provocativo, enigmático, polissêmico e, portanto, “aberto”, pois seu significado é captado hermeneuticamente. O símbolo dá o que pensar e “‘diz sempre mais do que diz’. É a linguagem do profundo, da intuição, do enigma [...] dos sonhos, da poesia, do amor...” (CROATTO, 2010, p. 118).

No estudo dos símbolos a tarefa mais árdua continua a ser sua interpretação, pois “o símbolo exige o ato posterior de interpretação” (CROATTO, 2010, p. 109): o que quer “dizer” tal símbolo? Qual a validade da sua hermenêutica? (cf. ELIADE, 1991, p. 20). E, além disso, qual é a atualidade de um símbolo? Segundo Jung, “nenhum símbolo é simples [...] Pois o símbolo oculta sempre uma realidade complexa tão fora de toda expressão verbal que não é possível expressá-la no ato” (*apud* CROATTO, 2010, p. 101).

Tendo presente que nenhum autor é capaz de esgotar o sentido da sua obra, “não temos nem mesmo o direito de nos limitar ao que os autores pensavam de suas próprias criações para interpretar o simbolismo que elas implicam” (ELIADE, 1991, p. 21), embora seja sempre um ponto de partida necessário o que o autor quis exprimir com a sua obra. Uma hermenêutica bem fundamentada no contexto original da obra a ser analisada, permite sempre releituras atualizadas e significativas para o nosso contexto.

A antiguidade e atualidade e a força das imagens e dos símbolos é algo que ainda atrai o homem moderno que vive cercado por uma “civilização da imagem”, onde milhares de imagens são veiculadas pelos meios de comunicação e, muitas vezes, parecem mais uma matéria disforme e caótica do que um “amontado de terra” que transmite algum conteúdo

¹⁴ O símbolo é “intuição do desconhecido” (CROATTO, 2010, p. 92).

ordenado. Uma autêntica imagem é como um microcosmo organizado frente a uma realidade caótica e, como tal, também tem um caráter orientativo, o que Pastro denominou como “mapa da vida” (cf. PASTRO, 2016, p. 39).

E mesmo após todo progresso do pensamento filosófico, técnico e científico, vivemos em uma época de redescoberta e revalorização do símbolo na contramão de

um pensamento solar, que pretende ser totalmente transparente a si mesmo e reduzir a essa transparência toda a realidade, redescobre-se o valor daquilo que é evocativo, que junta o que é infinitamente distante (“símbolo” de *syn-bállo*), sem anular as diferenças. No símbolo percebe-se mais significado do que pode ser articulado e compreendido, suscitam-se novos impulsos de pensamento e de vida, o homem sente-se alcançado por uma alteridade que provoca, nutre e descobre horizontes imprevistos, e se abre para uma síntese que a análise não esgota. Um pensamento sem sombras ou restos não é mais rico, mas mais pobre do que um pensamento evocativo e simbólico: o ideal não absorve o real, ao contrário, deve reconhecer sua excedência, a fim de abrir-se a ela e autotranscender-se para espaços mais vastos (FORTE, 1991, p. 15).

Na linguagem teológica, o “horizonte vazio” e os “espaços mais vastos” se referem ao Mistério divino e ao próprio mistério do homem que, perante uma imagem sacra e, conseqüentemente, diante de sua expressão simbólica, está diante de três níveis de realidade:

1º. A presença e ausência do Invisível: “A palavra leva a diferentes interpretações, a imagem nos coloca diante de uma presença” (GREGÓRIO DE NISSA (séc. IV) *apud* PASTRO; TAVARES, 2011, p. 39). O homem que se coloca na presença misteriosa de Deus através daquela imagem que a representa ou a ela remeta, pode contemplar a Deus na beleza, grandeza e humildade do Verbo que fez carne (cf. Jo 1,14), do Deus que se rebaixou (cf. Fl 2,6-8), da “palavra que se fez imagem”, do sinal que indica o Mistério. Este é um meio pelo qual o homem pode se sentir mais próximo do Sagrado, através de uma imagem que vê do que apenas da palavra que escuta, embora a compreensão intelectual e racional nem sempre seja anterior à visão e contemplação. A imagem é a “indicativa de uma outra realidade além do imediato que se vê e sente”, pois “numa obra de arte (imagem) posso abraçar a amplitude de uma realidade que só muito mais tarde será conquistada” (PASTRO, 2016, p. 38), ou seja, enquanto na terra contempla os sinais de Deus, os vestígios do divino na existência humana, o homem abraça simbolicamente a realidade divina que almeja contemplar sem véus, mas face a face, não mais diante do ícone ou da imagem que venera ou no interior de um templo, mas do próprio Deus que deseja ser adorado em espírito e em verdade (cf. Jo 4,23). Por isso, enquanto comunicadora do Invisível, a imagem é um indicativo de uma realidade sobrenatural que está para além do que se ouve, se vê e se sente de imediato. Deste modo, a

imagem/símbolo é paradoxalmente sinal de uma “presença” e de uma “ausência” (cf. CROATTO, 2010, p. 117).

A imagem [sacra] religiosa é, essencialmente, simbólica e opera em uma dupla função na expressão de seus elementos: “a imagem (...) atua no duplo registro (‘dupla realidade’) de uma presença e de uma ausência” (AUMONT *apud* LOPES, 2003, p. 1). Portanto, as imagens apresentam-se como expressão simbólica que atua na transmissão de uma mensagem, enquanto presença expressa nos elementos de sua representação, e uma ausência que se reconhece no significado que sua forma evoca, e nesse sentido se torna possível lugar de manifestação do Mistério Infinito que ela figura na forma finita da imagem (DIAS, 2018, p. 139).

2º. *O significado da existência, o “mapa da vida”*: a imagem contemplada (de culto ou de devoção) causa uma impressão no interior do homem a respeito de quem é Deus e de quem ele mesmo é. Contudo, “O homem de hoje não sabe ler os sinais, os símbolos, as imagens” (PASTRO, 1993, p. 23) e, conseqüentemente, encontrará dificuldade de conhecer a si mesmo, sendo também ele uma imagem (cf. *Ibid.*, p. 30). Deste modo, a imagem desafia para um diálogo com Aquele que a imagem representa e com o homem mesmo que a contempla. É o encontro entre duas interioridades que, sem a necessidade de trocar palavras, se comunicam pelo “olhar”. Esta é, portanto, uma leitura do mistério de Deus e do homem, pois não foi apenas pelo anúncio dos profetas, mas, sobretudo, de modo pleno e definitivo que, pela Encarnação do Verbo, o Pai deu-se a conhecer a nós. Através de sua forma, a imagem é um *sacramentum* da auto-comunicação e revelação de Deus porque representa Jesus Cristo que revelou de maneira plena e definitiva o Pai (cf. DV 4) e representa aqueles (Maria, os santos...) que estão voltados para Autor da Vida que dá sentido à nossa existência, princípio e fim da criação (cf. Cl 1,15-17), e que já participam da glória da vida divina, contemplando a Deus face a face. O Papa Bento XVI na encíclica *Deus caritas est* (cf. DCE, 1) fala que o encontro com a pessoa de Jesus Cristo dá uma orientação e um rumo decisivo à vida. Este “encontro” na vida do fiel pode acontecer tanto através da Palavra, da oração, dos sacramentos, na vida da Igreja, nos pobres e marginalizados, bem como através da religiosidade popular (cf. DAp. 246-265) que tanto aprecia e venera as imagens religiosas porque tocam até o mais profundo das fibras da sensibilidade humana, pois, apesar de sentir-se tão diferente Daquele que contempla, a pessoa se sente próxima e se identifica com Ele. Não pretendemos aqui maximalizar a imagem como recurso necessário e indispensável para o encontro com Deus, mas apenas como uma forma e um meio sensível para tal, embora não possua a primazia da Palavra e dos Sacramentos, mas “satisfaz” a necessidade que o homem tem de ver, de tocar..., ou seja, da interação e integração dos seus sentidos.

3º. *A memória de um povo*: a fé não é apenas uma experiência pessoal, mas comunitária, eclesial. Também a imagem sacra e religiosa pertence à experiência da comunidade de fé e de culto. A imagem não é apenas memória do protótipo que ela representa e não está ligada somente ao subjetivo do fiel, mas comunica a realidade de determinada comunidade, povo, cultura ou nação, bem como da sua própria história, sendo capaz de formar a sua identidade comum e de unificar as diferenças. Através da arte o homem faz memória e afugenta o esquecimento.

Segundo os textos da nossa fé, a primeira comunicação divina da qual temos acesso foi o desejo de Deus em tornar o ser humano participante da sua própria vida quando disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26a). O mistério divino, que é indizível e indefinível (cf. CROATTO, 2010, p. 82), pode se comunicar também através da imagem que, se transforma na linguagem e no espaço onde ele se revela e se comunica com o homem que busca assimilar uma mensagem que dê sentido à sua existência, que corresponda aos seus anseios. “O simbolismo implica em uma função social de comunicação” (*Ibid.*, p. 84). Deste modo, “O sinal [leia-se também “símbolo”] é criado para a comunicação. Pois ele se situa entre uma fonte que o emite e um destinatário que o recebe. O sinal¹⁵, portanto, é meio de comunicação que encontra seu espaço significativo em um contexto que favorece sua compreensão exata” (FISICHELLA, 1994, p. 880).

Por sua vez o símbolo, é aquele que une como um “mediador” dois níveis de realidades “opostas”. Segundo Lucio Pinkus, são duas as principais propriedades do símbolo. “A primeira é a capacidade de mediação” (PINKUS, 1991, p. 32). Em uma realidade complexa formada de elementos opostos ou contrapostos, o símbolo representa uma possibilidade de síntese, de compreensão, de conciliação entre os opostos. O seu componente de mediação é uma “união arbitrária de um significado e significante” (FISICHELLA, 1994, p. 880). O Mistério nunca é acessado diretamente, mas

é percebido no nível da mediação [comunica-se por meio das coisas]; o sagrado, enquanto realidade transcendente, mostra-se (hierofania) e, ao mostrar-se, limita-se. Mas, dessa maneira, ao revestir um objeto ou uma pessoa de sacralidade, torna possível ao ser humano comunicar-se com o transcendente (CROATTO, 2010, p. 83).

Como o transcendente é indizível e inobjetivável, para ser percebido e compreendido, ainda que fragmentariamente, é necessária uma mediação. Para Croatto, “o símbolo dá em *transparência* [...] como uma lente que permite ver o que sem ela não se vê” (2010, p. 90).

¹⁵ Apesar das diferenças de entre “sinal” e “símbolo”, este qualificativo cabe tanto a um quanto ao outro.

A outra propriedade do símbolo é a capacidade de *transformação* no sentido de mobilizar reações no indivíduo, pois “cada um, colocado diante da concretude do sinal, é chamado a procurar seu significado profundo e a decidir-se por ele” (FISICHELLA, 1994, p. 880). A transformação provocada por mediação do sinal (ou símbolo) é capaz, através da experiência do sujeito e de sua adesão, suscitar, uma decisão. O símbolo é capaz de provocar uma reflexão que impulsiona à uma decisão que pode orientar-se seja por aceitação ou recusa, já que diante dele não é possível admitir neutralidade (cf. *Ibid.*, p. 880).

Contudo, quando se aproxima, mas não provoca esta mobilização, o símbolo fica degradado e reduzido apenas a um sinal, ou seja, a “uma realidade conhecida que não mais possui condições de mobilizar reações psíquicas profundas” (PINKUS, 1991, p. 33), diminuindo a sua eficácia, pois lhe embota a capacidade de fornecer significados para o indivíduo que o contempla, voltando a ser inconsciente, mas permanecendo como potência até o momento em que o sujeito, pessoal ou coletivo, conseguirá traduzi-lo, novamente, em expressões vitais repletas de sentido para si (cf. *Ibid.*, p. 34). Isso não significa que o símbolo perca o seu sentido conforme as inconstâncias, condicionamentos e limites do ser, mas é para o sujeito que não sente mais nenhuma reação, até que a experiência com o símbolo passe a ter sentido novamente para ele.

Na relação com o Mistério, segundo Fisichella, sinal é “tudo aquilo que, fundando-se historicamente, permite o conhecimento do mistério, criando condições para a comunicação interpessoal” (1994, p. 880). Por isso, as características essenciais do símbolo e/ou sinal são três: 1ª. Dimensão histórica; 2ª. Componente de mediação; 3ª Instrumento de comunicação.

“A vivência do hierofânico (o transcendente manifestado) tende a se comunicar” (CROATTO, 2010, p. 81). Desta forma, “mistério comunicado” significa “mistério revelado”. E entre duas realidades diametralmente desconhecidas entre si, o símbolo atua como uma *linguagem de revelação* “capaz de exprimir o próprio mistério de Deus”, ou seja, “um meio mediante o qual o mistério se torna claro” (FISICHELLA, 1994, pp. 880-881). Como na linguagem religiosa o símbolo remete para uma relação misteriosa com Deus, logo ele tem um sentido de fé. Na teologia joanina isso fica evidente. Nela o sinal é uma realidade visível, encontrada na história, que permite reconhecer a presença de Deus. No Quarto Evangelho, Jesus é o Sinal do Pai (“S” = sinal fonte) que realiza e multiplica os sinais para tornar evidente a Presença de Deus e que permite a compreensão e discernimento de todos os outros sinais. Além disso, aquele que crê no *Sinal* (= Cristo) e nos *sinais* (= ações de Cristo) é alguém que também poderá realizar sinais (cf. Jo 11,12). Portanto, “Os sinais [...] remetem para o

conteúdo fundante, que é o mistério de Deus” e “estimulam os não crentes a saberem perceber, através dos sinais, a presença do mistério que pode dar sentido” (*Ibid.*, p. 881).

Quando o símbolo é pensado na perspectiva do Mistério, podemos imaginar como a imagem de Cristo, por exemplo, aproxima o homem de Deus e vice-versa, duas realidades aparentemente opostas (= mediação), e o quanto este encontro provoca conversão (= transformação). E, quando aquela luminosidade do símbolo que revela o Mistério perde o seu fulgor para o sujeito, é preciso que ele renove a sua experiência com ele, a fim de que aquele “brilho” não se torne opaco e já não lhe diga nada de significativo. Por isso, o homem através da imagem, em uma dimensão simbólica, pode fazer uma experiência do Mistério. As imagens simbólicas “exprimem experiências primordiais da humanidade, justamente pela força que têm para representar os problemas ligados à relação com o transcendente” (PINKUS, 1991, p. 31). Desta forma,

o conhecimento dos símbolos não tem como finalidade unicamente a aquisição ou o aumento de informações sobre determinada realidade, mas, através da tomada de conhecimento do significado dos diversos símbolos, quer colocar-nos em contato com as experiências de que eles são portadores (PINKUS, 1991, p. 31).

2.3. A imagem de Maria como expressão do Mistério

Uma das imagens mais representadas no mundo cristão, em todas as épocas, tempos e lugares, é a imagem de Maria. Juntamente com a iconografia sobre Cristo, talvez nenhuma outra imagem humana tenha ganhado tanta popularidade e diversidade imagética quanto as imagens marianas. Esta superabundância de representações de Maria possui, conseqüentemente, uma riqueza de significados (cf. BERNARD, 1995, p. 1218) já que cada imagem mariana carrega consigo um determinado contexto histórico, uma fonte de inspiração, além da própria intenção do autor.

A iconografia mariana exerce um extraordinário impacto, suscita uma reação afetiva e possui uma força de atração:

La figura de Maria, Madre di Cristo, esercita da sempre immenso fascino in milione di persone, credenti e non, attratte dal miracolo della sua inviolata maternità. Va quantomeno ricordato che Maria à, in primo luogo, una persona, una donna realmente esistita e vissuta in un momento storico preciso e determinato. A partire dal suo percorso biografico e attraverso l'imprescindibile ruolo, conferitole da Dio nella storia dell'umanità, la Madonna diventa, agli occhi del mondo cristiano, modelli di virtù, eblema della Chiesa, protettrice e avvocatessa dei fedeli, e finanche simbolo della speranza nella vita eterna (DEGL'INNOCENTI; MARIONE, 2008, p. 6).

Um dos grandes problemas ao longo da história da iconografia cristã esteve relacionado à representação do divino, justificado teologicamente pela Encarnação do Verbo que não se trata de algo abstrato, mas de um evento histórico, como disse o Apóstolo Paulo: “quando se cumpriu o prazo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher” (Gl 4,4). Deste modo “a imagem tem sua justificação na medida em que confirma à sua maneira o que o querigma anuncia, a saber, a ‘encarnação real e não ilusória do Verbo de Deus’ (BOESPFLUG, 2004, p. 871). Por isso, desde o II Concílio de Nicéia (787) os ícones de Cristo, da Virgem, dos Anjos e Santos podem ser fabricados e expostos para veneração, tendo presente que “a honra que lhe é atribuída não pára na matéria, mas ‘remonta ao protótipo’ (doutrina do *transitus*), i. e., à pessoa santa que representa” (*Ibid.*, p. 871). Logo, representar Maria não é um problema, pois conforme afirma René Laurentin: “Maria ‘é um ser humano, visível, sensível, que se presta, portanto, à representação’, e que e ao mesmo tempo, ‘a testemunha é a agente visível da encarnação do Deus invisível na pessoa do Filho de Deus nascido de mulher’” (LAURENTIN *apud* BERNARD, 1995, p. 1225).

Para a composição da iconografia mariana as fontes que serviram de conteúdo fundamental foram a Sagrada Escritura, especialmente os símbolos e atributos marianos presentes no Antigo Testamento, os evangelhos canônicos e o livro do Apocalipse; os evangelhos apócrifos de São Tiago e São Mateus e o Livro da Natividade da Virgem Maria; os escritos, sermões e homilias dos Padres da Igreja e de outros teólogos e escritores eclesiásticos; as visões e escritos dos místicos; as invocações e os títulos (eclesiásticos, devocionais e populares); as festas e celebrações litúrgicas; os dogmas marianos; as aparições mariofânicas) de Nossa Senhora. A partir desta variedade de fontes iconográficas e consequentemente de obras atribuídas à Virgem Maria ao longo da História, é perceptível o lugar de destaque que ela ocupa na arte, na teologia, no culto e na devoção popular, comparável somente ao de Jesus Cristo. Mas além de uma fonte que sirva de conteúdo, todo modelo iconográfico possui um significado simbólico, isto é, comunica uma mensagem. “A expressão iconográfica da figura de Maria (...) contém mensagem que deve ser interpretada em chave simbólica” (BERNARD, 1995, p. 1220).

Mas por que da figura de Maria, expressa abundantemente pela Arte, é possível extrair um determinado significado simbólico? Para Bernard, um “símbolo” surge quando “uma realidade, pertencente à natureza, à vida social ou às relações pessoais, se transforma no vetor de movimento espiritual que passa da percepção sensível para nível mais elevado e, em particular no nosso caso, para nível sobrenatural de fé” (BERNARD, 1995, p. 1218). Olhando para a simplicidade e ao mesmo tempo extraordinária história de Maria, narrada, sobretudo,

pelos evangelhos canônicos, nota-se como a sua complexa realidade de mulher, mãe e virgem suscita determinadas ressonâncias nas pessoas que a proclamam Bem-Aventurada todas as gerações (cf. Lc 1,48) e veneram sua imagem, tornando-se, assim, um “símbolo” capaz de aproximar realidades opostas e como mediação para uma experiência com o transcendente, o que chamamos de “Mistério”.

A partir do contexto histórico há outro discurso acerca da pessoa de Maria de Nazaré que a transforma em um “símbolo”. Trata-se do “discurso de fé” geralmente caracterizado por um forte componente simbólico (cf. FORTE, 1991, p. 15). No discurso histórico e no discurso de fé, sob o olhar da contemplação do Mistério, percebemos que Maria é um *syn-bállo* que “junta”, aproxima o “céu” e a “terra”, Cristo e o homem: “Maria [...] o lugar por antonomásia da hierofania, a conjugação do céu com a terra, de Deus com o homem pela Encarnação do Verbo” (CALERO *apud* MASINI, 2006, pp. 159-160 (*tradução nossa*)), “o lugar da vinda de Deus na carne” (DA SILVA, 2015), o lugar da Aliança, o espaço do encontro com o Eterno. Maria “é a Virgem Mãe, a criatura na qual o Eterno desposou a história na aliança que une o humano e o divino, a terra e o céu” (FORTE, 1991, p. 15), “é a porta de Deus para o mundo e a porta do mundo para Deus [...] lugar de encontro entre Deus e os homens e de aliança entre os homens em Deus e com ele” (*Ibid.*, pp. 224-225).

Enquanto mulher (criatura humana), Maria é a pessoa que está mais próxima do Mistério e da revelação divina através de Jesus Cristo, é “ícone humano do Mistério, pois prefigura o humano completamente constituído em Deus” (DA SILVA, 2015) e, ao mesmo tempo, a pessoa mais próxima dos homens (cf. LG 54). A sua união com o Eterno (= Deus) e com o temporal (= humanidade) torna-se uma “marca da plenitude divina para nós seres humanos” (SUDBRACK *apud* DA SILVA, 2015) e, por isso possui um papel simbólico de “mediação” entre Deus e o homem no único Mistério que os envolve. “Maria exerce uma mediação simbólica” (LAURENTIN *apud* MASINI, 2006, p. 162 (*tradução nossa*)). Neste sentido, a relação de Maria com o Mistério, segundo Bruno Forte, aponta para duas direções: a história humana e a profundidade de Deus (cf. FORTE, 1991, p. 16). Também há outros autores que dizem que Maria é a personificação simbólica da nova humanidade; representa o ideal de seguimento e discipulado cristão e “sinaliza que toda pessoa [...] pode viver a experiência de união com Deus, com o Mistério” (DA SILVA, 2015). E mais do que um símbolo, a Constituição conciliar sobre a Igreja (*Lumen gentium*) proclamou a Virgem Maria como figura e modelo da Igreja (cf. LG 64), além de referenciada à pessoa de Cristo (*perspectiva cristotípica*) e membro eminente da comunidade eclesial (*perspectiva eclesiotípica*). O Concílio Vaticano II reconheceu em Maria um realismo superior à simbólica

quando a apresenta como *typus* (= figura, imagem) da Igreja (cf. MASINI, 2006, pp. 155-156).

O teólogo Leonardo Boff exprime como “O símbolo e o mito são, portanto, maneira legítima de se exprimir o significado transcendente de Maria”:

Eles [símbolo e mito] não são arcaísmos espirituais, válidos só para pessoas pouco inteligentes, que apenas dessa forma pudessem ser atingidas e convencidas, nem significam decadência da razão, que sucumba às intimidações da fantasia, nem são irracionalidade desordenada do inconsciente. Eles são outro caminho de aproximação da realidade e do mistério de Maria... Quem imergiu a fundo em realidades cujo significado não deixa o homem indiferente – como o amor, a auto-revelação de uma vida para outra vida, uma decisão determinante, uma enfermidade, a morte de um ser amado – compreende logo; o conceito é insuficiente; o protocolo é frio; torna-se necessário o colorido da imagem e dos símbolos. Só eles podem exprimir adequadamente o que é definitivamente importante para o homem. Tal o caso da mariologia simbólica (BOFF *apud* FORTE, 1991, p. 16).

Para além dos aspectos históricos e dogmáticos, Maria é um elemento de união entre o “simbolizado” e o “simbolizante” e sua figura “e todos os outros símbolos que enriquecem a sua percepção contêm em si mesmos um dinamismo que leva o fiel a reviver pessoalmente o mistério representado” (cf. BERNARD, 1995, p. 1227). Contudo, a interpretação simbólica de Maria não pode prescindir de sua realidade histórica e dos postulados teológicos que são os pressupostos necessários para uma justa e adequada hermenêutica (cf. MASINI, 2006, p. 158). E, além disso, a imagem de Maria não pode ser reduzida apenas a um objeto da hermenêutica simbólica, mas antes um modelo de prática desta mesma hermenêutica simbólica que a sua figura inspira (cf. *Ibid.*, p. 162). Enquanto “símbolo” Maria é “objeto” e “modelo” onde, como “outro caminho”, é uma possibilidade de mediação para a experiência com o Mistério, o encontro com Jesus Cristo que é capaz de transformar a nossa existência (cf. DCE 1).

Enquanto “ícone do Mistério”, ícone porque “nela ocorre o duplo movimento de descida de Deus e subida do homem” (DIAS, 2018, p. 142), mediante o mistério da Encarnação do Verbo, Maria é símbolo de união de duas dimensões da realidade, a humana e divina, a visível e a invisível, sendo como um “fragmento” que reflete o “Todo”, aquela “beleza finita na história que condensou nas estranhas de sua humanidade a Beleza, sem exaurir a infinitude e revelando sua face humana, sem esgotar o seu Mistério” (*Ibid.*, p. 141).

A imagem de Maria, não minimizada a um atrativo de beleza estética ou a um simples objeto devocional, mas como espaço de manifestação do Mistério e da Beleza divina, interpretada a partir de diversas perspectivas (histórica, bíblica, teológica, pastoral...) e, neste caso, em uma perspectiva simbólica, tem uma mensagem a comunicar para a Igreja, sendo

capaz de lhe indicar sua natureza e identidade e inspirar e orientar sua presença e ação no mundo.

A origem da imagem e da devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida é uma narrativa simples e encantadora. Na “inútil labuta dos três pescadores buscando o peixe nas águas do Paraíba, naquele longínquo 1717”, no “inesperado encontro do corpo e depois da cabeça da pequena imagem de cerâmica enegrecida pelo lodo”, na “pesca abundante que se seguiu ao achado”, no “culto, logo iniciado, a Nossa Senhora da Conceição sob as aparências daquela estátua trigueira, carinhosamente chamada a ‘Aparecida’” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 148), enfim, na simplicidade desta história, quando lida com “religiosa atenção” (*Ibid.*, p. 148), há um sinal a ser revelado e uma mensagem a ser comunicada. Na simplicidade da sua história, na simplicidade e humildade que são a linguagem do Mistério (cf. FRANCISCO, 2013, p. 91), contemplamos que ali há um sinal do mistério de Deus e da Igreja a ser revelado e que na singeleza desta história há uma mensagem a ser acolhida, compreendida, assimilada e vivida. No Santuário Nacional, “O olhar do peregrino se deposita sobre uma imagem que simboliza a ternura e a proximidade de Deus. O amor se detém, contempla o mistério, desfruta dele em silêncio...” (Dap., n. 259).

Maria, na imagem de Aparecida, é ícone humano do Mistério, por ser ela uma mulher virgem, esposa e mãe, semelhante a cada mulher, a cada homem que na vida busca um encontro pessoal com a sua essência, com o seu eu mais profundo. Ela é modelo de integridade humana e vida plena de experiência, de encontro com o Mistério, pois carregou em seu seio o Mistério de um Deus que se fez humano (DA SILVA, 2015).

Assim, a partir da imagem de Nossa Senhora Aparecida, especialmente por conta do seu contexto histórico de origem e do significado dos elementos simbólicos que compõem a sua iconografia, podemos seguir um “outro caminho”, mais atrativo, belo e colorido, menos frio e protocolar (cf. FORTE, 1991, p. 16), mas igualmente teológico e acadêmico, para compreender e aprofundar o papel de Maria no mistério de Cristo e da Igreja, tal como o Papa Francisco afirmou ao episcopado brasileiro em julho de 2013: “em Aparecida, Deus deu também uma lição sobre Si mesmo, sobre o seu modo de ser e agir [...] Há algo de perene para aprender sobre Deus e sobre a Igreja em Aparecida”, pois ali Deus, “comparece Ele mesmo no seu Mistério” (FRANCISCO, 2013, p. 87) que não foi desprezado, mas acolhido naquela imagem quebrada em duas partes, corpo e cabeça, *símbolo de unidade reconciliada*.

II. “APARECIDA” E O MISTÉRIO DA UNIDADE DA IGREJA

O que pode “dizer” uma imagem de terracota de Nossa Senhora da Conceição encontrada nas águas de um rio, envolvida nas tramas da rede de três pescadores em pleno século XVIII do Brasil colonial? Qual a “mensagem” que pode transmitir a imagem trigueira de Aparecida, para além das características iconográficas marianas tão comuns à arte barroca que predominava no período seiscentista em que fora encontrada?

O presente capítulo tem por objetivo apresentar uma reflexão eclesiológica acerca do Mistério da Igreja, sobretudo a respeito do “mistério da unidade”, presente nos elementos simbólicos do encontro e da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Mas com que base pode-se afirmar que a partir da iconografia da Padroeira do Brasil, encontrada de modo inaudito em 1717, há uma imagem e uma mensagem acerca da Igreja? Sugiro três perspectivas:

1ª. *Uma imagem de Maria*: por se tratar de uma imagem da Virgem Maria que, segundo a Constituição Dogmática sobre a Igreja – *Lumen gentium* –, é mãe, membro e tipo da Igreja (cf. LG 53), algo que já estava presente no pensamento dos Santos Padres, mas que ainda merece estudo e aprofundamento, e que fora resgatado pouco antes do Concílio Vaticano II, por exemplo, pelo teólogo suíço Hans Urs von Balthazar (1905-1988) quando apresentou o que chamou de *Princípio Mariano da Igreja*¹⁶.

2ª. *Uma imagem quebrada em duas partes (corpo e cabeça)*: o Capítulo I do mesmo Documento conciliar, anteriormente citado, trata sobre o “Mistério da Igreja”. Uma das imagens bíblicas resgatadas para exprimir esta realidade tão divina quanto humana é a do “corpo”, algo peculiar da eclesiologia paulina que, a partir desta metáfora, ensinara aos cristãos de Corinto, em um contexto de divisão por conta dos variados dons de seus membros (cf. 1Cor 12), a respeito da unidade da comunidade. Na Carta aos Efésios, o Apóstolo destacou Cristo como Cabeça do Corpo que é a Igreja (cf. Ef 4,15-16).

3ª. *Uma imagem que contém um ensinamento sobre a Igreja*: a partir das palavras do Papa Francisco no encontro com o episcopado brasileiro (2013), onde apresentou “Aparecida” como *chave de leitura para a missão da Igreja*, pode-se considerar a imagem aparecidense

¹⁶ Este aspecto mariano-ecclesial será abordado no Capítulo III desta obra.

como *ícone da unidade*: “Veem então [os pescadores] a imagem da Imaculada Conceição. Primeiro o corpo, depois a cabeça, em seguida a unificação de corpo e cabeça: a unidade. Aquilo que estava quebrado, retoma a unidade” (FRANCISCO, 2013, p. 88).

Deste modo, o que se pretende afirmar aqui é que na imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida e no contexto do seu encontro prodigioso há, segundo a *linguagem do mistério* com a qual o Papa Francisco interpretou este evento, um ensinamento sobre o ser da Igreja e a sua missão como instrumento de reconciliação entre *realidades fragmentadas*, a começar pelas próprias “feridas” do Corpo de Cristo.

1. “Aparecida” e a Igreja: imagem e símbolo do mistério da unidade

A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida “carrega uma profunda mensagem de unidade e comunhão” (SILVA, 2017, p. 58) sobre o mistério da Igreja que “é em Cristo como que sacramento, isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo gênero humano” (LG, 1).

1.1. O mistério da Igreja e a imagem aparecidense

A Igreja é mistério! Segundo esta perspectiva é que se deve principiar qualquer estudo sobre a natureza da Igreja. E como é mistério, a compreensão acerca da natureza e identidade da Igreja desdobrou-se, evoluiu e foi revelada ao longo dos séculos. Mas desde os primeiros tempos, havia uma compreensão entre os cristãos acerca da Igreja como mistério, realidade tão complexa expressa a partir de imagens e símbolos como, por exemplo, a imagem da Igreja Corpo de Cristo, muito apreciada na Patrística e que também conheceu seus desdobramentos na escolástica, no medievo e na era moderna.

Entretanto, na época do encontro da imagem de Aparecida, por conta do contexto histórico e dos desafios que enfrentava a instituição eclesial, predominava no horizonte da reflexão eclesiológica a concepção da Igreja como *societas perfecta* (sociedade perfeita). Sem desqualificar também este aspecto visível, humano e institucional imprescindível, compreendemos que a partir de uma releitura na perspectiva da simbologia eclesiológica, “Aparecida” parece querer resgatar algo essencial a respeito da Igreja, o mistério que se origina na Trindade e resplandece em Cristo e na unidade dos seus membros.

1.1.1. Antes de tudo, a Igreja é mistério

Um tratado teológico a respeito da Igreja, o que chamamos de “Eclesiologia”, é considerado uma elaboração tardia. Contudo, a compreensão acerca da Igreja que evoluiu ao longo dos séculos, não conheceu vigor comparável como nos primeiros séculos do Cristianismo. Tal vigor se deve pela consciência extraordinária do seu ser (cf. LUBAC, 1958, p. 13), não tanto por um conhecimento racional, mas pela vivacidade da própria experiência eclesial das primeiras gerações cristãs que sentiam e viviam o *Mistério da Igreja* como mistério do qual faziam parte. Como afirmou Paulo VI: “O mistério da Igreja não é simples conhecimento teológico; deve ser fato vivido, em que a alma fiel, antes de ser capaz de definir a Igreja com exatidão, a pode apreender numa experiência conatural” (cf. PAULO VI *apud* LUBAC, 1969, p. 27). Claro que esta consciência vívida do mistério não descarta a necessidade premente da Igreja sempre refletir sobre si mesma, afinal, a sua existência longeva sempre exigiu isso. Segundo a própria natureza do mistério, sempre se admitirão novas e profundas compreensões acerca da Igreja (cf. *Ibid.*, 1969, p. 27).

Não podemos negar que muito já se tenha falado a respeito da Igreja, ainda que seja com demasiada desconsideração histórica e teológica. Contudo, tal discurso tem de ser renovado como alguém que fala a partir de dentro e não como um “analista” que vê apenas de fora. No que diz respeito ao Mistério da Igreja, somente conhecerá com profundidade aquele que a contempla a partir do seu interior. Além do mais, a Igreja não é uma realidade deste mundo, que pode ser medida e analisada como se queira, mas é, antes de qualquer coisa, um *mistério de fé* e, como tal, estará sempre além das nossas capacidades intelectivas (cf. LUBAC, 1958, p. 14), embora não seja indizível ou ininteligível, pois se trata de um mistério revelado, manifestado no tempo e na história e, portanto, também “visível”, ainda que não seja completamente compreensível. Segundo Henri de Lubac, a Igreja é um mistério crido na obscuridade e meditado em silêncio (cf. *Ibid.*, p. 15), “se tento meditar sobre ela, ainda me encontro perante um mistério cuja obscuridade não se dissipa” (1969, p. 13).

Contemplar o mistério significa olhar com a perspectiva de Deus. O que atualmente é feito, mesmo no ambiente eclesial, é olhar para a Igreja com perspectivas demasiado humanas, esquecendo-se assim ou relegando a uma segunda categoria aquilo que lhe é essencial e constitutivo, isto é, a sua origem, o seu ser e destino sobrenatural. Por isso o renovado discurso sobre a Igreja não pode ser simplesmente lançado sob o crivo das teorias e concepções humanas, especialmente do subjetivismo, do materialismo e do relativismo

reinantes. Mais do que em esforço de racionalização, este é um *exercício de contemplação*. Neste sentido, é muito conveniente a sugestão do teólogo Henri de Lubac:

Na reflexão que cada cristão faz sobre a Igreja durante sua existência, pode-lhe ser útil (sobretudo se for teólogo) interromper, ao menos de quando em quando, os estudos críticos, as análises sociológicas, as exegeses, as teorias, as discussões, em resumo toda a atividade de uma teologia raciocinadora e pesquisadora, para repousar-se numa reflexão contemplativa sobre o objeto de seu estudo, uma reflexão mais próxima daquilo que uma antiga e venerável tradição chamava precisamente “teologia”. Isso pode ser bom e, às vezes, até necessário, se é verdade que o alfa e o ômega deste grande objeto [que é a Igreja] se resume numa palavra: mistério (LUBAC, 1969, p. 9).

A Igreja é mistério (cf. LG 5, 39, 44, 63) não enquanto algo incognoscível ou abstrato, mas enquanto “designa uma realidade divina, transcendente e salvífica que se revela e manifesta de alguma maneira visível” entre os homens que, tanto “esconde e revela a íntima realidade divina da Igreja” (KLOPPENBURG, 1971, p. 21) ou como disse Paulo VI: “A Igreja é um mistério, não apenas no sentido da profundidade escondida da sua vida, mas no sentido de que ela é uma realidade não só humana, histórica e visível, mas também divina e superior à nossa normal capacidade cognoscitiva” (1967, pp. 62-63).

A Igreja enquanto símbolo do mistério divino é uma realidade complexa, fundamentada no mistério do Verbo Encarnado (cf. LG 8), capaz de unir paradoxalmente diversos níveis de realidade contrastantes, pois ela é ao mesmo tempo humana e divina, visível e invisível, ativa e contemplativa, presente no mundo e peregrina sobre a terra (cf. SC 2). O Mistério da Igreja conjuga a tensão entre transcendência e imanência.

O sentido do vocábulo “mistério” na Constituição conciliar para designar a paradoxal e complexa realidade da Igreja é empregado segundo o sentido da Sagrada Escritura onde “mistério” é o desígnio divino de salvação, progressivamente revelado na história, cujo cume é Cristo e cuja eficácia é anunciada pela comunidade até o cumprimento da plenitude do seu Corpo e a recapitulação de todas as coisas Nele (cf. MILITELLO, 2003, p. 61). Como foi visto no Capítulo I desta obra, segundo a concepção paulina, o mistério trata-se da própria manifestação do ser e do desígnio salvífico de Cristo para a humanidade, ou seja, o mistério é Cristo, como afirmou categoricamente Santo Agostinho: “Não há, em Deus, outro mistério a não ser Cristo” (AGOSTINHO *apud* LUBAC, 1969, p. 30). A própria *Lumen gentium* adotou uma perspectiva cristocêntrica. A luz dos povos é Cristo e não a Igreja! A Igreja é *mysterium lunae*, pois irradia o esplendor de Sua Cabeça e Esposo.

A Igreja é mistério enquanto participante do mistério salvífico de Cristo, convertendo-se assim em *sacramentum Christi* e *lumen gentium* (cf. LG 1), luz para os povos enquanto

irradia Cristo, a Luz dos povos. Segundo esta perspectiva, a Igreja é um mistério “derivado”, compreendida genuinamente a partir de Cristo, o que exige ir para além das suas estruturas e da sua própria história e penetrar o Mistério, afinal a Igreja não é uma instituição humana que foi divinizada (cf. LUBAC, 1969, p. 30-31,35), mas sua origem está em Cristo e sua função salvífica no mundo consiste em ser prolongamento da Encarnação do Verbo. Por isso também, enquanto mistério, a Igreja “é” Cristo, ou seja, sacramento e instrumento de Cristo entre os homens, sinal da presença de Deus no mundo. Como exortava o Papa Pio XII: “que nos acostumemos a ver na Igreja o próprio Cristo” (MCC 93).

Todavia, diante de tal mistério, muitos são os que se indagam acerca da sua autenticidade por conta do paradoxo dialético que a constitui: humana e divina, santa e pecadora, universal e local, una e diversa... ou quando olhamos o “vigor dos primeiros cristãos” e contrastamos com o que podemos chamar de “fraqueza dos tempos atuais” a respeito da natureza da Igreja em que, não se duvida tanto do conceito, mas se questiona a prática e esta, por sua vez, o questiona. Dito de outra maneira, a “forma” atual da Igreja manteve-se autêntica ou foi corrompida daquela que podemos chamar de sua “forma original”? Onde está o seu mistério? A dificuldade de ver a Igreja como mistério reside no fato de que a sua experiência “se oculta no paradoxo do seu fenômeno histórico e na fragilidade humana da instituição eclesial” (PIÉ-NINOT, 2011, p. 55).

Mas para principiar o discurso acerca da Igreja, o seu mistério precisa ser contemplado no ambiente e momento histórico e segundo as circunstâncias em que ele se manifesta ou se comunica, ou seja, através de Cristo, que é o *mysterion* do Pai, aquele que age na comunidade dos fiéis. Esta manifestação cristofânica é o que permitiu, por exemplo, ao Apóstolo Paulo dizer que a Igreja é Corpo de Cristo (cf. 1Cor 12,4-31a; Ef 4,1-16; etc.), como também aos Padres compreender o mistério invisível através de uma variada “eclesiologia simbólica” e, ao próprio Concílio Vaticano II resgatar aquelas imagens retiradas da Sagrada Escritura para exprimir o ser da Igreja (cf. LG 6).

Como o mistério sempre transcende as definições, não podendo ser compreendido de maneira simples e direta, mas apenas representável (cf. PIÉ-NINOT, 2011, p. 54), faz-se necessário contemplá-lo através do “reflexo” das analogias, metáforas, imagens e símbolos, ainda que tais recursos sejam limitados e insuficientes, pois coloca “em evidência apenas um aspecto mais ou menos importante, do mistério visado [...] Para nos descrever a Igreja, multiplica [se] as imagens e foi comentando essas imagens que a tradição cristã refletiu sobre seu mistério” (LUBAC, 1969, p. 39).

O parágrafo seis da Constituição dogmática *Lumen gentium* utilizou uma variada linguagem figurativa (analogia, metáfora, parábola, alegoria, tipologia, sinal, símbolo), dando a entender desde as suas primeiras linhas que a compreensão acerca do mistério da Igreja passa por esta via que tem, como expressão máxima, o símbolo como linguagem da revelação por meio do qual, o homem entra em contato com o mistério. Os objetos não são apenas um elemento material observável, mas evocação de uma presença, de um apelo e podem se transformar na possibilidade de uma abertura dialógica como o que lhe transcende (cf. TANGORRA, 2016, p. 53). Os símbolos e/ou imagens não ajudam tanto a compreender a Igreja “em si”, mas o que ela significa para nós. Infelizmente a supremacia da mentalidade científica ainda considera a via do símbolo como um sinal de imaturidade do pensamento ou como uma atividade inútil e sem valor, já que considera “real” apenas o que é empírico, objeto direto da observação. Por conta disso, segundo Ratzinger, vivemos uma “crise da dimensão sacramental”, um “estranhamento do símbolo” (cf. RATZINGER, 2019, pp. 185-186) que põe em risco a compreensão do mistério divino, inclusive do próprio ser do homem que corre o risco de ser reduzido a um elemento material, negando a sua própria necessidade e capacidade de transcendência. É graças ao símbolo que o homem redescobre o sentido da sua própria existência (cf. TANGORRA, 2016, p. 56) que está para além de si mesmo e da realidade das coisas observáveis e manipuláveis.

Esta redescoberta do símbolo também propiciou uma nova abertura para a linguagem evocativa e simbólica na própria Teologia com a revalorização da *teologia simbólica* da Patrística. “Os protagonistas da teologia patrística elaboraram a reflexão de fé com objetivo pastoral e para isso se serviram com frequência do uso do símbolo” (IWASHITA, 2016, p. 179) tanto do mundo bíblico quanto da cultura dominante do mundo helênico.

A concepção simbólica e tipológica da Patrística nasceu a partir da constatação da própria experiência eclesial que encontrava em uma ampla gama de imagens e metáforas (Povo de Deus, Corpo de Cristo, Mãe, Virgem e Esposa de Cristo, comunhão dos santos, lua...) uma forma de manifestar a realidade eclesial de forma mistérica. A simbólica é, portanto, uma das fontes da “Eclesiologia dos Padres” (cf. RIES, 2013, p. 101), muito embora não haja a elaboração de um tratado eclesiológico específico. Como a reflexão acerca da Igreja estava presente em todo o âmbito da reflexão teológica, a Eclesiologia mais do que um conceito, era uma experiência professada, celebrada e vivida (cf. FUENTE, 1998, p. 4). “O pensamento dos Padres acerca da Igreja forma uma teologia rica, viva, pastoral, estribada na Sagrada Escritura, da qual eles são os grandes comentadores” (ROSSÉ, 1984, p. 113).

Investigando o mistério da Igreja através da leitura da Sagrada Escritura e da simbólica patrística, a *Lumen gentium* utilizou ao longo de todo o seu texto em torno de trinta e cinco imagens, agrupadas em quatro grupos temáticos: pastoril, agrícola, familiar e edifício. Através de uma leitura trinitária da natureza e da missão da Igreja, o Documento conciliar priorizou três imagens em particular – 1ª. Povo de Deus; 2ª. Corpo de Cristo; 3ª. Templo do Espírito – e desenvolveu largamente a primeira, que foi uma redescoberta veterotestamentária. As outras duas imagens são neotestamentárias e paulinas. A imagem da Igreja Corpo de Cristo ganhou notoriedade e prestígio na primeira metade do século XX, entre 1920 e 1960, com a encíclica *Mystici Corporis Christi*, de Pio XII.

Tal diversidade imagética se deve ao fato de que a realidade da Igreja não pode restringir-se à uma única imagem, pois nenhuma é absoluta no sentido de ser completa, mas apenas revela um aspecto particular do todo. Para Antonio José de Almeida, “quem recorre à imagem como meio expressivo trilha o caminho (já que são imagens) da indeterminação; renuncia a definir de forma inequívoca o que quer dizer; entrega-se a uma linguagem que escapa constantemente à fixação conceitual” (ALMEIDA, 2005, p. 53). Em nosso estudo, a imagem é tratada como uma forma de conhecimento adaptado e adequado à nossa capacidade sensível, afetiva e intelectual (cf. *Ibid.*, p. 56).

1.1.2. A Igreja é mistério de unidade e comunhão

Enquanto mistério revelado através de imagens, a Igreja é mistério de unidade e, por conseguinte, de comunhão¹⁷. Contudo, a unidade da Igreja não é o resultado dos esforços dos seus membros, mas é, antes de tudo, em primeiro lugar, uma participação na comunhão que há entre o Pai e o Filho e o Espírito Santo (cf. GARCÍA MURGA, 1987, p. 7). Por isso, a unidade efetiva-se somente através da comunhão. A comunhão é fruto da unidade.

A unidade da Igreja é comunhão. Mas há que se compreender a sua unidade a partir da imagem arquetípica da unidade trinitária (cf. KASPER, 1987, pp. 21-22), pois a Igreja como povo reunido na unidade da Trindade (cf. LG 4), deve ser expressão concreta, temporal e sacramental do mistério trinitário. Portanto, o mistério da unidade e comunhão da Igreja origina-se do mistério trinitário, pois a Igreja é mistério mediante a participação no mistério divino ou como já foi afirmado, é “mistério derivado”. O fundamento último do mistério da

¹⁷ Como ficará explícito posteriormente por meio da análise da imagem paulina da Igreja Corpo de Cristo.

Igreja é a comunhão com Deus, por meio de Cristo, no Espírito Santo. Por isso, a Igreja é “ícone” visível do mistério da Trindade.

“A Igreja como comunhão vem da Trindade, reflete a comunhão trinitária, una na diversidade, e ruma para a Trindade, na recapitulação final de todas as coisas em Cristo, para que ele as entregue ao Pai na comunhão da Glória” (FORTE, 1987, p. 50). Neste sentido, em primeiro lugar, a comunhão eclesial é um dom do Deus, uno e trino (cf. FREIRE DA SILVA, 2011, p. 120). Por essa razão, “A Igreja é, no mundo, o reflexo e a vivência do mistério trinitário. É a comunhão existente entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo que deve caracterizar toda a comunhão eclesial” (*Ibid.*, p. 121). Na origem trinitária da Igreja redescobriu-se que no *inter tempora* – a peregrinação do povo de Deus entre a Criação e a Parusia – a Igreja como ícone visível da Trindade, embora humanamente imperfeito e falho, é comunhão e unidade na diversidade segundo o Espírito Santo. Portanto, o maior [e melhor] modelo da Igreja-Comunhão é a Trindade, que é comunhão plena, profunda e íntima [...] a melhor comunidade (cf. *Ibid.*, pp. 121-122).

Na Constituição Dogmática *Lumen gentium*, o capítulo I sobre o mistério da Igreja, recordando as palavras de São Cipriano, define-a como “o povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG, n. 4), inserindo a Igreja no *desígnio salvífico universal do Pai, na missão e obra do Filho e na ação santificadora do Espírito* (cf. LG, n. 2-4). Com essa afirmação acerca da origem trinitária da Igreja, o Concílio Vaticano II deseja rejeitar “toda redução da comunidade eclesial a mera realidade espiritual ou mera realidade visível, propondo o mistério da comunhão que brota da Trindade e a ela se volta” (FORTE, 1987, p. 15), pois “todo reducionismo eclesiológico: tanto o secular, que faz da Igreja uma presença entre as presenças da história – limitando-se à consideração de sua incidência histórica visível –, como a espiritualista, que exalta a dimensão invisível da realidade eclesial a ponto de sacrificar a sua concretude humana” (FORTE, 1987, p. 17) [...].

Bebendo na fonte da eclesiologia dos Santos Padres, o Concílio insere a Igreja no mistério da Trindade, fazendo dela um ícone da comunhão trinitária que manifesta a vontade do Pai pela salvação de todo o gênero humano por obra de Cristo, que funda a Igreja para dar continuidade à sua obra e missão, e a ação vivificadora e santificadora do Espírito Santo. Logo, a origem da Igreja é divina, não procede da vontade da carne nem do sangue (cf. Jo 1,13). “A Igreja não nasce de baixo [...] mas é posta no tempo pela admirável iniciativa do amor trinitário” (FORTE, 1987, p. 188-189).

Segundo o teólogo Bruno Forte, pela ação da vontade de Deus, a Igreja tem uma origem, forma e destinação trinitária, o que significa dizer que ela veio da Trindade, é ícone da Trindade na sua estrutura e forma de comunhão e, orienta o seu fim escatológico para a unidade plena no seio da Trindade (1987, p. 19), pois Deus quis “elevar os homens à participação da sua vida divina” (LG, n. 2). Como “mistério”, a Igreja participa do plano de Deus revelado em Cristo através da História da Salvação, de tal modo que não é apenas uma realidade humana inserida em um contexto social, político, etc., pois ela se origina do desígnio, missão, obra e ação do Pai e do Filho e do Espírito Santo [...].

Dizer que a Igreja tem uma origem, forma e destinação trinitária significa que ela age em nome da Trindade por “participação” e “imitação”. Por participação entende-se a sua origem e meta enquanto que imitação quer dizer que no mundo a Igreja é “ícone” da Trindade, muito embora a experiência prática e vivencial do mistério trinitário se oculte no seu paradoxal fenômeno histórico e na sua fragilidade humana e institucional.

Mas, mesmo condicionada à fraqueza dos seus membros e, apesar disso, a Igreja não pode ser entendida apenas como uma construção humana ou simplesmente como produto de uma evolução histórica, nem mesmo a nível institucional. Sem menosprezar estas condições – humana, histórica e institucional – é preciso ter em conta a vontade de Deus para com a Igreja dentro da perspectiva do mistério da Trindade e da economia da salvação. Por sua natureza, a Igreja transcende o tempo e o espaço, ainda que condicionada aos limites humanos e aos pecados e erros dos seus membros. Sem essa dimensão divina e sobrenatural da Igreja, seremos constantemente inclinados a fazer apenas um péssimo juízo do seu percurso histórico e a rotulá-la como retrógrada, autoritária, opressora, etc. (DOS SANTOS, 2017, pp. 76-78).

Participante do mistério trinitário, a Igreja é, então, comunhão! Mas o que é “comunhão”? Em uma das conferências dos exercícios espirituais da Quaresma para o Papa João Paulo II e a Cúria Romana (1983), o Cardeal Ratzinger definiu o significado de *communio* que, segundo ele, é “uma palavra-chave na qual se exprime de um modo singular a inseparabilidade entre Cristo e a sua Igreja, entre Igreja universal e Igreja particular, sacramentalidade da Igreja e experiência da comunidade local” (1986, p. 122).

O termo “comunhão” surge no Evangelho a partir do relato da vocação dos primeiros discípulos (cf. Lc 5) que apresenta Simão e os seus companheiros de pesca. A expressão grega para designar “companheiros” é *koinonoí*. Isto significa que os pescadores chamados pelo Senhor formavam uma “cooperativa” que tinha Simão por chefe. Segundo Ratzinger, a partir daquele momento começou um processo de transformação da cooperativa de pesca de Simão na comunhão da Igreja: “A *koinonía* (comunhão, cooperativa) da pesca se torna *koinonía* do peixe misterioso, Cristo” (1986, p. 123). Esta comunhão de cooperativa com a presença de Cristo se transformou na comunhão da Igreja cuja fonte não é mais uma iniciativa humana que congrega pessoas por causa de um objetivo comum, mas por causa do “peixe misterioso” que é Cristo. Ele é a razão dessa unidade na comunhão! Aqui também misteriosamente se manifesta o primado da unidade e comunhão que Pedro exerce na Igreja.

Na continuidade de sua reflexão, o Cardeal Ratzinger assinala que a *Igreja Comunhão* instituída por Cristo desde Pedro e dos primeiros discípulos, é uma comunidade pascal que ele ardentemente desejou reunir para comer a sua Páscoa (cf. Lc 24,15) e, antecipando no sinal do pão e do vinho abençoado e partido o sacrifício oferecido na Cruz, tornou os apóstolos participantes do seu Mistério Pascal, dando-lhes uma ordem a ser cumprida ao longo de todos os tempos até a sua vinda: “Fazei isto em memória de mim” (cf. Lc 22,19; 1Cor 11,23-26).

Assim sendo, a comunidade que nasce da vontade de Cristo é uma comunidade reunida em nome de Jesus (cf. Mt 18,20) e unida no Corpo de Cristo, que é a Igreja. Tanto é que a imagem paulina para designar o mistério da Igreja – Corpo de Cristo – tem sua origem na mesa da comunhão eucarística (cf. 1Cor 10,16-17). E esta comunhão “não só entre os homens, mas por meio do mistério da morte e ressurreição de Jesus, é comunhão com Cristo, homem e Filho de Deus – e portanto é comunhão com o amor eterno da divina Trindade” (RATZINGER, 1986, p. 124).

No contexto da Ceia, segundo antiga tradição recebida e transmitida pelo Apóstolo Paulo, segundo 1Cor 11,23-26, o primeiro relato escrito da instituição da Eucaristia, anterior aos próprios evangelhos, “encontramos a explicação do centro do cristianismo por meio da palavra ‘comunhão’” (RATZINGER, 1986, p. 125). Contudo, a comunhão eclesial que nasce da mesa do Corpo e Sangue do Senhor, fundamenta-se anteriormente no mistério da Encarnação do Verbo. Enquanto que ser Igreja Comunhão é participação no Mistério Pascal de Cristo, “o ser cristão não é senão participação no mistério da encarnação” (*Ibid.*, p. 125) e estas realidades não são diversas, mas conexas, pois a participação na Encarnação e na Páscoa de Jesus, segundo Paulo, é participação na Igreja Corpo de Cristo. Aqui se nota a “inseparabilidade entre Igreja e Eucaristia, entre comunhão e comunidade” (*Ibid.*, p. 125).

A comunhão que se origina da Trindade e manifesta-se no mistério da Encarnação e da Páscoa de Cristo explica porque a comunhão da Igreja não é simplesmente uma relação entre homens (horizontal), mas uma relação com Deus que estabelece uma nova relação entre os homens. Este “caminho para a comunhão entre os homens passa pela comunhão com Deus” (RATZINGER, 1986, p. 127) que acontece por Jesus Cristo que “abre a estrada para o impossível, para a comunhão entre Deus e o homem” (*Ibid.*, p. 126). É justamente esta comunhão humana e divina que revela o aspecto sobrenatural da Igreja, tornando-a singular em relação a qualquer outra associação ou sociedade humana, sendo que tal iniciativa é fruto do amor trinitário que deseja se comunicar ao homem e torná-lo participante de sua vida divina. Na conexão entre Encarnação e Mistério Pascal, Eucaristia e Igreja, Ratzinger sintetiza dizendo que

A encarnação do Filho de Deus cria a comunhão entre Deus e o homem e abre assim também a possibilidade para uma nova comunhão entre os homens. A comunhão entre Deus e o homem realizada na pessoa de Jesus torna-se comunicável no mistério pascal, isto é, na morte e ressurreição do Senhor. A eucaristia é a nossa participação no mistério pascal e assim ela constitui a Igreja, e o corpo de Cristo [...] O íntimo mistério da comunhão entre Deus e o homem é acessível no sacramento do corpo do Ressuscitado; o mistério exige o nosso corpo e realiza-se num corpo: a Igreja constituída por meio do sacramento do corpo de Cristo deve ser, ela mesma,

um corpo e um corpo único, de conformidade com a unidade do Senhor, expressa na unidade e na coerência com a doutrina dos apóstolos (1986, pp. 128-129).

O mistério da *Igreja Comunhão* “manifesta-se nos Sacramentos e na Palavra de Deus, tendo o Batismo como porta e fundamento da comunhão na Igreja e a Eucaristia, como fonte e ápice de toda a vida cristã (LG, n. 11; SC, n. 10)” (FREIRE DA SILVA, 2011, p. 122) desde as suas origens apostólicas: “Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações” (At 2,42). A “comunhão do Corpo de Cristo eucarístico leva a uma íntima comunhão entre todos os membros, constituindo-os, verdadeiramente, membros da Igreja” (*Ibid.*, p. 122). Assim, não sem razão, “A eucaristia é o ‘sacramentum unitatis’, o pão único do qual nasce o Corpo de Cristo que é a Igreja, na força do Espírito. Palavra e pão são, na eucaristia, o sacramento de que nasce a comunhão eclesial. A eucaristia faz a Igreja [e a Igreja faz a eucaristia]” (FORTE, 1987, p. 48). A força do Espírito Santo é que “faz a Igreja ser uma em Cristo, e é pela participação da comunhão eucarística, na fração do pão, que os fiéis são elevados à comunhão com Ele entre si (LG, n. 26)” (FREIRE DA SILVA, 2011, p. 122).

Segundo Maria Freire ao citar Kunrath,

“a comunhão trinitária e atuante na Eucaristia é fonte e causa da comunhão eclesial”. Pois, se a comunhão eclesial é obra da Trindade, pode-se dizer então que é pela ação do Espírito Santo que a Igreja forma a comunhão no Corpo e no Sangue de Cristo, ou seja, é o único Espírito que incorpora a Cristo e une os fiéis a seu Corpo” (2011, p. 121).

A relação entre Eucaristia e Igreja acontece sob a ação do Espírito Santo que transforma o pão e o vinho e a comunidade em Corpo de Cristo. Sob a condução deste mesmo Espírito, a Eucaristia faz a Igreja de tal forma que a Igreja faz a Eucaristia. O Espírito Santo é, portanto, o princípio de unidade, tal como afirma Forte:

Para realizar o seu desígnio de unidade na variedade dos homens e dos povos, o Pai mandou seu Filho e o Espírito, Senhor e vivificador, que “congrega toda a Igreja, cada um e todos os crentes. É ele o princípio de unidade na doutrina dos apóstolos e na comunhão, na fração do pão e nas orações (cfr. At 2,42gr)” (LG 13) (FORTE, 1987, p. 46).

Por isso, a *Igreja Comunhão*, que é sacramento de Cristo “pelo qual o Espírito realiza a unidade dos homens com Deus e entre si” (FORTE, 1987, p. 47), é a *Igreja do Espírito*, que é a sua “alma”, do contrário: “Sem o Espírito Santo, a Igreja é uma simples organização, diríamos ONG [organização não governamental], prestadora de serviços, entidade

filantrópica: *com o Espírito Santo, a Igreja é comunhão trinitária, corpo místico de Cristo, povo de Deus* (grifo nosso)” (BESEN, 2015); “com o Espírito, a Igreja é o Povo santo de Deus, a missão é o contágio da alegria, não o proselitismo, os outros são irmãos e irmãs amados pelo mesmo Pai. Mas, sem o Espírito, a Igreja é uma organização, a missão é propaganda, a comunhão é um esforço” (FRANCISCO, 2019). Deste modo, a presença do Espírito Santo como “alma”, quer dizer, princípio de vida que vivifica, une e move (cf. LG 7) todo o Corpo que é a Igreja, somente será reconhecível para os homens através da unidade dos cristãos (cf. MARTÍNEZ, 1987, p. 91). Na homilia da Solenidade de Pentecostes de 9 de junho de 2019, o Papa Francisco afirmou que o Espírito Santo produz harmonia e unidade e, por fim, “molda a Igreja”, enquanto

Hoje, no mundo, as desarmonias tornaram-se verdadeiras divisões: há quem tenha demais e há quem não tem nada, há quem procure viver cem anos e quem não pode vir à luz. Na era dos computadores, permanece-se à distância: mais “social”, mas menos sociais. Precisamos do Espírito de unidade, que nos regenere como Igreja, como Povo de Deus e como humanidade inteira. Há sempre a tentação de construir “ninhos”: reunir-se à volta do próprio grupo, das próprias preferências, o semelhante com o semelhante, alérgicos a toda a contaminação.

E do ninho à seita, o passo é curto, também dentro da Igreja. Quantas vezes se define a própria identidade contra alguém ou contra alguma coisa! Pelo contrário, o Espírito Santo junta os distantes, une os afastados, reconduz os dispersos. Funde tonalidades diferentes numa única harmonia, porque em primeiro lugar vê o bem, vê o homem antes dos seus erros, as pessoas antes das suas ações. O Espírito molda a Igreja, molda o mundo como espaços de filhos e de irmãos (FRANCISCO, 2019).

O Espírito Santo é o espaço de comunhão pessoal entre o Pai e o Filho e dentro deste lugar, é que a Igreja participa da comunhão trinitária através da fé e do Batismo (cf. MARTÍNEZ, 1987, p. 91). Na profissão do Símbolo apostólico, o artigo sobre a Igreja se encontra dentro daquele sobre a Terceira Pessoa da Trindade: “Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida [...] Creio a Igreja una, santa, católica e apostólica”. Esta é uma menção digna de nota, pois no *Símbolo* a Igreja não aparece como uma entidade divina (por isso a importância de ressaltar que se “crê a Igreja” e não “na Igreja”), mas oriunda e participante da comunhão trinitária e manifesta-se ao mundo com suas quatro características peculiares que são fruto de sua origem, forma e destinação com o Pai e o Filho e o Espírito Santo: a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade.

O Espírito Santo é o princípio de unidade e de diversidade na comunhão eclesial. Segundo Paulo: “Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos. Cada um recebe o dom de manifestar o Espírito para a utilidade de

todos [...] é o único e mesmo Espírito que isso tudo realiza, distribuindo a cada um os seus dons conforme lhe apraz” (1Cor 12,4-7.11). Os diversos dons hierárquicos e carismáticos e os ministérios são obra do Espírito para a unidade de todo o Corpo de Cristo pelo vínculo da caridade (cf. 1Cor 12,12 – 13,13).

A manifestação concreta e visível da unidade na diversidade acontece entre os irmãos de comunidade, entre os fiéis com o seu bispo, o bispo com seus presbíteros, na comunhão entre as Igrejas locais e entre Igreja local e Igreja universal, na colegialidade dos bispos em união com sua cabeça, o Bispo de Roma. Enfim, é manifestação visível e concreta da *comunhão dos santos* que se realiza na intercomunicação entre a Igreja peregrina, padecente e gloriosa.

A Igreja é comunhão quando na sua diversidade manifesta sob a ação do Espírito o mistério da unidade “de um só Senhor, uma só fé, um só batismo [...] um só Deus e Pai de todos” (Ef 4,5-6) segundo a vontade de Cristo que disse: “a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós” (Jo 17,20-21).

Portanto, “a unidade da Igreja, estruturada à imagem da comunhão trinitária, vive da diversidade e, se exprime nessa, na multiplicidade das Igrejas, dos carismas e dos ministérios, suscitados pelo Espírito Santo para o crescimento do único Corpo de Cristo” (FREIRE DA SILVA, 2011, p. 123).

1.2. O simbolismo eclesiológico do evento “Aparecida”

O encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição, denominada “Aparecida”, nas curvas de um rio brasileiro, repleto de elementos eclesiológicos essenciais, bem como a própria imagem, manifesta a natureza, vida e missão da Igreja como instrumento de unidade e comunhão com Deus e entre os homens. Se o termo “comunhão” no Evangelho surge no contexto da pesca e da ceia, o encontro da imagem de Nossa Senhora Aparecida precede justamente uma pesca milagrosa destinada a servir uma mesa...

A própria *narrativa do encontro* nos apresenta tais elementos dentro do quadro de uma pesca fracassada e exitosa, semelhante de modo análogo às pescas milagrosas relatadas nos evangelhos (cf. Lc 5,4-7 e Jo 21,1-6).

1.2.1. Os elementos eclesiológicos da “pesca”

1. *Água*: a água é universalmente interpretada como um símbolo ambivalente de vida e morte e de purificação, especialmente por conta de suas propriedades físicas. Da observação comum

deste elemento à sua intuição e emprego simbólico, na liturgia cristã a água se tornou símbolo e matéria do sacramento do Batismo. A água como “sacramento” é algo originalmente cristão, tratando-se de algo real e simbólico ao mesmo tempo. O próprio nome “batismo” significa “imersão”, “banho”. São abundantes as passagens bíblicas relacionadas à água, especialmente o episódio do batismo de Jesus no Rio Jordão (cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22), protótipo do batismo cristão (cf. GIRARD, 1997, p. 226).

Na experiência cristã, o Batismo é um rito iniciático que possui seis dimensões: 1ª. imersão na morte; 2ª libertação, remissão dos pecados e sacramento de salvação; 3ª. purificação moral enquanto morte para o pecado e vida nova na graça; 4ª. incorporação na vida de Cristo e do seu Corpo, a Igreja; 5ª. aliança; 6ª. santificação e justificação (cf. GIRARD, 1997, pp. 224-226). O gesto simbólico de imersão (ingresso) e emersão (saída) das águas representa a participação do fiel no Mistério Pascal de Cristo, morte e ressurreição, que renasce para a vida de Deus sob a ação do Espírito Santo.

2. *Barco, barca ou nave*: no Antigo Testamento a arca de Noé (cf. Gn 6 – 8) aparece como um instrumento de salvação diante do dilúvio que purificou a terra dos pecados dos homens, resgatando apenas os justos. No Novo Testamento a presença do barco é bem mais constante, especialmente na relação entre Jesus e os seus discípulos, sendo que os primeiros a lhe seguir eram pescadores, com destaque especial para Simão Pedro que, com alguns discípulos, enfrentou tanto as tormentas e intempéries do mar (cf. Mt 8,23-27; 14,24-34) quanto o fracasso de uma noite inteira sem pescar (cf. Lc 5,5). A própria barca de Pedro foi escolhida por Cristo como lugar de pregação (cf. Lc 5,3).

A simbologia náutica ocupa um lugar preferencial na elaboração da eclesiologia dos Padres. Esta simbologia tão rica procede de dois mundos diferentes: o mundo bíblico, especialmente os acontecimentos da vida de Jesus e dos seus discípulos no mar de Tiberíades e na barca de Pedro e, por outro lado, o mundo grego que era habitado por navegantes (cf. RIES, 2013, p. 103).

Na eclesiologia patrística o barco é símbolo da Igreja. Segundo a visão alegórica de Hipólito, a barca é a Igreja, o mar é o mundo no qual a Igreja, como o barco no mar, é agitado pela tempestade, porém, não afunda. Além disso, descreve pormenorizadamente o significado de cada parte do barco: o piloto é Cristo, o mastro é a Cruz, os dois remos são o Antigo e o Novo Testamento, a vela é o Espírito Santo (cf. LURKER, 1993, pp. 154-155) e a âncora um símbolo da fé e da esperança (cf. Hb 6,19). Também nos sepulcros cristãos era costume reproduzir alguns símbolos entre os quais, se encontrava a imagem do farol que significava a

chegada da alma do fiel defunto ao porto celeste da vida eterna e a pomba com ramo de oliveira como, símbolo da alma que encontrou a paz (cf. *Ibid.*, p. 155). De modo geral o barco é símbolo da viagem, da passagem.

A existência terrestre da Igreja é comparável a uma viagem em navio, porque ela é fundamentalmente do além, sempre em viagem, em direção a uma pátria não alcançada; porque essa viagem vai sobre o “mar do mundo”, portanto sobre um elemento hostil e perigoso para o navio, que é pequeno e de madeira, mas que, justamente por isso, pode desafiar a obstinação do mar (IWASHITA, 2016, p. 196).

A *antenna crucis* representada no mastro simboliza a Igreja que como o barco, é uma fabricação e combinação de diferentes madeiras e peças, porém, conduzida e dirigida por uma única haste que é a cruz de Cristo (cf. RIEN, 2013, p. 103). O barco que porta o símbolo da cruz salvadora converte-se também em um símbolo salvífico. A Igreja é, portanto, como uma “barca de salvação” (cf. RAHNER, 1971, p. 10) que enfrenta as tempestades e agitações do mundo no curso dos séculos, apesar de sua fragilidade, pois “a barca da Igreja não tem a força dos grandes transatlânticos que cruzam os oceanos” (FRANCISCO, 2013, p. 91).

Assim como é possível subir ao mastro do barco para contemplar de longe o que está para além da bonança e da tempestade, os fiéis podem contemplar a partir da cruz de Cristo a sua própria salvação e a esperança na vinda do Reino dos Céus. A barca que tem a Cruz como haste e o piloto como Cristo possui a garantia de uma travessia segura em águas tempestuosas, sendo capaz de vencer o mal do mundo. Contudo, segundo Kuniharu Iwashita, há uma polaridade de opostos no símbolo do barco que esconde e revela uma “eclesiologia dialética”, uma tensão entre tempo presente e escatológico:

a Igreja é, de um lado, segura de sua salvação, e, no entanto, ainda sujeita ao perigo de perdê-la; certa de alcançar o porto, mas não chegou ainda ao ponto final; um pequeno pedaço de madeira, do lenho da cruz, sobre esse mar terrível do mundo dominado pelo demônio, mas, justamente nessa sua insignificância, é segura de sua vitória. Isto porque ela é construída com o madeiro da cruz (IWASHITA, 2016, p. 196-197).

O Papa Emérito Bento XVI, enquanto ainda era apenas o Cardeal Ratzinger, expressou a realidade atual da Igreja evocando o simbolismo patrístico do barco, quando disse na oração da *Via Crucis* no Coliseu romano em 2005: “Senhor, muitas vezes a vossa Igreja parece-nos uma barca prestes a afundar, uma barca que faz água por todos os lados...” (RATZINGER, 2007, p. 69). Também na ocasião da sua última Audiência Geral (27 de fevereiro de 2013), no contexto de sua renúncia ao ministério petrino, afirmou que a Igreja é uma barca conduzida por Cristo através de instrumentos humanos que Ele elegeu e quis:

Quando, no dia 19 de Abril de quase oito anos atrás [2005], aceitei assumir o ministério petrino, uma certeza firme se apoderou de mim e sempre me acompanhou: esta certeza de que a Igreja vive da Palavra de Deus. Naquele momento, como já disse várias vezes, as palavras que ressoaram no meu coração foram: Senhor, porque me pedis isto..., uma coisa imensa!? Este é um grande peso que me colocais sobre os ombros, mas se Vós mo pedis, à vossa palavra lançarei as redes, seguro de que me guiareis, mesmo com todas as minhas fraquezas. E, oito anos depois, posso dizer que o Senhor me guiou verdadeiramente, permaneceu junto de mim, pude diariamente notar a sua presença. Foi um pedaço de caminho da Igreja que teve momentos de alegria e luz, mas também momentos não fáceis; senti-me como São Pedro com os Apóstolos na barca no lago da Galileia: o Senhor deu-nos muitos dias de sol e brisa suave, dias em que a pesca foi abundante; mas houve também momentos em que as águas estavam agitadas e o vento contrário – como, aliás, em toda a história da Igreja – e o Senhor parecia dormir. Contudo sempre soube que, naquela barca, está o Senhor; e sempre soube que a barca da Igreja não é minha, não é nossa, mas é d’Ele. E o Senhor não a deixa afundar; é Ele que a conduz, certamente também por meio dos homens que escolheu, porque assim quis (BENTO XVI, 2013).

Segundo Tertuliano, a barca sacudida pela tempestade é símbolo da Igreja em meio às tentações e perseguições que tem de enfrentar, com a garantia de que embora o Senhor aparente dormir no interior da embarcação, Ele é despertado no momento oportuno pela oração dos santos, simbolizados pelos apóstolos e, assim, domina e vence a situação e devolve a paz (cf. RIES, 2013, p. 104).

Entretanto, não é qualquer barca que serve como símbolo da Igreja, mas a barca de Pedro que foi construída com o lenho da cruz de Cristo. “La Chiesa è sempre e soltanto navicula o navicella del Pietro peccatore [...] la nave della Chiesa romana è soltanto una barca di legno” (RAHNER, 1971, p. 810). Mas segundo Rahner, ainda que Pedro seja o proprietário da barca, “Il timoniere della navicella è Cristo, che grida al pilota Pietro la parola salvifica dottrinale e pastorale. Anche le tavole della salvezza della navicella romana sono costruite con il legno della croce” (*Ibid.*, p. 810). “No mar da vida, singra então a pequena barca de madeira, tendo como mastro a cruz da salvação, e por grande timoneiro, Jesus Cristo” (IWASHITA, 2016, p. 197).

Hugo Rahner também desenvolveu uma longa interpretação eclesiológica da barca de Pedro (cf. Lc 5,3) a partir da exegese bíblica e da aplicação na política eclesiástica para fundamentar simbolicamente o Primado Romano conforme aparece em Mt 16,18. Para ele, a barca de Pedro é símbolo do Primado Romano (cf. RAHNER, 1971, pp. 809-863).

3. *Redes*: as redes são o instrumento indispensável para a pesca. Na simbologia bíblica elas assumem uma dupla característica, tanto negativa quanto positiva (cf. LURKER, 1993, pp. 204-205). Enquanto no Antigo Testamento é apresentada como armadilha ou laço que impede os movimentos (cf. Ecl 9,12; Sl 31,5; 116,3), no Novo a rede se transforma em uma imagem

histórico-salvífica. Na pesca milagrosa do Tiberíades, diz o texto, as redes se rompiam (cf. Lc 5,1-6) e no diálogo entre Jesus e Pedro, subsequente ao fato, o Mestre declarou: “Farei de vós pescadores de homens” (Lc 5,10). Assim sendo, a rede converteu-se em símbolo da missão apostólica. O próprio Reino dos Céus é comparado a uma rede lançada ao mar que recolhe peixes de toda espécie (cf. Mt 13,47-50).

“As redes da Igreja são frágeis, talvez remendadas...” (FRANCISCO, 2019, p. 91). Por conta de sua confecção, tecida a partir da conexão de diversos fios, a rede é também um signo de unidade. Como o tempo e o uso dilaceram os fios, as redes precisam ser frequentemente consertadas e remendadas. Quando Jesus apareceu na margem do mar, após uma noite de pesca fracassada, Pedro e os outros estavam lavando e, possivelmente, consertando as redes (cf. Lc 5,2) como prefiguração de sua missão de manter o vínculo da unidade pela fé (cf. Lc 22,31-32) na barca da Igreja.

4. *Peixes*: a principal referência do peixe é a água, com a qual mantem uma relação essencial, pois se trata de seu *habitat* natural, o lugar onde nasce, respira, alimenta-se e reproduz. Segundo a interpretação das narrações evangélicas de pescas milagrosas (cf. Lc 5 e Jo 21), os peixes designam os crentes salvos e retirados das águas do mar (símbolo do mundo, do pecado, do mal e da morte) e reunidos na rede, a comunidade da Igreja. Os peixes bons e maus recolhidos na rede que representa o Reino dos Céus (cf. Mt 13,47-50) são um símbolo de toda a humanidade reunida para o dia do Julgamento (cf. GIRARD, 1997, p. 603). Mas desde o Antigo Testamento os homens são comparados com peixes (cf. Ecl 9,12; Hab 1,14), como também a mesma interpretação permanece no Novo. Os homens assim como os peixes são pescados pelos discípulos de Jesus (cf. Mt 4,19; Lc 5,10).

Cada umas das letras do termo “peixe” em grego *Ichtyis*, formava o anagrama secreto da profissão de fé dos primeiros cristãos: *Iesous CHristos THeou Yios Soter* = Jesus Cristo, Filho de Deus Salvador (cf. LURKER, 1993, p. 180). O peixe possui, assim, um sentido cristológico.

Como símbolo de Cristo, o peixe também era um símbolo eucarístico presente na iconografia das catacumbas e que, até o século XIX, costumava aparecer ao lado do pão e do cálice nas pinturas da Última Ceia (cf. LURKER, 1993, p. 180), certamente influenciado pelos episódios evangélicos da multiplicação dos pães e dos peixes (cf. Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17; Jo 6,1-13) e das aparições do Ressuscitado, em que Jesus comia um peixe diante dos discípulos, a fim de testificar a sua ressurreição na carne (cf. Lc 24,42-43; Jo 21,9-10.13). O desenho do peixe, como duas linhas côncavas cruzadas na ponta também era

um sinal de reconhecimento e identificação entre os cristãos das primeiras gerações que não podiam professar publicamente a fé por causa das perseguições.

Para Tertuliano, “Nós, porém, somos à semelhança de nosso *Ichty*s Jesus Cristo, nascidos na água, e somente permanecendo na água [do Batismo] encontramos salvação” (LURKER, 1993, p. 180). Na iconografia primitiva, a pesca com rede simboliza o Batismo e o Apostolado. Como sinal da missão apostólica, no “anel do pescador” (*annulus piscatoris*), insígnia reservada somente ao Sucessor de Pedro, está gravada a representação da pesca milagrosa segundo Lc 5,4-10.

Estes quatro símbolos eclesiológicos presentes no contexto do encontro da imagem de Nossa Senhora Aparecida representam a presença e missão da Igreja no mundo (barco e redes) e possuem um significado batismal (água e peixes). “Aparecida carrega consigo uma mensagem batismal” (SILVA, 2017, p. 25). Na sua imagem, a Virgem Maria é apresentada como membro que, pelo Batismo, ingressa no Corpo de Cristo, que é a Igreja, e, deste modo, torna-se ícone de todo cristão.

A imagem quebrada lançada na profundidade das águas e depois resgatada pelas redes dos pescadores simboliza o duplo movimento de imersão e emersão do Sacramento do Batismo, quando o catecúmeno entra e sai da água. No interior do barco ela foi reconhecida como Nossa Senhora da Conceição e ali encontrou um espaço de acolhida por aqueles homens simples que não desprezaram o sinal do Mistério (cf. FRANCISCO, 2013, p. 89). O barco que simboliza a Igreja representa o espaço humano-divino de acolhida para aqueles que, através do sacramento do Batismo, decidiram seguir a Cristo. E entre os pescadores de Tiberíades e do Paraíba, ou seja, próxima dos discípulos de Jesus, está o “ícone” da primeira e mais perfeita discípula do Senhor, protótipo de seguimento para os discípulos de Jesus.

Logo após o “encontro” aconteceu a união entre o corpo e a cabeça quebradas da imagem [símbolo que será explorado posteriormente] e então, em uma nova tentativa através da esperança que fora reanimada pela presença daquele sinal divino, foi que os pescadores lançaram as redes e encontraram peixes com tanta abundância a ponto de quase o barco afundar. Resgatados da obscuridade das “águas do rio” ou dos perigos do “mar do mundo” os cristãos experimentam no seio da Mãe-Igreja o mistério da unidade dos que foram salvos por Cristo.

Enquanto o contexto da pesca possui um sentido batismal onde podemos reconhecer Maria como membro no barco da Igreja, a sua imagem salva das águas, segundo os elementos iconográficos que a compõe, representa o Mistério da unidade da Igreja através de três

dimensões: natureza (corpo, cabeça e fronte), vida (olhos e mãos) e missão (lábios, ventre e lua).

1.2.2. Os elementos eclesiológicos da imagem¹⁸

1. O “corpo” e a “cabeça” separados e unidos estão a indicar que a Igreja Corpo de Cristo, do qual Ele é a Cabeça, é um mistério de unidade na diversidade que tem no primado petrino um sinal visível de comunhão. No mistério que envolve a “cabeça” e o “corpo” de Nossa Senhora Aparecida podemos perscrutar o mistério da unidade do Corpo de Cristo e como o primado petrino na Igreja pode exercer um carisma de unidade inspirado na Mãe do Senhor. Naquela imagem quebrada, ícone da unidade restaurada, encontrada nas malhas das redes de um pescador, acolhida no seu barco e levada para o interior da sua casa há uma mensagem especial para o Santo Padre e a todos os pastores: “Pedro deve olhar para Maria” (LEAHY, 2005, p. 218) a fim de exercer na Igreja, como “cabeça”, o seu carisma de unidade, sendo um pastor com “amor de mãe”.

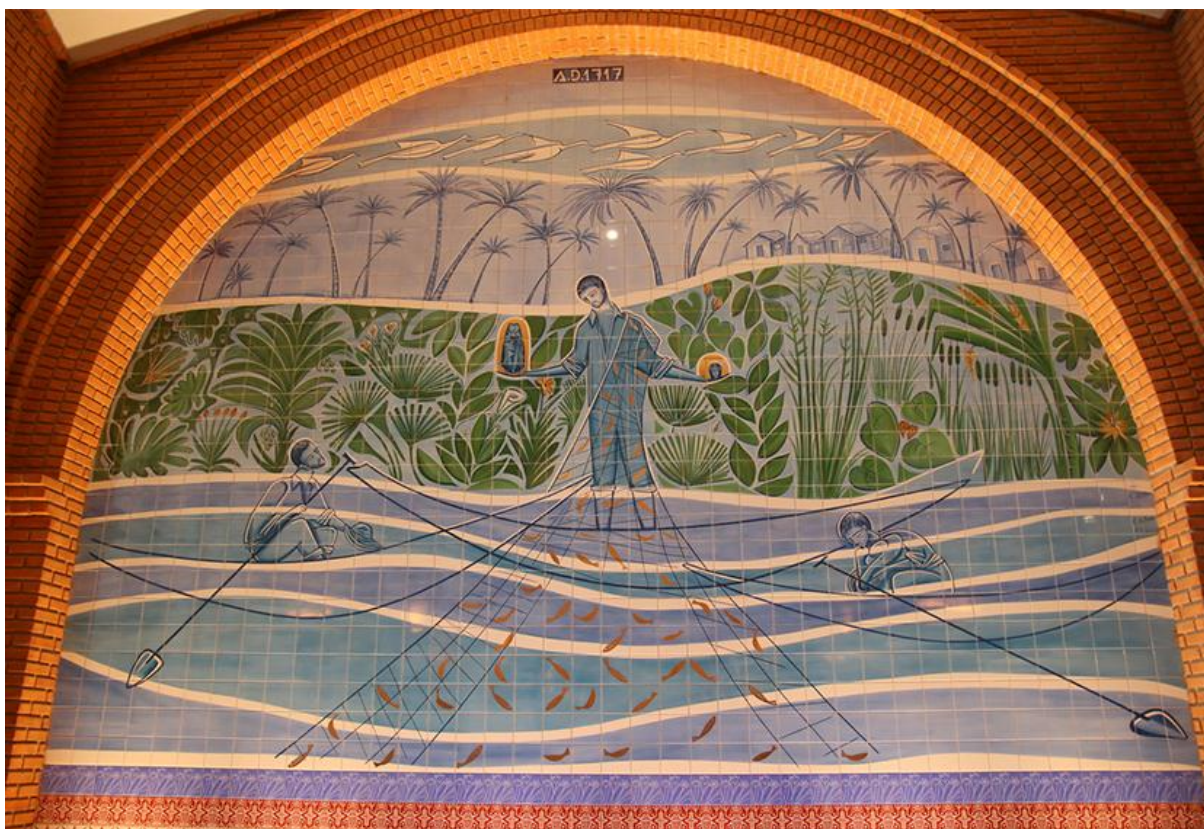


Figura 7 – “Painel dos pescadores”, Santuário de Aparecida. Autoria de Claudio Pastro.

¹⁸ O texto que segue (pp. 82-87), redigido pelo presente autor desta dissertação e com alguns acréscimos posteriores ao longo desta redação, foi publicado na *REVELETEO*. Revista Eletrônica Espaço Teológico. ISSN 2177-952X. Vol. 12, n. 22, jul/dez, 2018, p. 59-60.

Uma das imagens para compreender o mistério da Igreja, segundo a eclesiologia paulina, é a de “Corpo de Cristo”. A expressão tem origem, especialmente, na fração do pão eucarístico. Para as comunidades cristãs primitivas, o Corpo de Cristo não era apenas o sacramento da Eucaristia, mas a realidade da própria Igreja que, unida para celebrar o Mistério Pascal, nutre a sua unidade, o que não significa uniformidade, mas comunhão íntima com o Senhor e visível entre os membros do seu Corpo, que é a Igreja. Também para resolver os conflitos por conta da diversidade de dons nas comunidades de Corinto e Roma, Paulo usa a metáfora do corpo (cf. 1Cor 12,12-27) a fim de superar um contexto de divisão, que é sempre contrário ao Evangelho e um verdadeiro escândalo. A unidade é sempre vontade de Cristo (cf. Jo 17,21).

Também segundo o Apóstolo, Cristo é a “Cabeça” do seu Corpo que é a Igreja (cf. Col 1,18; Ef 1,22-23). A cabeça ocupa um lugar superior, proeminente, mas não fora do corpo e representa um papel de autoridade e animação cuja finalidade é manter unido e coeso o corpo para fazê-lo crescer. Na Igreja, o Cristo-Cabeça é representado pelo Papa e os Bispos. De modo especial, o Papa como Sucessor de Pedro e Bispo de Roma é “o princípio e o fundamento perpétuo e visível da unidade, quer dos bispos, quer da multidão dos fiéis” (LG, 23). O Romano Pontífice é “cabeça de toda a Igreja” não no lugar de Cristo, mas como “Vigário de Cristo”. O primado petrino exerce na Igreja o ministério da unidade e a essência da sua autoridade não é outra senão a unidade da fé e a comunhão dos fiéis, juntamente com os outros bispos.

2. *O diadema do rosto com três broches* lembra-nos imediatamente a comunhão trinitária, de onde a Igreja origina-se, estrutura-se e para a qual orienta o seu caminho. A Igreja presente no mundo é chamada a ser expressão visível da comunhão que une o Pai e o Filho e o Espírito Santo e que convida a cada homem, pela porta do Batismo, a ingressar como participante da vida divina.

A Igreja é “povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 4) e, por isso, participa do desígnio salvífico universal do Pai, da missão e obra do Filho e da ação santificadora do Espírito (cf. LG, 2-4). Portanto, a Igreja não pode ser limitada apenas a uma realidade histórica visível ou a uma construção social, nem deve cair também no puro espiritualismo, esquecendo-se ou negando a sua dimensão humana. Porém, antes de tudo, a Igreja é mistério, pois nasceu da iniciativa do amor trinitário que é mistério de unidade e comunhão.

A Virgem Maria viveu na sua existência o mistério trinitário, vivendo nele “mergulhada”, tal como a imagem de Aparecida que por anos permaneceu imersa no fundo do Rio Paraíba, um símbolo batismal por excelência, pois representa que todo batizado em nome da Trindade ao tornar-se filho de Deus e membro do Corpo de Cristo sob a ação do Espírito, foi convidado a mergulhar na vida divina (cf. 2Pd 1,4).

“As expressões faciais da imagem [de Aparecida] revelam o rosto de alguém que está completamente abismada em estupor diante de Deus” (SILVA, 2017, p. 71) porque no seu semblante brilha o esplendor da Trindade!

3. *O rosto contemplativo de Maria, os olhos fechados e as mãos postas* estão a nos indicar a necessidade da oração como meio para estar em comunhão com Deus, com a Igreja e com os irmãos. Quando no atentado de 1978 a imagem de Aparecida foi reduzida a mais de duzentos pedaços, as suas mãos permaneceram intactas. Recordando o lamentável incidente ocorrido dois anos antes de sua visita ao Santuário Nacional, o Papa João Paulo II disse que “O fato vale como um símbolo: as mãos postas de Maria no meio das ruínas são um convite a seus filhos a darem espaço em suas vidas à oração, ao absoluto de Deus” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 154).

Os olhos da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida estão fechados, não “mirando” diretamente os devotos que vão ao Santuário Nacional para olhar e ser “olhados” pela “Mãe de cada brasileiro” (FRANCISCO, 2013, p. 21). Porém, seus olhos fechados não significam indiferença, mas contemplação. A Virgem Maria está voltada para o seu interior onde contempla o mistério do Verbo encarnado. Sua imagem representa e conduz à oração silenciosa, ao diálogo íntimo e profundo com Deus. O “olhar” é a primeira oração de quem não sabe rezar, como bem expressiu Renato Teixeira na sua bela composição musical chamada “Romaria”: “Como eu não sei rezar, só queria mostrar meu olhar, meu olhar, meu olhar”. Se a oração é diálogo, todo diálogo entre duas pessoas que se amam começa pelo olhar e, quando atinge tal nível de intimidade, o olhar dispensa a necessidade de palavras. Os olhos fechados representam a interioridade de quem, fechando por um momento os sentidos externos que tanto dispersam e distraem, busca pela fé olhar o invisível (cf. Hb 11,27) e, assim, a partir disso, contemplar toda a realidade com os olhos de Deus e, especialmente, aprender na escola de Maria a olhar “os que naturalmente olhamos menos, e que mais necessitam” (BERGOGLIO *apud* AWI MELLO, 2015, p. 54-55).

Todavia, a oração tem uma dupla dimensão. Além do aspecto pessoal e íntimo, representado pelos olhos fechados de Maria, não podemos nos esquecer da dimensão

comunitária da oração eclesial, sobretudo, através da participação assídua na vida litúrgica da Igreja. Quando oramos ao Pai, reconhecemos que somos filhos que pertencem a uma só e mesma família, que é a Igreja. Por isso, a oração comunitária é a “oração da sala de cima” que remonta ao Cenáculo onde a comunidade primitiva se reuniu com Maria para a prece comum (cf. At 1,13-14). A oração comunitária consiste em orar com a Igreja, especialmente através da Liturgia, da participação na celebração eucarística, da frequência nos Sacramentos, no Ofício Divino, entre outros atos celebrativos.

Unir as mãos também é um gesto que convida a conjugar dois aspectos muito necessários para o equilíbrio da nossa vida diária: contemplação e ação. Além disso, a oração pessoal e comunitária é a alma de todo apostolado, pastoral, evangelização e missão da Igreja. Por isso, a oração é sinal da primazia de Deus em nossa vida, do espaço aberto para Ele atuar, “sem o qual tudo o mais perde sentido, valor e eficácia” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 154). Como dizia o Cardeal Van Thuan, após treze anos afastado de sua atividade episcopal por causa do cárcere em que fora mantido, é preciso discernir e escolher primeiro a Deus e depois as suas obras (cf. THUAN, 2000, p. 26).

Na sua homilia na Basílica de Aparecida, o Papa João Paulo II ainda disse que sem oração não é possível nem ser cristão nem um filho de Maria, pois “O verdadeiro filho de Maria é um cristão que reza” (1980, p. 154).

4. *Os lábios sorridentes de Maria* parecem querer dizer algo a cada um de nós. Este sorriso que brota discreto dos lábios da Virgem é a alegria do Evangelho que nasce do encontro com Jesus, capaz de dissipar a tristeza, o vazio, o desalento e provocar uma existência repleta de sentido (cf. EG, 1-2). Por isso, é preciso recuperar a alegria de evangelizar (cf. EN, 80), pois a evangelização é transbordamento da alegria do encontro com Jesus Cristo, daquele que encontrando a felicidade, deseja que todos façam a mesma experiência, não guardando para si a boa-nova, mas transmitindo-a como fez a samaritana (cf. Jo 4,28-29). Neste sentido, o anúncio do Evangelho não significa fazer proselitismo religioso nem é uma atividade que brota da iniciativa ou dependa exclusivamente de uma habilidade pessoal, mas é, antes de qualquer outra coisa, testemunho. A “Igreja em saída” que evangeliza é uma comunidade que vive e transmite a fé com alegria e que por onde passa é capaz de atrair não para si, ou para seus dirigentes, mas para Cristo (cf. BENTO XVI, 2007, p. 89).

A evangelização não é uma opção, mas uma obrigação (cf. 1Cor 9,16); não é apenas mais uma atividade eclesial, mas o fundamento da missão da Igreja, que não cabe apenas ao

clero ou aos religiosos, mas a todos os batizados. A causa missionária é a primeira de todas, “é o paradigma de toda a obra da Igreja” (EG, 15).

Outro sinal da ação evangelizadora da Igreja no mundo segundo a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida é o *ventre grávido de Maria* que na iconografia, é identificado com a fita amarrada à cintura, além de estar saliente. Como Maria gerou a Jesus no seu seio, a Igreja através do anúncio da Palavra e dos sacramentos gera Cristo na vida dos cristãos. Uma das maiores dificuldades da ação evangelizadora do nosso tempo é fazer com que o Evangelho se faça “carne” na realidade humana. Maria representa não apenas fisicamente, mas existencialmente a encarnação do Evangelho (cf. LG, 56; DP, 303) tornando-se discípula missionária de Jesus Cristo, primeiro dentro de sua família, quando foi ao encontro de sua prima Isabel (cf. Lc 1,39ss) e depois em todos os recantos do mundo, de modo particular nas suas manifestações e aparições que sempre suscitam conversão a Cristo e à comunidade onde Ele habita¹⁹.

O nosso continente latino-americano experimentou desde o primeiro instante da sua evangelização a presença maternal de Maria. Em um contexto difícil de evangelizar, seja no Brasil, no México, como em tantas outras regiões da América Latina, Maria foi a “porta” para a entrada do Evangelho. Ela não apenas encarna o Evangelho, mas assimilando-o, o incultura e, a partir dele, transforma e eleva a cultura dos povos. A devoção mariana “foi um elemento essencial para manter a fé, especialmente entre o povo simples de Deus, em circunstâncias difíceis da história religiosa do Brasil” (KEARNS, 2017, p. 9).

5. A *lua crescente* que está sob os pés da imagem, acima da cabeça do querubim, é um sinal do *mysterium lunae* da Igreja que, tendo a luz de Cristo refletida na sua face, deseja ardentemente iluminar a todos os homens com a proclamação da Boa Nova (cf. LG, 1) na “noite escura” em que atravessa a história humana.

O *mysterium lunae*, um símbolo eclesiológico patrístico antigo, reflete o itinerário da Igreja enquanto peregrina que caminha neste mundo: ela cai, se levanta, mas nunca desaparece, pois a lua debaixo dos pés representa que a Igreja está além das vicissitudes históricas, indicando a sua eternidade no tempo e a sua presença entre o céu e a terra. Quanto a este mistério, o Papa Francisco se expressou de modo belo e profético:

¹⁹ É recorrente nas diversas mariofanias (= manifestação de Maria) que a Virgem peça além da prática da oração, da reparação dos pecados e da conversão, que se construa naquele lugar uma igreja ou santuário onde Ela, como boa Mãe ao redor de si, atraia novamente os seus filhos para a comunhão da Igreja (cf. DAp, 268; 557).

A Igreja é instituição, mas, quando se erige em “centro”, se funcionaliza e, pouco a pouco, se transforma em uma ONG. Então, a Igreja pretende ter luz própria e deixa de ser aquele “*mysterium lunae*” de que nos falavam os Santos Padres. Torna-se cada vez mais auto-referencial, e se enfraquece a sua necessidade de ser missionária. De “Instituição” se transforma em “Obra”. Deixa de ser Esposa, para acabar sendo Administradora; de Servidora se transforma em “Controladora”. Aparecida quer uma Igreja Esposa, Mãe, Servidora, mais facilitadora da fé que controladora da fé (FRANCISCO, 2013, p. 144).

Segundo a presente reflexão teológica, na imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, tão simples e discreta no seu tamanho, na sua forma até um pouco rude e tosca, na sua cor de barro como se tivesse sido queimada pelo sol (cf. Ct 1,6), com a lua sob os seus pés (cf. Ap 12,1) podemos contemplar o mistério de unidade da Igreja (corpo e cabeça) que nasce da comunhão trinitária (diadema na fronte), nutre-se através da oração pessoal-contemplativa (olhos fechados) e da oração comunitário-litúrgica (mãos postas), cresce com o anúncio alegre do Evangelho (lábios sorridentes) e resplandece para todos os povos a luz de Cristo (lua sob os pés).

2. O “corpo” da imagem: uma eclesiologia da unidade e comunhão

Entre todos os elementos simbólicos presentes na imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, relidos em uma perspectiva eclesiológica, a fratura do pescoço que a divide, inicialmente, em duas partes – “corpo” e “cabeça”, é algo que realmente pode cativar a nossa atenção quanto ao significado da separação e divisão provocadas e da união e comunhão restauradas no interior do Corpo de Cristo, que é a Igreja. Na eclesiologia paulina é que aparece pela primeira vez a aplicação desta imagem como símbolo da realidade da Igreja. Entre outras imagens que o Apóstolo utiliza, esta é uma das que mais se destacam e que surge em um contexto bem concreto de divisão no interior de uma das comunidades fundadas por ele.

2.1. O sentido da imagem paulina da Igreja Corpo de Cristo

O apóstolo Paulo procurou apresentar a “solução” de um problema pastoral no interior da comunidade de Corinto com uma exortação em chave cristológica, o que se transformou ao longo dos séculos na doutrina sobre o *Corpo místico de Cristo*. O problema era a divisão entre os membros da comunidade, enquanto que a exortação transformada posteriormente na Carta aos Romanos, aos Efésios e aos Colossenses em imagem para falar da Igreja como Corpo de Cristo, visava restituir a unidade no interior do “corpo” que, sendo um possui muitos membros e, embora distintos, estão unidos entre si pelo vínculo da caridade.

2.1.1. A Igreja Corpo de Cristo segundo 1Cor 12 e Ef 4

O “Corpo de Cristo” é uma imagem teológica dominante na teologia paulina (cf. DUNN, 2003, p. 620). Mas para entender o sentido do seu emprego, é preciso ter presente a situação em surgiu este termo. Como há muitas ocorrências do termo (cf. 1Cor 10,16-17; 11,24.27.29; 12,12-27; Rom 12,4-8; Ef 1,22-23; 2,15-16; 4,4.12.15-16; Cl 1,18.24; 2,19; 3,15), vamos comentar principalmente o texto de 1Cor 12,4-31a e Ef 4,1-16²⁰.

2.1.1.1. A Igreja, Corpo de Cristo, segundo 1Cor 12,4-31a

A Primeira Carta aos Coríntios pertence ao *corpus paulino* como uma carta “autêntica”, isto é, redigida pelo próprio Apóstolo, e surgiu em um contexto que exigia a manifestação de Paulo quanto a alguns problemas que prejudicavam a harmonia da vida comunitária. Ele foi informado das discórdias existentes na comunidade, sobretudo, a multiplicação de facções que geravam divisão no seu interior. Portanto, esta carta é uma resposta a problemas concretos. E, entre as cartas proto-paulinas, esta é a que mais fala a respeito da vida eclesial, da realidade concreta de uma comunidade cristã, sejam de valores e virtudes como de defeitos e problemas (cf. SOUSA, 2014, pp. 66-67).

O texto de 1Cor 12,4-31a apresenta como um problema eclesiológico pode encontrar uma proposta de “solução” na Cristologia e, como esta pode se tornar um fundamento para abordar problemas concretos de uma comunidade cristã. No contexto literário da carta, o texto está dentro dos capítulos 7,1 – 14,40 (conforme esquema abaixo) que são diversas respostas aos problemas eclesiais da comunidade de Corinto. A seção que vai do capítulo 12 a 14, antecedido pelos questionamentos acerca das assembleias litúrgicas (cf. 1Cor 11,2ss), trabalha o tema dos carismas.

2.1.1.1.1. Composição esquemática de 1Cor 12,4-31a

7,1 1Cor 12 14,40	A. 12,4-11 B. 12,12-27 C. 12,28-31a	a. Fonte e variedade dos carismas b ¹ . 12-13 – Um só corpo e muitos membros b ² . 14-26 – <i>Diversidade e unidade dos membros</i> b ³ . 27 – Corpo de Cristo e membros de Cristo c. Aplicação dos carismas à comunidade
--	--	--

²⁰ Os comentários dos textos paulinos fundamentam-se em: SOUSA, Rui Manuel Gomes. *A Igreja é corpo de Cristo*: para um estudo de eclesiologia paulina. Lisboa: Paulus, 2014, pp. 65-130.

2.1.1.1.2. Conteúdo paulino do texto de 1Cor 12,4-31a

A. 12,4-11 – há uma relação e binômio de unidade e diversidade (vv. 4-6) entre o “mesmo” *Espírito* (v. 4), *Senhor* (v. 5) e *Deus* (v. 6) (= princípio de unidade) e os dons, ministérios, serviços e ações (= diversidade dos carismas). A variedade dos carismas é um dom particular do Espírito concedido a partir de uma experiência pessoal para o benefício e utilidade da comunidade (v. 7). Como dom do Espírito, o carisma é algo que parte da livre iniciativa divina que concede os dons a quem quer (v. 11), embora seja dado a todos. Todos os dons são do Espírito e ninguém pode possuir a todos, mas todos possuem dons diferentes, o que beneficia toda a comunidade. Os versículos 8-10 listam nove carismas e ministérios, embora não sejam os únicos, que servem para o bem da vida comunitária.

B. 12,12-27 – o Apóstolo emprega a metáfora do “corpo”²¹ e dos seus membros para expressar a unidade e diversidade da Igreja.

- **b¹. 12-13** – Os versículos 12 e 13 são a chave de leitura desta perícopa.

1Cor 12, 12-30	12 – <i>corpo humano: “muitos membros, um só corpo</i>	UNIDADE ↑↓
	13 – corpo de Cristo: “um só corpo, um só Espírito”	
	14-26 – <i>pé, mãos, ouvidos, olho, cabeça</i>	DIVERSIDADE
	27-30 – apóstolos, profetas, doutores, dons...	

Na época de Paulo, a imagem do corpo era utilizada para expressar de modo metafórico a realidade da sociedade em geral, seja de um grupo social ou político. Na carta aos Coríntios, o “corpo” é um conceito que expressa unidade. Sem negar a diversidade, os diferentes dons dos membros da comunidade estão ordenados em vista do bem comum.

Após a comparação “assim como o corpo” o versículo termina com a expressão “assim também acontece com Cristo”. Mas por que uma referência a Cristo se esta é uma questão acerca da Igreja? Não seria mais coerente dizer: “assim acontece com a Igreja”? Como deseja demonstrar a unidade, “Igreja” não seria o termo mais apropriado, pois na sua semântica o termo traduzido por “assembleia” expressa mais diversidade e pluralidade do que a unidade que se deseja afirmar. Quanto a “Cristo” não ficam dúvidas de sua unidade indissolúvel (cf. SOUSA, 2014, p. 83). O que serve também para demonstrar que a fonte da

²¹ No texto aparecem elementos linguísticos de comparação - “assim como” e “assim também” - que indicam o uso de metáfora ou analogia.

unidade da Igreja não deriva de si mesma, isto é, da combinação dos membros, mas da pessoa de Cristo. A Igreja é o que é, um organismo vivo tal como o corpo, por causa de Cristo, por isso lhe cabe melhor a expressão “corpo de Cristo” para expressar esta realidade.

Entretanto, o mais importante ao dizer “corpo de Cristo” é afirmar que existe uma *identificação ontológica* entre Cristo e a Igreja, que há um laço tão forte, um vínculo tão estreito entre Cristo e os cristãos, assim como entre o corpo e os seus membros. Além disso, Paulo não está interessado na Igreja em si mesma, mas no modo como, por meio dela, Cristo se encarna e se revela ao mundo, através da ação do Espírito (cf. SOUSA, 2014, p. 84). Este corpo, portanto, assume as mesmas características de Cristo.

Tendo lançado o fundamento teológico na relação entre Cristo e a Igreja, o Apóstolo apresenta o seu “ponto de partida”: o batismo e o Espírito. Fomos todos batizados em um só Espírito para formar um só corpo (cf. 1Cor 12,13). Paulo insiste na ideia de “um só”, incorporando agora o “batismo” e o “Espírito”. O batismo como experiência do Espírito é um “ato de incorporação no único corpo”, é o acesso para se tornar membro de Cristo. Inicialmente há um ato passivo daquele foi batizado (“fomos batizados”), mas graças ao dom do Espírito, ele se transforma em um sujeito ativo “para ser um só corpo” com Cristo e com os outros.

Esta unidade da imagem do corpo não significa uma uniformidade étnica, social ou cultural, tanto que o autor da carta sublinha que na comunidade há diferenças de origem (judeus e gregos) ou de condição social (escravos e livres). Para o Apóstolo, no que diz respeito ao dinamismo da vida eclesial, a origem e o estrato social são irrelevantes e, por outro lado, ele quer com essa imagem da unidade corpórea suprimir discriminações deste nível e evitar dentro da comunidade qualquer forma de “categorias” e “elitismo” (cf. Gl 3,28). Fora do “corpo” distinções deste nível podem ser inevitáveis, mas no seu interior todos são membros de Cristo e uns dos outros sob a ação do Espírito que distribui e capacita cada um com seus diferentes dons para o bem de todos. Deste modo, Cristo é o princípio da unidade do corpo, o Espírito é o agente da unidade e a multiplicidade dos membros é expressão desta unidade na diversidade (vv. 14-26).

- **b². 14-26** – apresenta a relação de *complementariedade* (vv. 14-18) e *solidariedade* entre o corpo e seus membros (vv. 16-26).

A multiplicidade é prova de que o corpo não corresponde a um único membro (vv. 17.19). Mas o corpo, por sua vez, também não corresponde à soma de todos os membros (vv.

14.19-20). A perícope de 15-16 quando relaciona dois membros das extremidades – pé e mão (que representam o agir) – e outros dois que estão bem próximos – ouvido e olho (que representam o ver e perceber) – quer provar como todos os membros que fazem parte do corpo são importantes e necessários, independente das suas diferenças, para o bom funcionamento de todo o corpo. Os membros são complementares entre si e cada função específica coordenada como um todo faz o corpo funcionar, porém, a ausência de algum deles o tornaria deficiente. Contudo, uma função não substitui a outra, sendo que todas têm a sua utilidade, visto que o corpo é formado por numerosas funções e membros (v. 17). Após esta descrição do funcionamento do corpo, há uma afirmação teológica: a diversidade de membros e funções do corpo de Cristo é desejada por Deus que assim o dispôs conforme a sua vontade, liberdade e bondade (v. 18).

O dom de cada membro e sua função desempenhada no corpo depende da vontade de Deus e, a partir de uma relação de complementariedade, deve tender à solidariedade e não à rivalidade. A multiplicidade dos membros, complementares e solidários entre si, está a serviço da unidade do corpo.

Novamente o autor da Carta aos Coríntios insiste que um único membro não faz todo o corpo (v. 19 = v. 17) e comenta a interdependência das múltiplas partes do corpo (v. 20 = v. 12). O que há de novo aqui é quanto ao lugar que cada membro ocupa no corpo e a necessidade mútua que deve haver entre eles. Os membros considerados “inferiores” (mão e pés) como que moderam a presunção de autossuficiência dos membros “superiores” (olho e cabeça) (cf. v. 21).

Se existe uma hierarquia de funções de determinados membros na comunidade, o que não anula a necessidade dos outros, mas antes as supõe, o critério para tal não é o de superioridade nem de exclusão, mas de funcionalidade e solidariedade, especialmente dos membros “fortes” em relação aos que são mais fracos, menos dignos e menos decentes (vv. 23-24a). Todos os membros são importantes, mas se for para considerar quais membros são os mais importantes, esta honra deve ser concedida justamente a estes últimos que, sendo bem tratados, serão elevados de sua atual condição, ficando, assim, mais próximos dos outros. Esta atitude tem sua origem na ação do próprio Deus que concede maior honra ao que é menos nobre (v. 24b).

Deus dispôs cada um dos membros do corpo (v. 18) e o corpo todo para que o mais fraco seja valorizado e elevado de sua condição, a fim de que não haja quaisquer divisões (v. 25), mas sim a solicitude entre todos os membros, para que a experiência mútua e compartilhada do sofrimento (compaixão) e da alegria (congratamento), dinâmica que resume

a alternância de sentimentos da vida comunitária, faça o corpo ser coerente, equilibrado e harmonioso.

- **b³. 27** – a conclusão arrematadora da perícopa de 1Cor 12,12-26 é esta expressão de Paulo aos Coríntios que resume todo o seu pensamento elaborado até então: “vós sois o corpo de Cristo²² e sois os seus membros, cada um por sua parte” (v. 27).

Nota-se em toda a argumentação paulina um desenvolvimento da metáfora do corpo humano (pessoal) para o corpo de Cristo (eclesial). Com isso, o Apóstolo quer convidar a comunidade a rever e discernir suas funções enquanto membros. Embora haja membros “superiores” e “inferiores”, em uma perspectiva de hierarquia solidária e complementar, isto é, que não basta a si mesma nem exclui qualquer membro e função, cada um e todos são convocados a trabalhar pela unidade como finalidade comum do corpo.

C. 28,31a – 1Cor 12 termina com duas listas de oito carismas (v. 28) e sete questões (29-30) que demonstram a diversidade de funções e a multiplicidade de membros de tal forma que, todos não possuem as mesmas funções e qualquer um seria incapaz de assumir a todas. Embora todos os dons sejam distribuídos pelo Espírito segundo a disposição de Deus para a unidade do corpo de Cristo, há algo que deve ser aspirado por todos (v. 31) para manter o vínculo da unidade (cf. Ef 4,3): o *amor*. O último versículo antecede e prepara o “Hino à Caridade” segundo 1Cor 13.

2.1.1.2. *A Igreja, corpo de Cristo, segundo Ef 4,1-16*

A Carta aos Efésios é considerada uma obra deuteropaulina, já que não se pode atribuir com precisão sua autoria a Paulo, provavelmente redigida por um de seus discípulos. O seu destinatário também não é claro por conta do tom impessoal da carta, ausência de saudações, entre outras coisas que, inclusive, comprometem dizer se o escrito é mais uma homilia ou uma carta circular dirigida não a uma comunidade específica, mas a todas às igrejas. O que deixa isso ainda mais notório é que o texto parece não ter como pano de fundo

²² A sentença é complexa! “Vós sois o corpo de Cristo” significa “o corpo que é Cristo” ou “o corpo que pertence a Cristo”? Infelizmente não será possível desenvolver esta questão no presente texto. Contudo, podemos concluir que ao se referir deste modo à Igreja, o Apóstolo Paulo não a compreende em uma visão místico-espiritual, mas a concebe como uma realidade viva e encarnada, sem perder de vista o seu mistério. O adjetivo “místico” acrescentado a “Corpo de Cristo” é uma elaboração tardia datada entre os séculos XIII e XIV e não se inspira diretamente na eclesiologia paulina nem na teologia subsequente dos Santos Padres.

algum problema a ser esclarecido e solucionado, mas possui um tom exortativo à fidelidade e perseverança naquilo que já foi anteriormente ensinado e parece já ser praticado.

Dentro do *corpus paulino* a Carta aos Efésios representa uma evolução teológica acerca da compreensão do corpo eclesial, sendo um dos seus temas principais a unidade e universalidade da Igreja para além da comunidade local, sendo neste ponto, assim como em outros, bem diferente de 1Cor., que até então analisamos.

Esta obra destaca o que a comunidade é em Cristo e como deverá continuar a ser.

A “Igreja deve tornar-se aquilo que já é em Cristo, através do conhecimento, da plenitude, do crescimento e da edificação”. A unidade existe, mas deve ser adotada e expressa”. Por isso, o grande testemunho desta carta é a unidade, inclusive entre judeus e gregos, pois todos são chamados a formar *um único corpo em Cristo* (HOEHNER *apud* SOUSA, 2014, p. 104).

2.1.1.2.1. Composição esquemática de Ef 4,1-16

A Carta aos Efésios pode ser dividida em duas grandes partes de carácter *teológico* (1,1 – 3,21) e *parenético* (4,1 – 6,24). O ensinamento sobre a Igreja encontra-se justamente na transição entre as duas perspectivas adotadas, como uma ponte entre o “ensino” e a “prática”. A perícopes de Ef 4,1-16 possui tanto um fundamento teológico orientado para a ação concreta quanto uma prática oriunda do mistério da Igreja. Em outras palavras, condensa *reflexão eclesiológica e proposta de vida eclesial*.

Ef 4	A. 1-3	a. <i>Dupla exortação: 1ª. Dignidade da vocação; 2ª. Conservar a unidade</i>
	B. 4-6	b. Fundamento “trinitário” da unidade e diversidade da Igreja b ¹ . 4 – um só corpo – um só Espírito – uma só esperança b ² . 5 – um só Senhor – uma só fé – um só batismo b ³ . 6 – um só Deus e Pai de todos – sobre / por meio de / em todos
	C. 7-16	c. A graça dada a cada um para a edificação do corpo até a cabeça c ¹ . 7-11 – diversidade e hierarquia dos dons c ² . 12-16 – finalidade dos dons: <i>Cristo, cabeça da Igreja</i>

2.1.1.2.2. Conteúdo paulino do texto de Ef 4,1-16

A. 1-3 – Na Igreja cada um tem uma vocação, que é sempre iniciativa de Deus, pois, como o Apóstolo diz: “fostes chamados” (v. 1). Paulo apela à fidelidade ao chamado de Deus com atitudes bem concretas que correspondam a um comportamento que esteja à altura da

dignidade deste chamado, tais como: humildade, mansidão, paciência, suportar uns aos outros. Todas estas atitudes se encaminham e procuram aquela que é a atitude mais importante para todo e qualquer membro do corpo de Cristo: “conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz” (v. 3).

B. 4-6 – Da unidade de Deus procede a unidade eclesial. E a unidade inerente à própria natureza da Igreja está fundamentada em três elementos que são “um só”: corpo, Espírito e esperança (v. 4); um só Senhor, uma só fé e um só batismo (v. 5); um só Deus e Pai de todos, que é sobre todos, por meio de todos e em todos (v. 6).

	v.	1º	2º	3º
U M S Ó	4	<i>corpo</i>	Espírito	<i>esperança</i>
	5	Senhor	<i>fé</i>	<i>batismo</i>
	6	Deus e Pai de todos,	que é sobre <i>todos</i>	por meio de <i>todos</i> e em <i>todos</i>

- **b¹. 4** – “não pode haver um só corpo eclesial sem a presença e a ação do Espírito Santo”, do contrário, a Igreja não é corpo de Cristo, mas apenas uma “corporação” (= associação, organização). A unidade do corpo está associada à unidade no Espírito e a uma única esperança. Este é um “apelo a viver num único corpo, animado por um único Espírito e esperando uma única glória” (SOUSA, 2014, pp. 115-116).
- **b². 5** – Aquele que professa a fé em Cristo como único Senhor, vive sob a sua autoridade e, recebendo o batismo uma única vez, ingressa no seu corpo que é a Igreja. O batismo é o sacramento da unidade, um dos elementos comuns que une todas as comunidades cristãs.
- **b³. 6** – A paternidade de Deus se estende a todos os seres. A Carta aos Efésios tem uma perspectiva de universalidade que abrange desde a criação até a Igreja e ao cosmos. Por isso, o único Deus é Pai de todos, não apenas desta ou daquela comunidade ou igreja, mas de toda a humanidade.

C. 7-16 – diferente do processo da perícopes anterior (vv. 4-6) que insiste na unidade, esta apresenta a diversidade eclesial que se origina da unidade trinitária, principalmente através dos dons que se destinam à unidade e ao crescimento da Igreja e servem para o bem comum.

- **c¹. 7-11** – *a diversidade e hierarquia dos dons*

Cristo é a origem do dom recebido por cada um, é uma iniciativa dele. Portanto, o derramamento da graça tem fundamento cristológico (v. 7) que se justifica pelo movimento de “subida” e “descida”, que corresponde à encarnação, ressurreição e glorificação de Cristo (v. 8-10). Aquele que desceu e subiu plenifica a todos com os dons da sua graça.

O Cristo constitui a Igreja dotando-a de muitos dons que são derramados sobre os seus membros, capacitando-os para os diversos ministérios. Ele, a Cabeça do seu Corpo, que é a Igreja (cf. Ef 1,22-23; 4,15; Cl 1,18), é quem constitui apóstolos e profetas, evangelistas, pastores e mestres, que são agentes e administradores de determinados serviços e ministérios para a Igreja. Os apóstolos e profetas estão ligados à fundação das comunidades, por isso são postos como fundamento (cf. Ef 2,20) e dotados de maior autoridade. Os evangelistas são aqueles que dão continuidade à missão apostólica como anunciadores do Evangelho a serviço da Igreja universal. E os pastores e mestres assumem funções específicas nas comunidades locais, enquanto dirigentes ou líderes e instrutores da doutrina, moral e Tradição apostólica. Todas estas funções que derivam da Cabeça que é Cristo são hierarquicamente organizadas e assumidas para o funcionamento das comunidades.

- **c² - 12-16** – *a finalidade dos dons*, dentro da vida eclesial, tem como meta chegar a Cristo Cabeça (v. 15) e à unidade (v. 16), entre outros objetivos, que são: o aperfeiçoamento dos santos, o serviço, a edificação do corpo de Cristo, a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, a plenitude e realização da humanidade em Cristo (vv. 12-13), além de evitar o engano advindo de falsas doutrinas (v. 14).

A edificação e/ou crescimento do corpo de Cristo é uma responsabilidade de todos, isto é, dos pastores e fiéis, sendo esta uma das principais finalidades do ministério. A unidade da Igreja tem seu princípio em Cristo e se sustenta na ação do Espírito Santo. Todavia, o crescimento do corpo também dependerá da missão de cada um dos seus membros. Porém, cabe aos ministros que possuem funções de liderança (v. 11) preparar os “santos” para que atinjam cada qual a maturidade de Cristo através da fé, do conhecimento de Cristo e do ministério que cada um possui.

Mas além do crescimento do corpo, cada qual deverá atingir a estatura do Homem perfeito, isto é, de Cristo, paradigma do homem novo. Todo aquele que está ligado ao corpo de Cristo é convidado a assumir o processo de identificação, assimilação e reprodução que o

configura como “pessoa de Cristo”, afinal todo carisma pede, supõe e impõe “caráter”. Assim todo dom recebido de Cristo é um auxílio para nos configurar a Ele, superando a imaturidade, a instabilidade e o erro (v. 14) e nos conduzindo à unidade na verdade e no amor (v. 15).

A partir do momento que os membros e todo o corpo se deixam conduzir pela Cabeça que é Cristo, o corpo cresce como Ele, com Ele e em direção a Ele, pois embora distintos, corpo e cabeça, o Cristo não está separado da Igreja, que é o seu Corpo. Deste modo, todas as coisas estão orientadas para Cristo, fonte e meta do crescimento do corpo, protótipo do crescimento unitário, do qual todos os membros devem depender e se submeter totalmente unidos com Ele, Cabeça do Corpo. Contudo, para crescer em direção a Cristo é preciso que todo corpo esteja bem articulado e unido, que todas as partes estejam operando. Esta é uma operação que exige tanto crescimento pessoal (parte) como crescimento comunitário (todo). Assim seremos edificados no amor, chave principal de todo processo (v. 16).

Diferenças e evolução entre 1Cor 12,4-30a e Ef 4,1-16²³

	1 CORÍNTIOS	EFÉSIOS
1. <i>Expressão</i>	corpo (visão semítica) corpo de Cristo	Cristo, Cabeça do seu corpo, que é a Igreja (visão helenística)
2. <i>Cabeça</i>	membro do corpo (sem destaque), inclusive precisa dos outros	ganha destaque / é distinta, mas não é separada do corpo
3. <i>Contexto</i>	resolução de um problema	exortação à perseverança
4. <i>Situação</i>	divisão na comunidade	divisão na humanidade
5. <i>Origem da expressão</i>	Banquete Eucarístico	Evento da Cruz
6. <i>Igreja</i>	local (dimensão comunitária)	universal (dimensão cósmica)
7. <i>Relação</i>	entre Cristo e os membros e dos membros entre si	os membros entre si entre corpo e cabeça
8. <i>Ênfase</i>	unidade e diversidade / carismas	unidade / ministérios / hierarquia

2.1.2. Comentário eclesiológico de 1Cor 12 e Ef 4

Nos textos paulinos transparece uma verdadeira *teologia da Igreja*, que além de possuir sólidos fundamentos cristológicos e pneumáticos, nasce de uma consciência eclesial e amadurece em uma consciência eclesiológica, ou seja, surge a partir de problemas concretos da realidade que exigem não apenas soluções imediatas, mas são oportunidades para ampliar e aprofundar o horizonte de reflexão sobre o mistério da Igreja. Por isso, para Umberto Casale, Paulo é, de certo modo, o primeiro *eclesiólogo* (cf. CASALE, 1998, p. 42).

²³ Esta tabela baseia-se em: ROSSÉ, G. *A Igreja, Corpo de Cristo*, 1984, pp. 100-101.

A expressão *Igreja Corpo de Cristo*, imagem e ideia central da eclesiologia paulina (cf. KUHN, 2012, p. 59), indica uma realidade profunda do mistério da Igreja, embora não seja a única. Para Ratzinger, esta “não é apenas uma comparação ou metáfora, mas uma realidade que exprime a própria essência da Igreja” (1974, p. 82). Apesar de original segundo o emprego paulino, o termo “corpo” que foi utilizado inicialmente para resolver um problema de divisão no interior de algumas comunidades, já era de uso corrente na época de Paulo, principalmente no âmbito político-social. Mas a expressão completa – corpo de Cristo – é proveniente da ceia eucarística.

2.1.2.1. Contexto de origem da expressão e o seu uso corrente

Inicialmente, na Primeira Carta aos Coríntios e aos Romanos, Paulo usa a metáfora do corpo (cf. 1Cor 12,12-27; Rom 12,4-5) para pôr fim às desordens, confusões, rivalidades e disputas por conta da variedade de dons, carismas²⁴ e ministérios presentes nestas comunidades, com a finalidade de esclarecer que, embora haja muitos membros, todos formam um único corpo. Por isso, “Paulo relembra aos coríntios os princípios da unidade: a ceia, o batismo, a caridade” (CERFAUX, 2012, p. 275).

“O mundo helenístico pensa na unidade de uma cidade ou de um exército, de uma sociedade sob o símbolo do corpo humano” (CERFAUX, 2012, p. 275). Na época do Apóstolo Paulo, especialmente no campo da filosofia política, o Estado e/ou cidade era comparado a um corpo, o que poderia ser chamado de “corpo político”, visto que a unidade social dependia da mútua interdependência de seus membros e das funções que cada qual possuía²⁵. Certa vez disse Jesus que um reino dividido ou uma família dividida contra si mesma não tende a crescer, mas promove a sua própria ruína e destruição (cf. Mc 3,24-25). Entre os estóicos havia uma alegoria ou fábula que “comparava o Estado a um organismo no qual todos os membros devem operar em conjunto” (RATZINGER, 1992, p. 19)²⁶. Esta

²⁴ “A unidade está em perigo pelo uso imoderado dos carismas” (CERFAUX, 2012, p. 275).

²⁵ “A ideia de Estado como organismo é uma imagem utilizada para expressar a interdependência de todos em relação a todos e, em consequência, também significar as diferentes funções que fazem existir uma comunidade. Esta ideia foi empregada para apaziguar as massas que se levantaram e para fazê-las retornar às suas funções: cada órgão tem uma importância que lhe é própria e exclusiva; não tem sentido que todos queiram ser iguais, porque assim nem todos poderiam chegar a uma realidade mais elevada; pelo contrário, todos se degradariam e se destruiriam reciprocamente” (RATZINGER, 1992, p. 19).

²⁶ “No tempo em que o corpo humano não formava como agora um todo harmonioso, mas cada membro possuía a própria opinião e própria linguagem, todas as partes do corpo revoltaram-se porque o estômago obtinha tudo à custa de seus cuidados, seu trabalho e serviços, ao passo que ele próprio, ocioso no meio deles, não fazia outra coisa a não ser gozar dos prazeres que lhe eram dados. Então os membros conspiraram para que a mão não levasse alimento à boca, nem a boca o recebesse, nem os dentes o mastigassem. Mas enquanto, por

alegoria parece ter influenciado a perícopa de 1Cor 12,14-26. Entretanto, “Paulo poderia limitar-se a desenvolver este lugar-comum, mas a teologia fornece-lhe ocasião de aprofundá-lo” (CERFAUX, 2012, p. 276).

Contudo, ainda que Paulo tivesse sido influenciado por tais ideias, e mesmo que não tenha criado nada de novo quando chamou a Igreja de “Corpo de Cristo”, segundo Ratzinger, “É completamente errado o que se afirma repetidamente: que Paulo apenas aplicou à Igreja uma alegoria muito difundida entre os filósofos estóicos de sua época” (1992, p. 19). Para ele, a realidade da Igreja está para além de uma consideração sociológica, moral ou filosófica proveniente da estrutura do Estado ou do pensamento filosófico. Uma imagem política para expressar a comunidade concebida e unida como Corpo de Cristo é insuficiente para explicar a realidade da *Igreja mistério* assim como o modelo de governo da cidade não poderia ser simplesmente aplicado para a condução da Igreja de Cristo. Mas “As verdadeiras raízes do pensamento de São Paulo sobre o Corpo de Cristo estão inteiramente dentro da Bíblia” (*Ibid.*, 1992, p. 20) de onde é possível extrair três ideias: 1ª. a concepção semítica de “personalidade corporativa”; 2ª. a mesa eucarística (cf. 1Cor 10,16ss); 3ª. a ideia dos esposais: “uma só carne” (cf. Gn 2,24; 1Cor 6,17; Ef 5,21-33)²⁷.

2.1.2.2. *Origem eucarística do termo*

Na reflexão eclesiológica de Paulo sobre a Igreja podemos constatar uma evolução que considera o mistério da Igreja a partir de três imagens específicas: 1ª. Igreja, Povo de Deus; 2ª. Igreja, Corpo de Cristo; 3ª. Igreja, Templo do Espírito. Nosso estudo está centrado na segunda imagem. Porém, esta surgiu na evolução do pensamento do Apóstolo a partir do contexto judaico de povo de Deus, proveniente do Estado-nação de Israel. Poderíamos inferir que esta primeira imagem para os pagãos que eram admitidos ao cristianismo, cada vez mais numerosos, não lhes soava muito familiar. No caso dos Coríntios, Paulo está se dirigindo a uma comunidade completamente influenciada pela cultura helênica. Talvez, por isso, a

ressentimento, queriam domar o estômago pela fome, os próprios membros e todo o corpo chegaram ao extremo esgotamento. Compreenderam então que o estômago não vivia na ociosidade, que não era apenas alimentado por eles, mas os alimentava também, devolvendo a todas as partes do corpo este sangue que nos dá vida e força, distribuindo-os pelas veias depois de elaborá-lo pela digestão dos alimentos. Finalmente, mostrando que a revolta do corpo assemelhava-se à cólera dos plebeus contra os patrícios, conseguiu fazê-los mudar de opinião” ((Lívio 2.32,9-12) [Tito Lívio, História de Roma, volume primeiro. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo, Paumape, 1989, p. 150]. In: DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 622, nota de rodapé 103).

²⁷ Para aprofundar estas três concepções, cf. RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*, 1992, pp. 20-22.

imagem do corpo já difundida no meio político e social, fosse mais adequada para expressar a realidade da comunidade que também possuía no seu interior, assim como havia em uma cidade com a importância de Corinto, diversas características étnicas, diferentes estratos sociais e variadas nacionalidades. O exemplo é dado pelo próprio Paulo quando se refere a judeus e gregos, escravos e livres (cf. 1Cor 12,13; Gl 3,28; Cl 3,11). Contudo, a identidade da comunidade não é reconhecida por uma questão de localização geográfica, de predomínio deste ou daquele segmento étnico ou cultural ou pela lealdade ao Estado, mas na unidade com Cristo expressa sacramentalmente pelo Batismo e a Eucaristia (cf. DUNN, 2003, p. 623).

A expressão *Corpo de Cristo* antes de ser uma imagem eclesiológica, já possuía um uso sacramental, conforme Paulo atesta em 1Cor 10,16-17; 11,24-29, como uma tradição eucarística recebida e que caberia a ele transmitir tal como o Senhor ordenou na última ceia. Da relação sacramental entre o *pão-partido* e a *igreja-comunidade*, Paulo pensa nas relações interativas entre Cristo e os membros e dos membros entre si; da realidade da celebração eucarística pensa a realidade da existência cristã. A relação entre “pão” e “corpo” não é apenas mais um elemento comparativo, mas uma realidade sacramental, espiritual e existencial que produz seus efeitos na comunhão eclesial entre Cristo e os irmãos.

O principal objetivo do Apóstolo é fundamentar e justificar a unidade do corpo. Por isso insiste que como há um só pão, assim também há um só corpo (cf. 1Cor 10,16-17). O grande fundamento da unidade é a comunhão com Cristo e entre os irmãos a partir do pão eucarístico que visibiliza e nutre esta relação de identificação e “assimilação” profunda. “A participação do corpo e sangue de Cristo não faz outra coisa senão transformar-se naquilo que tomamos” (LG, 26). Neste sentido, complementa e aprofunda Ratzinger o significado de *comunhão*:

A comunhão significa, portanto, uma fusão de duas existências da mesma forma que, ao se alimentar, o corpo assimila matéria estranha que lhe permite viver, assim também meu eu se “assimila” ao eu de Jesus, faz-se semelhante a ele, num intercâmbio que rompe cada vez mais as linhas divisórias. O mesmo acontece com todos aqueles que comungam; todos eles assimilam a este “Pão” e se tornam entre si – um só corpo. Desta forma, a comunhão constrói a Igreja, abrindo as muralhas da subjetividade e congregando-nos em uma comunidade existencial profunda. A comunhão é o processo da “congregação” na qual o Senhor nos aproxima uns dos outros. A fórmula: “a Igreja é o Corpo de Cristo” indica que a Eucaristia, na qual o Senhor nos dá o seu Corpo e nos transforma em seu Corpo, é o lugar em que surge permanentemente a Igreja, o lugar em que Ele a funda sempre de novo; é na Eucaristia que a Igreja se torna ela própria em sua forma mais densa²⁸ – em todos os lugares e, no entanto, apenas uma, como Ele próprio é apenas um (1992, p. 21).

²⁸ “A Eucaristia é, pois, constitutiva do ser e do agir da Igreja [...] A unidade da comunhão eclesial revela-se, concretamente, nas comunidades cristãs e renova-se no ato eucarístico que as une e diferencia em Igrejas particulares, nas quais e pelas quais existe a Igreja Católica, una e única” (BENTO XVI, *Sacramentum caritatis*, 15).

Pela Eucaristia é que a Igreja é Corpo de Cristo²⁹. Cada membro é retirado do isolamento e congregado na unidade do corpo. Deste modo, os cristãos são o verdadeiro corpo de Cristo³⁰ unido ao Senhor pelo sacramento da Eucaristia, centro de onde emana sua força e unidade. “Na verdade, a ceia eucarística, por meio da qual nos unimos ao Senhor glorificado, torna-nos participantes e membros do corpo místico de Cristo” (WIKENHAUSER *apud* RATZINGER, 1974, p. 82).

Na vida dos fiéis e de toda a comunidade dos crentes, a Eucaristia não é a designação apenas da celebração ritual, mas a forma cristofórmica do seu cotidiano, sobretudo da caridade, que é parte essencial da realidade eucarística da vida cristã. Comungar também imprime e inspira a conduta e o comportamento moral. O que torna concreto o mistério do Corpo do Senhor é a caridade: “A caridade como essência espiritual do Cristianismo busca sua força na celebração do corpo de Cristo” (RATZINGER, 1974, p. 86).

Deste modo, a liturgia de Cristo celebrada pela Igreja é expressão da vida, da caridade e do testemunho cristão. O culto e a vida são uma realidade indivisível. A Eucaristia não é apenas participação, mas união à vida de Cristo, pois todos quantos recebem o Corpo de Cristo chegam a ser o Corpo de Cristo. A Eucaristia era o vínculo da unidade da Igreja local sob a presidência do bispo e do seu presbitério e de unidade entre todas as igrejas. Nesta “eclesiologia da comunhão”, a presidência da *communio* era a Igreja de Roma, que preside a todas as igrejas na caridade. Por sua vez, a partir deste “centro de comunhão”, é que “O bispo de Roma representa e concretiza a unidade que se verifica na Igreja e que emana da única ceia do Senhor” (RATZINGER, 1974, p. 87). Por isso, “Quem não estiver em harmonia com o Bispo de Roma, separa-se por si mesmo da plena comunhão da Igreja una e indivisível” (*Ibid.*, p. 87), embora, a referência teológica não seja ele mesmo, mas a Eucaristia que é centro de convergência da caridade e da ordem. A unidade depende muito mais da vivência eucarística do que de um poder central regulador. Contudo, como sacramento, está imediatamente associado ao sacramento da Ordem.

²⁹ Para Ratzinger, a última ceia é um momento fundante da Igreja (cf. 1974, pp. 77-79).

³⁰ “Os Santos Padres não tiveram receio de definir a Igreja como verdadeiro corpo do Senhor (*corpus verum*), enquanto que tratavam a Eucaristia como *corpus mysticum* = sacramental” (RATZINGER, 1974, p. 97), não havendo, assim uma distinção limitante entre conceito eucarístico e conceito eclesiológico. Tanto em Paulo quanto nos Padres não se encontra a expressão “corpo místico”. A Igreja era simplesmente “corpo de Cristo”, sem adjetivos. Contudo, entre os séculos VIII e XII, a teologia da época discutia a respeito da presença real de Jesus na Eucaristia. Até o momento a expressão “corpo” designava tanto a Igreja como a Eucaristia. A Igreja era considerada o *corpus verum* (verdadeiro, real), enquanto a Eucaristia era o *corpus mysticum* (mistério, sacramento). Mas como prevaleceu na discussão teológica o realismo do sacramento, a Eucaristia passou a ser denominada *corpus verum* e o termo *mysticum* foi transferido à Igreja. Neste contexto é que nasceu a expressão “Corpo Místico de Cristo”, o que significou teologicamente a separação entre corpo sacramental e eclesial de Cristo, ou seja, ofuscou-se aquela tríplice dimensão de Corpo de Cristo histórico, eucarístico e eclesial.

A comunhão que brota do rito eucarístico e que promove a unidade com Cristo e com o próximo se sustenta, sobretudo, pela caridade, o amor fraterno que faz a passagem do culto para o cotidiano, da liturgia para a vida, em uma conexão que, para ser autêntica, é indissolúvel e indissociável, pois “É através da caridade que o mistério do corpo do Senhor se torna algo de concreto e renovado todos os dias” (RATZINGER, 1974, p. 87).

Quando se diz que a Igreja é um corpo, ou seja, um organismo vivo qualquer, isto não passa de uma metáfora ou comparação³¹. Mas quando este corpo tem uma identidade, trata-se de uma pessoa específica. Neste caso, a Igreja é o Corpo de Cristo, expressão esta que tem sua origem anterior a Paulo, pois já era aplicada ao pão do banquete eucarístico³². “Paulo considera a comunidade como corpo de Cristo com o realismo com o qual o pão eucarístico é o corpo de Cristo” (RATZINGER, 1974, p. 93).

Existe uma profunda identificação e assimilação entre Cristo e a comunidade de tal forma que a Igreja é o prolongamento da presença viva de Cristo na história. Por essa razão é tão importante e necessária a unidade dos membros em um só corpo, porque Cristo não está dividido (cf. 1Cor 1,13). “A unidade manifesta a comunidade na sua realidade íntima que se trata de não alterar: Cristo” (ROSSÉ, 1984, p. 95).

2.1.2.3. *Relação entre unidade e diversidade*

A unidade da Igreja, enquanto participação no Corpo de Cristo, acontece graças à ação do Espírito Santo, que é ao mesmo tempo causa e princípio da unidade e fiador da diversidade de dons e da graça derramados sobre a comunidade. Neste sentido, além de ser usada para indicar o princípio de unidade “que mantém harmoniosamente juntos entre si os vários membros” (ROSSÉ, 1984, p. 89), a imagem do corpo também é usada para fundamentar a diversidade dos seus membros e funções.

Desde o princípio a Igreja sempre teve uma rica experiência de multiplicidade. A única Igreja se encontra presente em muitas igrejas espalhadas por todos os lugares. Por isso, a imagem visível da Igreja não deve ser monolítica, mais variada e multiforme, pois, além disso, tal diversidade e/ou multiplicidade garante a sua liberdade e universalidade como expressão da sua genuína catolicidade, com a capacidade de penetrar as diversas culturas,

³¹ “Para Paulo, a Igreja não é simplesmente corpo *místico*, mas corpo *verdadeiro* de Cristo, ou em outros termos, para Paulo a expressão: “corpo de Cristo” (isto é, os cristãos), não é apenas uma comparação ou uma metáfora, mas uma realidade que exprime a própria essência da Igreja. Paulo jamais fala de *corpo místico de Cristo*, mas sempre diretamente de corpo de Cristo” (RATZINGER, 1974, p. 82).

³² “Os estudiosos mostram-se sempre mais concordes em ver no banquete eucarístico a origem da compreensão paulina da comunidade como corpo de Cristo” (ROSSÉ, 1984, p. 92).

resguardando-a, deste modo, de determinismos e partidarismos políticos, ideológicos, teológicos, além de tendências estáticas. A verdadeira diversidade exclui todo e qualquer espírito de “partido”. As diferenças existem, mas não como empecilho para a comunhão ou como elemento separador e divisor (cf. KASPER, 1987, pp. 19-22).

Na teologia paulina, a Igreja Corpo de Cristo é também uma “comunidade carismática” (cf. Rom 12,4-8; 1Cor 12,4-27; Ef 4,7-16). Os dois textos paulinos que foram comentados, além de insistir na relação entre unidade e diversidade, falam com muita ênfase acerca dos carismas, já que todos os membros do corpo têm de ser ativos. Todo indivíduo com seu carisma está a serviço de todos para o bem comum, em uma relação de interdependência com Cristo e de responsabilidade, complementariedade e solidariedade mútua de uns com os outros e pelos outros. Deste modo, dom, carisma, ministério e/ou serviço não é algo limitado a alguns poucos, mas é concedido a todos e a quem o Espírito quiser, segundo a disposição da vontade divina.

De modo geral, o carisma possui três dimensões: 1ª. *práxis*: ação, atividade, contribuição que o membro individual dá ao todo, é sua função no corpo; 2ª. *diakonia*: diversidade de serviços e atividades para o benefício dos outros; 3ª. *phanerosis / pneumatikon*: manifestação do Espírito para o bem comum. Contudo, a definição mais comum para carisma é dom concedido por Deus, algo dado pelo Espírito, enfim, como expressão e resultado de um ato gracioso de Deus, não inato ou inerente ao ser nem depende exclusivamente de qualquer habilidade pessoal, mas é realização da graça divina naqueles que estão abertos e dóceis à ação do Espírito de Deus. A segunda noção de carisma é que, embora destinado a uma pessoa em particular, sua finalidade não é privada, mas comunitária, ou seja, serve para o bem de todos, para o crescimento do Corpo de Cristo e, por isso, sua finalidade última é promover a unidade segundo a sua própria diversidade.

O Apóstolo Paulo não condena a diversidade e a pluralidade que é, justamente, obra do Espírito Santo, mas indica que dentro do Corpo de Cristo que é a Igreja, a variedade de dons deve manifestar a unidade da comunidade cujo princípio unificante é Cristo. E o mesmo Espírito, responsável pela manifestação dos dons, é que conduzirá à unidade o Corpo de Cristo pelo vínculo da caridade e da paz (cf. Ef 2,14-18).

Permanece, porém, a unidade como realidade primeira, anterior à diversidade para a qual deve tender, pois a Igreja é una desde a sua origem, uma vez que se origina na unidade da Trindade, ou melhor, participa desta unidade indivisa, de tal forma que não é o esforço dos membros que promove a unidade, mas a ação de Cristo que congrega os membros a si e entre si. A Igreja não é simplesmente uma comunidade de pessoas associadas para um mesmo fim,

como uma associação ou clube, mas um corpo vivo que encontra a sua profunda identidade e unidade em Cristo, o princípio “associativo” que está para além dos membros.

2.1.2.4. *A divisão: uma ferida no corpo*

Pouco antes de sofrer a Paixão, Jesus rogou ao Pai pela unidade dos seus discípulos e desejou profundamente que tal unidade fosse à semelhança daquela entre ele e o Pai (cf. Jo 17,21). Por isso, não é sem razão que toda “divisão [...] é contrária ao evangelho” (QUINN, 2002, p. 12), o que equivale a dizer: toda a divisão se opõe à vontade de Cristo. O Decreto sobre o Ecumenismo – *Unitatis Redintegratio* – do Concílio Vaticano II, a respeito da divisão entre as igrejas cristãs, confessa que “Esta divisão [...] contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também, prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda a criatura” (UR, 1). Sintetizando em três palavras-chave, a divisão da Igreja causa contradição, escândalo e prejuízo.

Neste sentido, o interesse pela unidade, sob todos os aspectos (*intra* e *extra Ecclesia*), não significa apenas um apaziguamento nas relações entre Igrejas cristãs ou boas relações diplomáticas entre cristãos separados, nem serve para “camuflar” o controle da Cúria Romana sob o governo pastoral das dioceses ou ainda uniformizar a liturgia, entre outros equívocos, mas a unidade é uma necessidade para a Igreja cumprir a sua missão no mundo. E mais, a unidade pertence à essência mesma da Igreja, segundo o que professamos no Credo Niceno-Constantinopolitano: “Creio a Igreja una...”.

Contudo, a unidade que está na essência da Igreja, que é um artigo de fé e o cerne da sua missão, não significa o fim da diversidade (cf. QUINN, 2002, p. 22). Toda uniformidade e centralismo são contrários à identidade católica e apostólica da Igreja (cf. *Ibid.*, p. 24), fere o princípio da catolicidade, da apostolicidade e da santidade que se manifesta de diversos modos. A diversidade é necessária para a unidade, como na analogia paulina entre o corpo e os seus membros que, “embora sejam muitos, formam um só corpo” (cf. 1Cor 12,12). Extinguir a diversidade coloca em risco a própria unidade.

2.1.2.5. *Cristo, a Cabeça do Corpo, que é a Igreja*

Em 1Cor 12 a principal justificativa para o uso da metáfora do “corpo” era superar as discórdias e divisões entre os membros da comunidade, no nível interno da vida eclesial. Cristo não era identificado como um dos membros específicos, mas como o próprio corpo,

por isso, da expressão metafórica “corpo”, que é um organismo vivo, passou-se a dizer “Corpo de Cristo”, que representa uma pessoa viva. Neste esquema, a cabeça é um membro como qualquer outro do corpo, inclusive dependente de outros membros (cf. 1Cor 12,21). Mas na evolução desta reflexão eclesiológica, Cristo passa a ser identificado como a Cabeça do Corpo que é a Igreja (cf. Ef 1,22-23; 4,15; Cl 1,18). O termo “cabeça” pode indicar aquele que está a frente de um grupo e/ou aquilo que está em primeiro lugar devido à posição proeminente que ocupa no alto/topo do corpo humano. A partir da Carta aos Efésios podemos considerar duas características da “cabeça” atribuídas a Cristo: autoridade e animação.

Em uma visão global da Carta aos Efésios, Cristo possui uma soberania e superioridade sobre todo o universo (cf. Ef 1,10), não apenas sobre a Igreja, onde sua autoridade é acolhida e exercida plenamente em relação ao cosmos. Neste sentido, a Igreja é intermediária entre Cristo e o mundo, onde ele quer exercer o seu reinado para superar a lei da divisão, para promover a reconciliação entre os homens, pois Ele é o único capaz de reestabelecer a unidade e derrubar o muro da inimizade (cf. Ef 2,14).

Na Carta aos Efésios, como também aos Colossenses, a expressão *Igreja Corpo de Cristo* ganha uma dimensão universal, mas é a partir do seu interior como exemplo e modelo de unidade entre os seus membros sob a autoridade de Cristo Cabeça, que ela é capaz de ser para o mundo um *instrumento de reconciliação*. Como lugar da presença de Cristo que congrega os homens, consciente de sua missão, a Igreja é sacramento de Cristo, sinal de unidade para todo gênero humano e instrumento para a salvação do mundo (cf. LG, 1,48). Esta é a responsabilidade da Igreja em relação à humanidade e a toda criação. E ela cumpre a sua vocação de unidade quando se torna cada vez mais aquilo que foi chamada a ser (cf. Ef 4,14-16), isto é, Corpo de Cristo. Desta forma a Igreja pode se transformar em um sinal para o homem, a sociedade e o mundo. Para tanto, a Igreja precisa dar testemunho da unidade com Cristo e dos membros entre si e exercer a sua função missionária por meio do anúncio do Evangelho.

Para apresentar a soberania de Cristo sobre a Igreja, o autor dos textos deuteropaulinos faz uma distinção entre “corpo” e “cabeça”³³. Isso significa que Cristo é a “Cabeça” (*caput*) porque ocupa uma posição proeminente e superior à Igreja. Mas, além disso, a cabeça é o

³³ Deste modo se preserva a distinção que há entre Cristo e a Igreja, do mesmo modo como entre a cabeça e o corpo, embora ambos estejam unidos. Cristo é o Senhor da Igreja que não é apenas o seu prolongamento sobre a terra. Mas a própria Igreja é um “tu” diante de Cristo. Assim como a esposa que com o marido formam uma só carne (cf. Ef 5,23), esta também é distinta dele. Por essa razão, a expressão “Igreja Esposa de Cristo” completa os limites da expressão “Igreja Corpo de Cristo”. Em Ef 5,22-32, Paulo compara a relação entre Cristo e a Igreja como uma relação de amor recíproco entre marido e esposa, na qual o marido é a “cabeça” da mulher (cf. Ef 5,23).

princípio vital para o crescimento e coesão do corpo, o influxo que flui para alimentar, vivificar, mover (cf. Cl 2,19; Ef 4,16) e coordenar todos os membros do corpo.

Também segundo Ef 2,20-22; 4,15-16 o corpo cresce em direção à cabeça, que é Cristo. Estando cada vez mais próxima Dele, a Igreja é edificada no amor e na verdade. “Cristo como cabeça se encontra na origem da existência e do crescimento do seu corpo, e ao mesmo tempo constitui o fim para o qual a Igreja tende e orienta o seu próprio dinamismo” (ROSSÉ, 1984, p. 105).

No dinamismo do corpo, a cabeça tem um papel de autoridade e animação cuja missão é manter unido e coeso o corpo de modo que este cresça e os membros mantenham-se como se fossem “um” só. O Cristo cabeça é representado de modo particular diante do seu Corpo que é a Igreja, por meio do Colégio episcopal em união com o Sucessor de Pedro e Bispo de Roma que foi constituído como “o princípio e o fundamento perpétuo e visível da unidade, quer dos bispos, quer da multidão dos fiéis” (LG, 23).

No Novo Testamento, Pedro é *primus inter pares* (o primeiro entre iguais), o primeiro entre os apóstolos (cf. Mc 1,16; Mt 16,18; Lc 22,31; Jo 21,15) e ocupa um lugar proeminente de chefe e porta-voz do Colégio Apostólico (cf. At 2,14.37; 5,29). Este lugar foi atribuído por Cristo que o constituiu como “rocha” e entregou-lhe as chaves do Reino dos céus (cf. Mt 16,17-19), confiando-lhe o encargo de apascentar o seu rebanho (cf. Jo 21,15-17) e de confirmar os seus irmãos na fé (cf. Lc 22,31). Foi Pedro o primeiro a proclamar a fé em Cristo (Mc 8, 29) e a testemunhar a sua ressurreição (cf. Lc 24, 34; 1Cor 15, 5). Há muitos outros fatos nos Evangelhos e no livro dos Atos que revelam este lugar proeminente de Pedro que, entre os demais apóstolos de Cristo, exerce uma missão especial.

O Primado Petrino exerce na Igreja o ministério da unidade e a finalidade do seu carisma é a unidade da fé e da comunhão de todos os fiéis. E como todo carisma é dom de Deus para a utilidade do seu povo, o Sucessor de Pedro e Bispo de Roma tem uma graça ministerial específica para servir àquela unidade de fé e comunhão (cf. CDF. *O primado do Sucessor de Pedro no mistério da Igreja*, 3-4).

A autoridade do Sucessor de Pedro não pode ser compreendida como a de um monarca ou como qualquer outro cargo de coordenação e presidência, mas, por conta de sua essência “comporta a faculdade de servir efetivamente à unidade de todos os Bispos e de todos os fiéis, e ‘é exercido a vários níveis, que concernem à vigilância sobre a transmissão da Palavra, à celebração sacramental e litúrgica, à missão, à disciplina, e à vida cristã’” (cf. CDF. *O primado do Sucessor de Pedro no mistério da Igreja*, 8).

A Constituição dogmática *Pastor Aeternus* (18.07.1870) do Concílio Vaticano I, definiu *a natureza e o caráter do Primado do Romano Pontífice*, onde se destaca o seu papel enquanto “cabeça de toda a Igreja”, o que não significa uma contradição com a afirmação paulina de que Cristo é a Cabeça do seu Corpo, que é a Igreja (cf. Col 1,18; Ef 1,22-23). O Sucessor de Pedro e Bispo de Roma é a “cabeça da Igreja” enquanto representante visível da autoridade de Cristo, Bom Pastor entre os bispos³⁴ e os fiéis a ele unidos (cf. DH 3059-3060). Quando confiou a Pedro o cuidado pelo rebanho, Cristo disse: “apascenta as minhas ovelhas” (cf. Jo 21,15-17).

O sentido do dogma do primado de jurisdição do Papa, conforme o Concílio Vaticano I, é que “o bispo de Roma sinaliza de maneira pessoalmente concreta e ao mesmo tempo sacramentalmente eficaz a unidade da Igreja universal” (KEHL, 1997, p. 321) que procede de Cristo e não de sua vontade pessoal. Desta forma, ele se torna um “porta-voz” da unidade, que é a vontade de Cristo para toda a Igreja (cf. Jo 17,21). Na Encíclica *Ut unum sint*, sem negar a necessidade de reforma do papado na perspectiva do diálogo ecumênico como empenho para a unidade cristã, o Papa João Paulo II salientou uma convicção genuinamente católica acerca da missão essencial do Bispo de Roma, que consiste em ser “o sinal visível e o garante da unidade” (UUS, 88).

Embora compreendamos o papel do Sucessor de Pedro como “garante da unidade” para a Igreja universal a partir da analogia paulina entre “corpo” e “cabeça”, sabemos historicamente que, toda divisão externa que hoje existe entre as diversas comunhões cristãs são frutos de divisões internas no Corpo de Cristo. E, paradoxalmente, sem negar o essencial e o accidental no Primado Petrino ao longo dos séculos, especialmente todo maximalismo que exaltava a figura do Papa a fim de sustentar a sua autoridade frente ao poder civil e secular e, todo minimalismo que procurava restringir o seu ministério sobre toda a Igreja, historicamente, o Papado tornou-se uma das causas de divisão da Igreja. Por isso urge reintegrar a unidade, mas sem negar o essencial do ministério de Pedro na Igreja, ou seja, que ele é sinal e garantia da unidade do Corpo de Cristo e a representação visível, juntamente com os outros Bispos, de Cristo Cabeça e Esposo da Igreja.

³⁴ Também os bispos como membros do Colégio Apostólico e unidos à sua Cabeça, exercem este ministério de unidade nas Igrejas locais: “Por sua vez, cada bispo é o princípio e o fundamento visível da unidade na sua Igreja particular, formada à imagem da Igreja universal: nas quais e a partir das quais resulta a Igreja católica una e única. Por isso, cada bispo representa a sua Igreja; e todos, juntamente com o Papa, representam toda a Igreja no vínculo da paz, do amor e da unidade” (LG, 23).

O essencial no Primado, sem negar a sua autêntica e legítima autoridade enquanto primado de jurisdição, consiste na comunhão com os bispos, manter a “vigilância”³⁵ sobre toda a Igreja e assegurar a comunhão entre todas as Igrejas (cf. UUS, 94-95). Como Bispo de Roma, o Papa se apresenta como o bispo de uma Igreja local que preside a todas as outras na caridade. Isto significa que ele não é o bispo de toda a Igreja ou o bispo dos bispos. Contudo, isto nem sempre foi tão claro na práxis eclesial, quanto parece a nível conceitual. O Concílio Vaticano II, porém, declara que “a função mais importante do primado é defender e promover a função dos bispos” (LG 27). Todavia sempre houve o risco de uma interpretação maximalista e minimalista do Papado, o que corresponde respectivamente a colocar o Papa acima ou fora da Igreja como um monarca absoluto ou torná-lo um mero executor da vontade dos bispos. Nem uma nem outra hermenêutica ou prática assumiu o Vaticano II que, sem suprimir nem corrigir o Vaticano I, procurou abordar o Primado Petrino dentro do corpo eclesial e, a partir disso, deixar claro qual a sua natureza e seu exercício na Igreja e qual sua relação com o episcopado em uma perspectiva colegial e sinodal.

Os Padres Conciliares articularam dentro do capítulo II da *Lumen gentium* – “Povo de Deus” – a presença do Papa e dos Bispos no conjunto de todos os batizados e conjugaram no capítulo seguinte – “Constituição Hierárquica da Igreja” – a partir desta visão ampla da Igreja Povo de Deus, a relação entre primado e episcopado (cf. LG 18-22). Isto quer dizer que a dignidade comum do povo cristão é o sacramento do Batismo e que, dentro do Povo de Deus, o Senhor suscita servidores e não “administradores” nem “príncipes”. Mas para se alcançar esta compreensão foi necessário redescobrir o significado do ministério episcopal na Igreja a partir de três critérios: 1º. Sacramentalidade; 2º. Colegialidade; 3º. Responsabilidade. Através do sacramento da Ordem é que os bispos são inseridos no Colégio Apostólico e *cum Petrus* (membro) e *sub Petrus* (cabeça) são responsáveis por toda a Igreja (local e universal), sendo-lhes conferido o múnus de ensinar, santificar e reger (cf. LG, 24-27) em unidade com a cabeça do Colégio, que é o Bispo de Roma, pois de outro modo não poderia exercer o seu poder, não porque devam estar submetidos a uma obsequiosa obediência, mas porque no Corpo que é a Igreja o primado e o episcopado, como representante e agente da autoridade pastoral de Cristo, deve demonstrar a comunhão da Igreja (cf. LG, 18).

2.2. O significado mariano-aparecidense da Igreja Corpo de Cristo

³⁵ A palavra *episkopoi* exprime a natureza da atividade pastoral que consiste em vigiar (= velar) o rebanho.

A partir da compreensão da *Igreja Corpo de Cristo*, situada na sua concepção original (paulina), como a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, além do simbolismo eclesiológico do encontro e da própria imagem, pode ser uma mensagem silenciosa sobre a unidade da Igreja? Antes é necessário, porém, compreender o encontro da imagem dentro da eclesiologia própria do seu tempo, a fim de extrair uma mensagem significativa para os nossos dias.

2.2.1. “Aparecida” e a eclesiologia do seu tempo

Falar da Igreja como mistério e com imagens era algo comum na Igreja antiga, especialmente na época apostólica e patrística. Mas a Eclesiologia do Segundo Milênio cristão, para dizer a realidade da Igreja, privilegiou a categoria *societas* (sociedade) (cf. ALMEIDA, 2005, p. 73) acompanhada do qualificativo *perfecta* (perfeita).

Do século XIII ao XIX a maioria dos tratados eclesiológicos foi de índole apologética, com uma particular defesa sobre a autoridade do papado diante do poder régio-imperial. A tendência hierocrática e papalista da reflexão desta época discutia acerca das tensões entre poder eclesiástico e poder civil a nível externo, enquanto no interior (*ad intra*) da própria instituição católica se colocava em questão a relação de autoridade entre o Papado e os concílios.

Na Teologia moderna o tratado sobre a Igreja tinha uma feição prevalentemente jurídico-social e apologética justificada, de um lado, pelo individualismo protestante, e do outro, pela necessidade histórica de apresentar a Igreja como uma sociedade visível e hierárquica (cf. PENIDO, 1952, p. 53) frente à perda da hegemonia eclesiástica, a crise da Cristandade ocidental, diante da nova configuração mais independente e autônoma dos Estados nacionais, entre outras razões históricas de época³⁶.

A Igreja Católica entre os séculos XVI e XVIII sofreu mudanças e transformações profundas que, apesar de serem verdadeiros abalos e causa de muitas tormentas para a barca de Pedro, marcaram para sempre a sua história, trajetória e futuro, principalmente seu papel dentro e junto à sociedade, principalmente junto aos soberanos, ao povo e à sua própria vida

³⁶ A decadência do poder eclesiástico, com o fim da era da Cristandade no início da Idade Moderna, se deve especialmente por três situações de fundo: 1º) *a nível político*: a criação dos Estados nacionais e a adoção do regime absolutista que já não admitia outra forma de poder paralelo ao seu, mas que estivesse totalmente subjugado ao rei; 2º) *a nível intelectual e cultural*: por causa da nova mentalidade iluminista, entre outras filosofias e ideologias; 3º) *a nível religioso*: a Reforma Protestante e o surgimento de igrejas confessionais (luteranismo, calvinismo, anglicanismo) que foram adotadas como religião oficial de determinados Estados, dilacerando a hegemonia católica sobre a Europa.

interna. A nível de conhecimento histórico geral destacam-se alguns problemas e desafios internos e externos divididos em cinco pontos, conforme o quadro abaixo:

PROBLEMAS E DESAFIOS DA IGREJA <i>(entre os séculos XVI e XVIII)</i>	
Internos	Externos
• Reforma Protestante	• Iluminismo e Absolutismo ³⁷
• Protestantismo na Europa	• Formação dos Estados nacionais
Evangelificação do “Novo Mundo”	

Tendo como “pano de fundo” esta dupla ruptura histórica, a nível religioso e político, primeiro no interior do Cristianismo ocidental com a divisão desencadeada pela Reforma Protestante, seguida da secularização da sociedade com o fim da Cristandade, a eclesiologia católica da contrarreforma tendeu a reforçar sua identidade enquanto única e verdadeira Igreja de Cristo no sentido de “denominação religiosa” e como sociedade visível e perfeita cuja autoridade e liberdade está centrada no Papado, como reação ao Absolutismo estatal que desejava também controlar a instituição eclesiástica dentro de seus limites territoriais, o que representaria uma ruptura com a Igreja de Roma e o seu representante máximo e conduziria, inevitavelmente, a uma “estatização eclesial”. Por isso, “contra as pretensões estatistas de limitar a liberdade de ação da Igreja” (ALMEIDA, 2005, p. 87), predominou a concepção de Igreja *societas perfecta*, mais radicalmente acentuada pelo ultramontanismo³⁸ do século XIX:

Para proteger a liberdade da Igreja contra imaginárias e efetivas ameaças da modernidade, e para demonstrar a independência da Igreja em relação ao Estado, a eclesiologia ultramontana do século XIX entende a Igreja como “sociedade perfeita” (*societas perfecta*). Mas ao procurar fundamentar essa independência pela atualização de ideias, formas de vida e de organizações pré-modernas, ela leva a uma constituição eclesiástica papalista e centralista em grau jamais visto bem como a um isolamento sistemático contra as conquistas da modernidade (WIEDENHOFER, 2012, p. 83).

Um teólogo emblemático desta época foi o cardeal Roberto Bellarmino (1542-1621). Na sua obra “Controvérsias”, que teve diversas edições e influenciou a reflexão teológica do período pós-tridentino, ele assim definiu e descreveu a Igreja, comparável a outros

³⁷ O século XVIII foi conhecido como o “Século das Luzes”, o que representava uma ruptura a nível de pensamento filosófico, científico e político com o medievo, denominado pelos mais críticos e céticos como a “Idade das Trevas”.

³⁸ “A restauração de um catolicismo praticamente identificado com a autoridade papal e comprometido com o centralismo romano passa a ser o objetivo da apologética e da teologia da Igreja no século XIX e também ainda no século XX. Essa eclesiologia ultramontana a prevalecer entre 1850 e 1950 encontrou sua particular expressão na concepção de Igreja como ‘sociedade perfeita’ (isto é, independente) (*societas perfecta*)” (WIEDENHOFER, 2012, p. 83).

agrupamentos humanos, além de estabelecer os princípios para a unidade e comunhão católica:

a Igreja é o agrupamento das pessoas (*coetus hominum*) reunidas pela profissão da verdadeira fé, pela comunhão dos mesmos sacramentos, e sob o governo dos legítimos pastores e principalmente do único vigário de Cristo sobre a terra, o romano pontífice... Para que alguém possa ser declarado membro desta verdadeira Igreja, de que falam as Escrituras, nós não pensamos que lhe seja exigida nenhuma virtude interior. Basta a profissão exterior da fé e da comunhão nos sacramentos, coisas que os próprios sentidos podem constatar... A Igreja é, de fato, um agrupamento de pessoas tão visível e palpável como o agrupamento do povo romano, o reino da França, ou a república de Veneza (BELLARMINO *apud* ALMEIDA, 2005, p. 74).

A expressão “sociedade perfeita” não designa aqui uma perfeição de caráter moral, mas a justificativa de que a instituição eclesiástica possui todos os meios e poderes necessários para alcançar seus fins particulares, coisa que a coloca em um plano de igualdade frente ao Estado (cf. FUENTE, 1998, p. 12). Além disso, não se exige dos seus membros a “virtude interior”, mas apenas os aspectos externos que demonstram o seu vínculo de pertença.

O fundamento desta perspectiva eclesiológica é fruto de um longo processo histórico e teológico. A Igreja compreendida como “sociedade” origina-se desde a simbiose entre instituição eclesiástica e civil na Idade Média, o que sempre gerou conflitos entre poder sacerdotal e régio. Mas de modo geral, a Igreja conjugava uma dupla realidade sacramental e social, um poder espiritual e temporal centrado na figura do Romano Pontífice.

Um fato que contribuiu decisivamente para a radicalização da expressão “social” da Igreja foi a concepção eclesiológica implementada pela Reforma Protestante. Esta, por sua vez, acentuava a primazia do “individual”, da fé pessoal, da experiência “vertical” com Deus em detrimento do “comunitário” que, nesta nova conjuntura, era tido como fator secundário. Para os reformadores, a Igreja era a comunidade espiritual dos justificados, logo, era “invisível”, pois a comunhão dos santos era oculta para o mundo. O que vale é a supremacia da fé e da Sagrada Escritura na vida interior do homem e não tanto os aspectos externos (rituais e sacramentais) de uma instituição que se considera dotada de todos os meios para a salvação. Consequentemente, a Eclesiologia da Contrarreforma acentuou o caráter visível e hierárquico da Igreja (cf. FUENTE, 1998, p. 9).

Esta visão societária e jurídica da Igreja, própria do institucionalismo e juridismo da eclesiologia contra-reformista, fora retificada pelo Papa Pio X (+1914) no Catecismo Romano: “A Igreja é a sociedade dos verdadeiros cristãos” (PIO X *apud* ALMEIDA, 2005, p.

74). Ser um verdadeiro cristão na visão bellarminana e subsequente significava, sobretudo, três elementos externos evidentes: 1º. Ser batizado e professar a Fé católica; 2º. Participar dos Sacramentos; 3º. Obedecer aos Pastores da Igreja.

Mas, apesar da “crise religiosa” e da “instabilidade institucional” da Igreja instalada no continente europeu, a evangelização do “Novo Mundo” foi uma oportunidade que o Catolicismo teve de se expandir para além das fronteiras do “Velho Mundo”. Neste contexto de expansão missionária, impulsionada pelas descobertas, conquistas e colonização ultramarinas, lançamos um olhar retrospectivo para a presença da Igreja no nosso país, a fim de encontrar inserida ali a irrupção da mariofania aparecidense.

Desde a chegada dos portugueses ao Brasil, a Igreja Católica esteve presente em terras brasileiras, primeiramente pela ação evangelizadora dos missionários que lançaram as bases para a construção de igrejas, a ereção de paróquias, a criação de dioceses, a formação do Povo de Deus, a estruturação hierárquica, a vida litúrgica e devocional, a chegada das Ordens religiosas, a formação do clero local, entre outros aspectos, dos quais estes foram fundamentais para a origem, o desenvolvimento e a expansão da Igreja no Brasil durante os séculos XVI a XVIII, empenhada na evangelização e catequização dos indígenas, embora subjugada pelo processo colonialista, além de desafiada pelo contexto dramático da escravidão africana.

De modo geral, o catolicismo no nosso país é fundamentalmente popular e devocional, sustentado pela devoção à Nossa Senhora e aos santos, especialmente naqueles lugares aonde não havia a presença de um “cura” (= sacerdote) ou quando a sede paroquial estava distante, principalmente pela dificuldade de formação do clero local e da ereção das Dioceses, que constituíam territórios imensos, situação que perdurou durante todo regime colonial e imperial, visto que a reorganização da estrutura eclesiástica no Brasil, com a criação e desenvolvimento de novas dioceses, foi um processo longo, lento e tardio.

A História da Igreja no Brasil não pode ser compreendida isolada da influência do dominante Império português nem dos acontecimentos da Igreja universal, antes é um reflexo destas realidades, mas que paulatinamente foi ganhando formas e características próprias, sem nunca, contudo, perder suas raízes e seu vínculo com toda a Igreja, embora em alguns períodos este tenha sido muito fragilizado. Além disso, a Igreja aqui nestas terras participou da História do Brasil, não como coadjuvante ou figurante, mas como protagonista, talvez não a principal, mas, sem dúvida, entre as mais importantes e fundamentais daquela época.

A Igreja no Brasil é uma vaga expressão daquela Cristandade medieval perdida que já estava em ruínas na Europa, ao mesmo tempo que recebia toda vitalidade e novidade das

reformas e implementações do Concílio de Trento. E, como tal, embora não sofresse de imediato com os impactos do protestantismo, pois o Catolicismo era a única realidade cristã aqui nos primórdios da evangelização, especialmente durante os séculos XVI e XVII, não escapou aos abalos que a Igreja no Velho Mundo enfrentava, de modo especial a influência, ainda que amena e isolada, de ideias heterodoxas como o Jansenismo e o Galicanismo³⁹ e os efeitos da implantação do absolutismo estatal a partir do século XVIII. Entretanto, o principal problema enfrentado pela instituição eclesiástica foram as ingerências do regime de Padroado⁴⁰, radicalizado posteriormente pelo Regalismo, que limitava e condicionava a liberdade e ação da Igreja.

No contexto do catolicismo popular e da devoção mariana surgiu o culto a Nossa Senhora da Conceição Aparecida (1717), a partir de uma narrativa simples e bem conhecida, conforme fora apresentada no Capítulo I. O fato não é algo que costuma aparecer nos livros e manuais de História da Igreja no Brasil e, quando é mencionado, não passa de uma pequena nota isolada do contexto eclesial da época, indicando que o encontro da imagem está associado a mais uma entre tantas manifestações do catolicismo popular que, pela proporção que tomou a expansão do seu culto, foi posteriormente reconhecido pelas autoridades eclesiásticas. E nada mais! Além disso, as hermenêuticas aplicadas ao evento “Aparecida” geralmente são de índole sociológica e antropológica, sendo imediatamente relacionada com a escravidão negra que grassava no século durante o qual aquela imagem escurecida fora encontrada.

³⁹ “O contexto histórico de Aparecida é marcado política e religiosamente pelo Iluminismo. Desta filosofia, teve origem uma série de outras ideologias e seitas que abalaram as estruturas da Igreja e da sociedade” (DA SILVA, 2014, p. 49).

⁴⁰ No Brasil colonial, o episcopado enfrentou e sofreu com as ingerências do absolutismo luso e hispânico (regalismo), principalmente durante os sessenta anos de incorporação de Portugal à Espanha (1580-1640). O principal entrave que o Estado colocava era impor-se como árbitro nas relações dos Bispos com o Papa e a Santa Sé, bloqueando, deste modo, a ação da Igreja universal na Igreja local. Um episódio muito recorrente era a nomeação de clérigos por indicação do rei, os quais eram alinhados ao governo quando não eram familiares à Corte e, a negação dos bispos em oficializar o provisionamento, também chamada na época de “colação”, visto que com frequência os candidatos eram pouco aptos ao ministério sacerdotal e não atendiam às necessidades pastorais. Além disso, como o regime de Padroado recolhia os dízimos, subsidiava as côngruas dos clérigos, a construção de igrejas, entre outros gastos e obras, a Igreja também sofria represálias econômicas que, embora não impedissem seu trabalho, dificultava-lhe muito a evangelização, a pastoral e a manutenção e sustento da vida cristã, principalmente a mínima dignidade que os clérigos precisavam para desempenhar o seu serviço. Muitas vezes o poder régio tencionou a situação submetendo os pastores da Igreja aos seus comandos e desmandos e prejudicando-os, tanto a nível pessoal quanto eclesial, quando apresentavam alguma resistência (cf. RUBERT, pp. 237-240). “Com esses e outros maquiavelismos pretendiam os regalistas sustentarem suas posições contrárias à liberdade da jurisdição da Igreja” (cf. *Ibid.*, p. 244). O poder papal que concedera o regime de Padroado aos reis de Portugal e da Espanha, em uma época ainda amistosa nas relações entre Igreja e Estado, sofrera com as mudanças de época do “Século das Luzes”, durante a transição da Idade Média e início da Idade Moderna até à Revolução Francesa (1789-1799). No Brasil esta situação se intensificou com o pombalismo (1750-1777) e perdurou ainda por muito tempo, mesmo após a Independência do país (1822) até à separação definitiva entre Igreja e Estado no advento republicano (1889).

Neste sentido, pode parecer ousado e limitado ao mesmo tempo o nosso intento de recolocar a mariofania aparecidense dentro da História e da Eclesiologia vigente na época do seu encontro. Porém, o que fundamenta esta reflexão é a hermenêutica simbólica que brota dos elementos presentes no instante daquela pesca duplamente prodigiosa e na própria imagem em si que contém uma mensagem silenciosa que, embora não tenho encontrado eco naquele tempo, nem provavelmente tenha sido interpretada deste modo, é um ensinamento perene acerca da realidade mistérica da Igreja, o que compromete a sua presença, ação e missão no mundo hodierno, e que tem o potencial para se torna um *paradigma eclesial* de unidade e comunhão.

2.2.3. Nossa Senhora Aparecida: imagem e mensagem de unidade

A “ferida da divisão” e o “remédio da unidade” sempre acompanharam a trajetória da Igreja que luta para se tornar aquilo que foi chamada a ser em Cristo, sinal de unidade (cf. LG 1), apesar da fraqueza e debilidade de seus membros. Mas, é importante que cresça cada vez mais a consciência de que cada cristão é “Igreja”, membro vivo do Corpo de Cristo e não isolado em uma prática de fé subjetivista e intimista, mas unido à sua comunidade. A Igreja somos nós na unidade com Cristo e entre os irmãos! Sem dúvida foi esta a consciência que o Apóstolo Paulo quis impregnar na mente e no coração dos fiéis de Corinto quando diante de uma situação de divisão aproveitou para, além de tentar solucionar um problema, apresentar o fundamento cristológico e pneumático da natureza da Igreja.

Pelo seu testemunho de unidade é que a Igreja pode ser creditada como instrumento de reconciliação. Contudo, não apenas por iniciativa ou esforço próprio, mas pela graça de Cristo e pelos dons do Espírito que são derramados sobre todos para o crescimento do seu Corpo. Deste modo é que a Igreja pode ser um autêntico sinal para o mundo daquela unidade desejada por Cristo aos seus discípulos e a todos os que viriam depois deles: “Que todos sejam um!” (cf. Jo 17,21).

Este contexto de divisão presente na comunidade de Corinto também pôde ser experimentado em outros momentos da história eclesiástica, embora em contextos bem diferenciados e muito mais decisivos como foram o Cisma do Oriente (1054) e a Reforma Protestante (século XVI).

A partir daqui vamos fazer uma ponte com a história do encontro da imagem de Nossa Senhora Aparecida. Um dos sinais mais intrigantes desta mariofania é que a imagem foi

encontrada dividida, separada em duas partes distintas, corpo e cabeça, estando há poucos metros uma peça da outra.

Se a ordem da Câmara de Guaratinguetá, por conta da visita do Conde de Assumar, o Governador recém-eleito da Capitania de São Paulo e das Minas, foi o motivo da pesca que ocasionou o encontro da imagem, então é equivalente dizer que a quebra da imagem é, provavelmente, a razão pela qual a imagem foi lançada no rio, um costume comum naquela época. Embora quebrada e dividida, as duas partes foram encontradas próximas quando as redes foram lançadas, sem sofrer, aparentemente, um afastamento que seria natural por conta do fluxo contínuo das águas do rio. Não seria este o primeiro “milagre” de Aparecida, ou seja, ainda que dividida, suas partes permaneceram próximas e serem pescadas uma após a outra até ser novamente contemplada em sua integridade?

A imagem de Nossa Senhora da Conceição, de barro cozido e originalmente dotada de policromia, foi modelada, acredita-se, por Frei Agostinho de Jesus no século XVIII. É provável que a imagem tenha sido arremessada ao rio após a cabeça ter se separado do corpo. E aquilo que parecia ser lamentável e desprezível – uma imagem de cabeça quebrada – tornou-se instrumento de graça pela Providência Divina... Diante da imensidão das águas do Paraíba do Sul, mesmo que a imagem estivesse intacta, com corpo e cabeça unidos, já seria surpreendente que fosse “pescada”; quanto mais sendo encontrados, separadamente e em sequência, o corpo e a minúscula cabeça. Esse fato, somado à abundância de peixes até então inexistente, é que caracteriza a pesca daquele outubro de 1717 como milagrosa (ALMEIDA, 2018).

Quando o pescador João Alves encontrou na sua rede primeiro o corpo e depois a cabeça da imagem, embora na narrativa do encontro, registrada no I Livro Tombo da Paróquia de Guaratinguetá, não mencione este detalhe, provavelmente ele tenha unido as duas partes que tomaram a forma de uma “coisa” só e, a partir desta união, os três pescadores teriam reconhecido admirados: “É a Virgem da Conceição”. Eles bem que poderiam ter lançado a imagem novamente na água, o que não significaria nenhum desrespeito, pelo simples fato de estar quebrada. Mas por que não o fizeram? (cf. BRUSTOLONI, 1998, p. 50). Segundo o Papa Francisco, eles reconheceram por trás daquela imagem ferida o mistério (cf. 2013, p. 89).

Assim que chegou à sua casa, Felipe Pedroso tratou logo de limpar o lodo e consertou a imagem, “Juntando com suas rudes mãos a cabeça ao tronco, firmou-a com ‘cera da terra’” (BRUSTOLONI, 1998, p. 50). Contudo, mesmo depois das primeiras “restaurações”, desde aquela primeira feita na casa de um dos pescadores, a cabeça da imagem algumas vezes ainda se desprendia do corpo, como que a chamar a atenção para o problema da divisão entre os povos, na sociedade e na Igreja em todos os tempos, mas sem nunca deixar de anunciar,

quando simbolicamente eram novamente unidas as duas partes, a esperança da restauração, isto é, a capacidade de “desenvolver as características primitivas” (ALMEIDA, 2018).

A imagem fraturada de Aparecida carrega as marcas da realidade histórica em que foi encontrada, o corpo separado da cabeça: um contexto de divisões, disputas e intrigas econômicas, políticas, sociais, étnico-raciais e eclesiais em que vivia imerso o nosso país. Nosso povo, ainda em plena formação da sua identidade, já estava dividido pela disputa do ouro que causava muitas desordens sociais e conflitos violentos nas regiões das Minas. Colonizadores e colonizados também estavam divididos por causa de conflitos políticos e sociais que começavam a estourar em alguns lugares do imenso território brasileiro. Brancos e negros estavam divididos pela chaga da escravidão africana, coisa que desafiava a postura da Igreja. E a população indígena, gradativamente dizimada e desenraizada de sua cultura, cada vez mais acantonada nos interiores. A Igreja no Brasil estava praticamente separada da Sé Apostólica por causa das ingerências do Padroado, que se radicalizaram posteriormente em uma hostilidade do Império contra a instituição eclesiástica sob o regime do pombalismo. A Igreja universal também vivia no seu interior disputas teológicas e pastorais que estremeciam a relação entre primado e episcopado, além das complexas relações dos papas com os monarcas dos Estados católicos... Enfim, “Aparecida” surgiu em um contexto de disputas, conflitos e rupturas no conturbado e tempestuoso século XVIII para a “nau de Pedro”.



Figura 8 – Imagem original quebrada após o atentado de 1978.

2.2.3.1. “Aparecida” e realidades fragmentadas

Apesar de quebrada, a imagem de Nossa Senhora Aparecida evoca a possibilidade e oportunidade de restauração, não apenas a nível artístico, mas como *símbolo de reconciliação* para tantas realidades fragmentadas, a começar por nossa própria realidade eclesial. A partir deste estudo histórico, iconográfico, simbólico e eclesiológico que procura nos comunicar o mistério da unidade, da recomposição dos opostos, da reconciliação de realidades fragmentadas, apresenta-se a seguir sete contextos que clamam por “restauração”:

1. Contexto espiritual: restaurar o encontro com Jesus Cristo

Sem dúvida, a ruptura mais trágica que pode existir é entre o homem e Deus, causada pelo pecado. Desde o princípio o ser humano foi criado para a comunhão com Deus. “O aspecto mais sublime da dignidade humana está nesta vocação do homem à comunhão com Deus” (GS 19,1). E, desde sempre, o homem tem desejo de Deus (cf. CIC 27). O lugar de encontro entre Deus e o homem é a pessoa de Jesus Cristo, que veio para derrubar o muro da inimizade (cf. Ef 2,14). Neste espaço teológico que é Cristo, encontramos Maria...

A imagem de Nossa Senhora Aparecida, que apresenta a Virgem Maria em estado e atitude de oração contemplativa (mãos postas e olhos fechados) e jubilosa (lábios sorridentes) diante do Verbo Encarnado que carrega no seu ventre grávido, é a figura de uma mulher em profunda oração. É uma imagem de oração que provoca e suscita o recolhimento interior para a acolhida da presença de Deus que vem ao encontro do homem.

2. Contexto antropológico: restaurar a dignidade da pessoa humana

A imagem de Nossa Senhora Aparecida revela a dignidade do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26), da pessoa que foi criada para a comunhão com Deus, com a natureza e com os irmãos. É a imagem de uma mulher revestida de beleza e serenidade. Suas vestes revelam a dignidade batismal com que foi ornada, pois ela é a Imaculada Conceição. Contemplar a Virgem Maria na sua Imaculada Conceição significa olhar para o protótipo do homem e da mulher configurados e redimidos pela graça de Deus que habita em plenitude (cf. Rom 5,20). Esta dignidade do homem criado por Deus e chamado à filiação divina, segundo nossa perspectiva cristã, é que dá fundamento à dignidade inalienável da pessoa humana. E o direito fundamental de toda pessoa é que seja respeitada, sob todos os aspectos, a sua liberdade individual.

A imagem de Nossa Senhora Aparecida tão bela pela sua cor morena (cf. Ct 1,5), porém tão frágil, pois feita de barro assim como foi criado o homem e a mulher (cf. Gn 2,7), surgiu em um contexto antropológico dramático de privação da liberdade, durante a escravidão africana em nosso país. “Por volta de 1717, calcula-se que mais de 1 milhão e meio de homens e mulheres de cor negra já tinham sido trazidos como escravos para o Brasil [...] a cor negra da imagem traduz a solidariedade de Maria com a raça negra, tão injustamente escravizada” (DA SILVA, 2018, p. 27-28).

3. Contexto étnico-cultural: restaurar a identidade do povo brasileiro

A imagem de Nossa Senhora Aparecida carrega algumas características catalisadoras da identidade social e cultural que estão presentes na formação do povo brasileiro. Na época do seu encontro, “O Brasil era então um país em formação, com uma população composta de 1 terço de brancos e 2 terços de negros e índios escravos. Ao lado dessas etnias, iam surgindo os caboclos e mestiços, que não eram brancos nem escravos” (DA SILVA, 2018, p. 4). Os próprios traços iconográficos da imagem revelam-nos esta simbiose cultural que aproxima povos tão variados, mas que nem sempre conviveram pacificamente no nosso país. Segundo Maciel, “A imagem encontrada ‘parecia’ [...] um retrato personalizado da miscigenação brasileira”, já que “possui traços europeus e está vestida à moda dos brancos, com cabelos indígenas e de cor negra” (2018, p. 105-106).

4. Contexto psicológico: restaurar a harmonia entre razão e sentimento

A imagem dividida entre corpo e cabeça ressaltam duas características de nosso povo que precisam ser harmonizadas para encontrar o justo equilíbrio que tornam, do ponto de vista psicológico, o ser humano íntegro: a razão e o sentimento. A cabeça é o símbolo da racionalidade, enquanto no centro do corpo encontra-se o coração, tão explorado pela cultura ocidental como sede dos sentimentos. Como qualquer órgão do corpo, o coração precisa ser comandado pela cabeça, o que significa dizer que mesmo os sentimentos têm a sua razoabilidade e não poderão ser dominantes e decisivos. Contudo, a própria razão precisa do sentimento a fim de ser humana, do contrário transforma-se em uma lógica fria, sem vida, que não leva em conta as fragilidades e limites do ser que precisa de amor, carinho e cuidado.

A imagem de Nossa Senhora, contemplada nesta perspectiva, é um sinal de harmonia entre a razão e o sentimento, o intelecto e o emocional e ensina o nosso povo a sempre agir com a “cabeça” e com o “coração”, como pessoas plenamente integradas e equilibradas.

5. Contexto eclesial e ecumênico: restaurar a unidade do Corpo de Cristo

A Igreja é chamada a ser portadora e comunicadora da reconciliação, daquela unidade com Deus e entre o gênero humano (cf. LG 1). Mas para que o sinal seja eficaz, ele precisa ser, antes de tudo, veraz. Antes de ser “reconciliadora”, a Igreja precisa ser “reconciliada”, unida, capaz de ajustar harmoniosamente a diversidade dos seus membros segundo a comunhão que é chamada a ser em Cristo, como Corpo de Cristo. Contudo, o “fermento da divisão” sempre ameaçou o “pão da unidade” e da fraternidade.

Geralmente quando o tema é “unidade” costuma-se pensar de imediato no diálogo ecumênico. Mas não podemos esquecer que toda divisão começa no interior da instituição e, quando não há mais diálogo, compreensão, abertura e, sobretudo, conversão, a divisão é consequência de um “tecido” que estava sendo rasgado há muito tempo.

As divisões adoecem o Corpo de Cristo. Todo adoecimento costuma ser lento e gradual, mas progressivo e fatal quando não são verificados os sintomas e tratadas as causas da “doença”. Não podemos descuidar jamais da unidade, senão o “corpo” sofre e adoece. Não querendo ser alarmista, mas realista, vivemos atualmente o que poderia ser classificado como uma “divisão” interna da Igreja. A divisão não deve ser compreendida apenas como o momento em que uma parte da instituição se divide, dando origem a outra, como é caso das denominações cristãs que surgiram historicamente a partir da divisão no interior da Igreja Católica. A própria unidade também não pode ser compreendida como um bloco monolítico em que importa simplesmente conservar as aparências institucionais e os vínculos externos.

A crise atual da Igreja deflagra um sentimento de insatisfação generalizada e uma situação polarizada onde divergem entre si diversas *tendências eclesiais*⁴¹ que revogam para si a verdadeira identidade do Catolicismo, mas que, apesar de suas retas intenções, aferradas em uma única visão, transformam-se em visões unilaterais centralizadoras incapazes de diálogo, gerando partidarismos de todo tipo e revanchismos que desgastam as relações intereclesiais.

⁴¹ Por conta dos limites de reflexão estabelecidos para esta redação, a fim de não desvirtuar seu objetivo principal, e pela própria delicadeza e candência do tema, prefiro não identificar quais são, especificamente, estas tendências, coisa que exigiria um estudo mais prolongado.

Desde o Concílio Vaticano II houve um progresso no diálogo ecumênico, marcado por gestos de acolhida e cordialidade, principalmente por partes dos pontífices e de outras autoridades religiosas. Mas tal empenho que deve ser valorizado, preservado e impulsionado não pode descuidar nem camuflar a situação interna da vida da Igreja. O autêntico ecumenismo é aquele que começa no interior da instituição! Talvez seja por isso que se fale tanto atualmente na “reforma” da Igreja, a começar pelos Pastores, da cabeça aos membros.

Uma renovação das estruturas é necessária, mas principalmente da mentalidade comprometida com o processo de conversão permanente a fim de recuperar o espírito de Jesus e das primeiras comunidades que eram um só coração e uma só alma (cf. At. 4,32). “Como a ‘Mãe de Deus é o modelo e a figura da Igreja’ (cf. LG 63), a recuperação da integridade da imagem de Aparecida não estaria nos recordando a necessidade de sempre buscarmos a plena unidade da Igreja?” (PAIVA, 2017, p. 63).

6. Contexto político atual: restaurar o espírito da verdadeira política

“Aparecida” é uma imagem *incorrupta*, tanto no aspecto material (o barro não se decompôs no fundo do rio) quanto no aspecto teológico (representa a Imaculada Conceição de Maria), surgida em um contexto histórico de corrupção que orbitava em torno da extração aurífera, o que provocava não poucos conflitos e disputas e onde sempre predominava o “interesse dos grandes” sobre o direito dos pobres.

No ano do tricentenário do encontro (2017) e nos quarenta anos da última restauração (2018) da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, nosso país se viu (se vê!) devastado por uma onda de denúncias que envolviam esquemas políticos e econômicos de corrupção que trazem à nossa atualidade uma realidade antiga, isto é, a corrupção que se infiltra vertiginosamente como um “câncer” em todos os setores da sociedade civil e também eclesiástica e entre os membros de todos os estratos sociais, desde os ricos até os pobres, seja em modesta ou grande proporção e revela quão debilitada se torna uma sociedade quando os interesses pessoais são colocados acima do bem comum, o que deveria ser o vértice de toda a política. Como sabemos, a corrupção viola os direitos humanos, gera e aumenta a desigualdade e impede o crescimento e ascensão das classes mais pobres⁴².

⁴² Cf. DOS SANTOS, Anderson Adevaldo. *Aparecida, corrupção e o direito dos pobres*. In: ARAÚJO, Gilvan Leite de; GRENZER, Matthias (orgs.). *Os Direitos Humanos à luz da Doutrina Social da Igreja*. Anais do III Congresso Internacional de Doutrina Social da Igreja (19 a 21 de setembro de 2018). São Paulo: PUC-SP, 2018, pp. 69-75. Disponível em: < <https://unisal.br/dsi-comunidade/arquivos/Anais.pdf> >.

A pequena e frágil imagem de Nossa Senhora Aparecida, enlameada e quebrada, porém, não corrompida, é um apelo também à restauração da unidade em diversos aspectos das circunstâncias atuais que vivemos e sofremos, especialmente no campo político tão dividido por disputas partidárias e interesses vis que impedem a nossa nação de crescer e prosperar em justiça, paz e dignidade para todos, livres da chaga da corrupção que corrompe como um câncer toda a tessitura social e política, como uma “cultura” enraizada no inconsciente coletivo nacional.

7. Contexto ecológico: restaurar o cuidado pela criação

“Aparecida” é uma mariofania que, entre outras características, está associada a elementos naturais. O seu principal elemento natural é a água do rio, portadora de denso significado para a vida humana. Este sinal além de evocar as águas batismais (sentido teológico), é o apelo a uma “conversão ecológica”⁴³ que convoca à consciência ao compromisso com a vida no Planeta Terra (cf. BRANDES, 2017, p. 13) a fim de que esta não venha a ser destruída em nome de interesses econômicos.

A própria arte sacra do Santuário Nacional de Aparecida se propôs a retratar a criação divina compondo um belíssimo baldaquino sobre o qual está localizado o altar principal abaixo de uma imensa cúpula que ocupa o centro do templo. Na cúpula central estão desenhadas diversas espécies de pássaros em extinção, com destaque especial para as araras. O artista sacro Cláudio Pastro procurou retratar o jardim da criação com uma fisionomia bem brasileira, conjugando a fauna e a flora dos quatro cantos do nosso país, dentro do qual a vida humana é gerada desde a sua concepção e gestação até o seu nascimento.

O “Evangelho de Aparecida” é um convite à conversão ecológica e humana que denuncia silenciosamente o que põe em risco a dignidade da vida humana que para nascer, crescer e se desenvolver necessita de um meio ambiente saudável, bem cuidado e preservado. A defesa ecológica da Igreja não é de viés ideológico, mas trata-se de um apelo evangélico para que todos tenham vida em abundância (cf. Jo 10,10).

⁴³ “O ‘Evangelho de Aparecida’ tem muito a ver com a ecologia. Nas águas, a imagem foi encontrada como que a nos dizer: cuidai do santuário da criação e cultivai-o. Zelai pela casa comum. Aparecida é um chamado a cuidar da beleza, da riqueza e da necessidade da vida na terra. As fontes, os mananciais, os rios, os mares, os poços, enfim, as águas e todas as criaturas encontram no ‘evento Aparecida’ uma proteção, um cuidado ecológico e, portanto, um compromisso com toda a criação” (BRANDES, 2017, p. 14).

Quando esteve no Brasil em 2013, o Papa Francisco em um discurso dirigido ao episcopado brasileiro leu, a partir da imagem de Nossa Senhora Aparecida, uma mensagem de *recomposição, restauração e reconciliação*, enfim, de unidade:

Em Aparecida, logo desde o início, Deus dá uma mensagem de recomposição do que está fraturado, de compactação do que está dividido. Muros, abismos, distâncias ainda hoje existentes estão destinados a desaparecer. A Igreja não pode descurar esta lição: ser instrumento de reconciliação (FRANCISCO, 2013, p. 88).

O “corpo” e a “cabeça” da imagem de Nossa Senhora Aparecida carregam o sentido profundo de uma *unidade restaurada*. No mistério que envolve a “cabeça” e o “corpo” de Nossa Senhora Aparecida podemos contemplar, a partir desta interpretação eclesiológica, o mistério da unidade do Corpo de Cristo, a *Igreja Comunhão*!

Por isso, novamente, aquela mensagem silenciosa de Aparecida que não foi compreendida no passado, tornando a sua imagem de barro mais um objeto de devoção do que um símbolo de restauração, precisa ser ouvida e acolhida, pois é necessária e atual não apenas para a Igreja, de quem a Virgem Maria é mãe, membro e modelo, nem simplesmente para os seus devotos, mas por todos os membros vivos do organismo eclesial. A Igreja do Brasil, a Conferência dos Bispos (CNBB), pastores, fiéis e agentes de pastoral não podem esquecer a *lição de Aparecida*: ser instrumento de reconciliação para a unidade na diversidade do nosso povo, chamado e aberto a acolher as diferenças, vocacionado à universalidade.

A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida “carrega uma profunda mensagem de unidade e comunhão” (SILVA, 2017, p. 58) sobre a natureza, a vida e a missão da Igreja que “é em Cristo como que sacramento isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo gênero humano” (LG, n. 1). A partir das palavras do Papa Francisco no encontro com o episcopado brasileiro (2013), onde apresentou Aparecida como *chave de leitura para a missão da Igreja*, podemos chamar a sua imagem de *ícone da unidade*: “Veem então [os pescadores] a imagem da Imaculada Conceição. Primeiro o corpo, depois a cabeça, em seguida a unificação de corpo e cabeça: a unidade. Aquilo que estava quebrado, retoma a unidade” (FRANCISCO, 2013, p. 88).

III. “APARECIDA”: UMA “RESTAURAÇÃO” ECLESIAL E PROFÉTICA

Segundo a perspectiva eclesiológica adotada nesta reflexão, o contexto de origem e a imagem de Nossa Senhora Aparecida, além de provocar um significativo discurso sobre o mistério da unidade da Igreja Corpo de Cristo, fundamentado na eclesiologia paulina (vide Capítulo II), pode também, a partir de sua iconografia feminina de Mulher, Mãe e Senhora, ampliar a discussão acerca do Mistério da Igreja sobre outros aspectos essenciais da sua natureza e identidade, vida e missão, início e destino escatológico.

A perspectiva eclesiológica de ver *Maria na Igreja* e a *Igreja em Maria* foi adotada pelo Concílio Vaticano II no último capítulo da Constituição dogmática *Lumen gentium*, integrando, assim, ao mistério de Cristo e da Igreja, o mistério de Maria, assumido, sobretudo, em uma perspectiva figurativa, simbólica e tipológica que é, na verdade, um resgate patrístico⁴⁴ muito antigo, ou seja, mostrar como o mistério da Santa Mãe Igreja está ligado indissociavelmente e indissolúvelmente ao mistério da Mãe de Jesus (cf. RAHNER, 1958, p. 11). A compreensão do mistério de Maria serve como chave de compreensão do mistério de Cristo e da Igreja⁴⁵.

Segundo Hugo Rahner, temos de aprender a ver novamente, como os antigos Padres, este duplo movimento – ver Maria na Igreja e a Igreja em Maria – pois nossos olhos estão, como que impedidos de contemplar na estrutura terrena da Igreja, por conta de suas vicissitudes históricas, seu comportamento moral, sua conduta evangélica, sua postural pastoral, entre outros elementos humanos, o Mistério, que não é outro senão o próprio mistério de Cristo (1958, pp. 5-6). E, como a Mãe está unida ao Verbo, também de contemplar o mistério de Maria que, na sua beleza e profundidade, é capaz de reorientar o “ser” e o “fazer” eclesial, principalmente nos momentos de maior dificuldade, necessidade e crise.

⁴⁴ Durante os primeiros séculos, os Padres e outros autores cristãos raramente falavam de Maria separada de Cristo, do qual ela é Virgem Mãe, especialmente por conta do contexto e das controvérsias cristológicas que, quando fazia qualquer alusão à Encarnação do Verbo, encontrava na pessoa e na função materna da Virgem Maria um referencial concreto (cf. GAMBERO, 1991, p. 7). Mas a partir do século IV, o discurso eclesiológico começou a interessar-se pelo paralelo Igreja-Maria devido, particularmente, os efeitos dos concílios de Éfeso (431) e de Calcedônia (451) que incrementaram a doutrina e a devoção mariana. Segundo Gambero, as homilias dos Padres da Igreja contribuíram para criar um lugar sempre muito amplo para a Virgem Santa no culto litúrgico do povo cristão e na devoção pessoal dos fiéis (cf. *Ibid.*, p. 8) que não a tinham apenas como objeto de admiração e exaltação, mas de imitação das virtudes evangélicas, de comportamento moral, enfim, como modelo de vida cristã. Deste modo, os Padres foram também intérpretes dos sentimentos e das convicções dos cristãos e elaboraram um patrimônio doutrinal-mariano que continua a edificar toda a tradição eclesial sucessiva (cf. *Ibid.*, p. 9).

⁴⁵ A *Lumen gentium* apresenta a perspectiva eclesiológica do mistério de Maria de modo especial a partir do número 63: “A bem-aventurada Virgem encontra-se também *intimamente unida à Igreja* (grifo nosso)”. Contudo, a tradução italiana exprime isso de forma mais explícita: “Infatti nel mistero della Chiesa...” (cf. n. 63).

Contemplar Maria e a Igreja como uma única imagem – *tipo e antítipo* – era algo muito familiar e apreciado na Igreja primitiva (cf. RAHNER, 1958, pp. 11-12,16) que, continuará, desde sempre, a ser o paradigma ideal para toda a Igreja ao longo do seu percurso histórico. É do interior desta “comunidade ideal” (cf. At 2,42-47; 4,32-35) que Maria surge como uma *personagem simbólica modelar*: a) “Personagem”: por se tratar de uma pessoa real, concreta, com história, uma personalidade singular da história salvífica (cf. IWASHITA, 1991, p. 109); b) “Simbólica”⁴⁶: ao longo da trajetória eclesial, a Virgem ganhou um significado teológico todo particular que permitiu diversas aproximações, associações e paralelismos, principalmente entre Cristo e Maria, Maria e a Igreja, Maria e o fiel; c) “Modelar”: porque sua pessoa, vida e missão servem de paradigma, inspiração, modelo e guia para todos os membros do Povo de Deus.

O plano de fundo do Capítulo VIII da Constituição sobre a Igreja adota esta tríplice perspectiva quando, localizada a pessoa de Maria na economia salvífica, isto é, inserida na vida de Cristo e da comunidade apostólica nascente (cf. nn. 55-59), apresenta sua relação com a Igreja a partir do paralelismo Virgem-Mãe e do seu exemplo como modelo de virtudes (nn. 60-65). Após uma breve pausa para delinear alguns critérios para o culto mariano (nn. 66-67), conclui, finalmente, apresentando a Virgem Maria como “sinal” do início e fim da Igreja peregrina (n. 68) e acrescenta-lhe um detalhe ecumênico muito significativo: Maria como a “orante” que intercede pela unidade de todos os membros de Cristo (n. 69).

Ao longo do presente capítulo, a reflexão sobre Maria e a Igreja serão apresentadas de modo simultâneo, em uma relação de reciprocidade, que busca uma verdadeira “restauração” eclesial e profética. A primeira parte – “Restauração eclesial” – projetará a reflexão eclesiológica sobre Maria e a Igreja segundo os fundamentos adotados pelo Concílio Vaticano II e, a segunda parte – “Restauração profética” – procurará, a partir de tais elementos, identificar nas características femininas da imagem de Aparecida, elementos significativos para a relação entre a Igreja, Maria e o fiel na perspectiva de uma *eclesialidade brasileira* e, ao longo da reflexão, concluir como a Mãe de Deus (*Theotokos*) e da Igreja (*Mater Ecclesiae*) manifesta-se afetiva e efetivamente como Mãe do povo (*Laotokos*).

⁴⁶ De personalidade histórica singular na vida de Cristo e da comunidade cristã nascente, Maria transformou-se em um *símbolo eclesial*. Sobre a estrutura simbólica das declarações teológicas a respeito de Maria, Elisabeth Johnson assim exprime: “As declarações teológicas a respeito de Maria têm estrutura simbólica, de modo que, embora se refiram imediatamente e de maneira óbvia a essa mulher em especial, alcançam seu referente teológico quando interpretadas como declarações a respeito da Igreja, a comunidade de discípulos fiéis, da qual ela é membro e da qual participa” (2006, p. 132). E como “símbolo”, ao contrário de “sinal”, ela participa da realidade que representa (cf. *Ibid.*, p. 133). A este respeito completa Hugo Rahner: “Tudo o que o Evangelho nos disse de Maria [enquanto fonte histórica], interpretada segundo sua profunda significação bíblica, se entende do mistério da Igreja” (1958, p. 19 (*tradução nossa*)).

1. Maria: símbolo do Mistério da Igreja

“Os laços que existem entre a Igreja e a Virgem Maria não são apenas numerosos, mas também essenciais, estão intimamente estreitos. Estes dois mistérios de nossa fé são mais que solidários, a tal ponto que se pode dizer que são *um só e único mistério*” [...] e para contemplar um deles, é indispensável contemplar o outro (LUBAC, 1958, pp. 307-308 (*tradução nossa*)). Para Severo de Antioquia (+538), aproximar-se do mistério de Maria é a mesma coisa que se aproximar do mistério de Cristo (cf. GAMBERO, 1991, p. 356). Por isso, na compreensão entre Maria e a Igreja não é possível simplesmente estabelecer um puro e simples paralelismo comparativo, mas identificar que Maria é a “figura ideal da Igreja”, é o seu “sacramento”, é o seu tipo e seu exemplar, seu ponto de origem e de perfeição, segundo o dizer de Santo Ambrósio, é “o espelho que reflete toda a Igreja” (cf. *Ibid.*, p. 311). Se no âmbito do único e mesmo mistério, Cristo é o *mysterion* do Pai e a Igreja é *sacramentum* de Cristo, no sentido originário da expressão, Maria é “sacramento” da Igreja.

Contemplar o *complexo mistério de Maria* (cf. IWASHITA, 1991, p. 112), incompreensível quando considerado fora ou isolado do mistério de Cristo e da Igreja (cf. MEO, 1995, p. 303), é um meio para contemplar o Mistério da Igreja, já que ela está inserida entre Cristo e a Igreja (cf. RAHNER, 1958, p. 15) não como obstáculo, mas como um “critério de discernimento”. Esta é uma opção, uma escolha, um caminho que não é o único para atingir o cerne desta reflexão, mas que estaria incompleta sem a visão mariológica, pois o que provocou o objetivo deste intento foi a contemplação da misteriosa imagem mariano-aparecidense.

1.1. A presença e o lugar de Maria no mistério da Igreja

A partir de uma visão eclesiológica do Mistério da Igreja desejamos ter uma noção adequada da sua natureza e identidade, coisa que não é muito fácil de definir e compreender. Afinal, trata-se de um termo tão amplo, complexo e múltiplo que pode ser definido de tantos ângulos e formas, que compõem como um mosaico de sua realidade tão divina e tão humana: Igreja Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito; peregrina, padecente e triunfante; desejada e querida por Deus desde as origens, prefigurada no povo da Antiga Aliança, nascida do peito aberto de Cristo no Calvário, manifestada aos povos no Pentecostes e marcada na vida eclesial pela pregação, pelo batismo e pelo exercício da autoridade apostólica; Igreja visível e hierárquica na unidade e comunhão dos seus membros; composta dos fiéis que professam a fé católica, mas aberta a universalidade (cf. LAURENTIN, 1965, p. 136).

Este equilíbrio, porém, nem sempre foi estável, pois como já vimos (cf. Capítulo II), conforme a definição de Roberto Belarmino e do Catecismo de Pio X, a baixa Idade Média e Moderna necessitou enfatizar mais os membros (dimensão sociológica) do que a natureza da Igreja (dimensão ontológica) a partir dos três vínculos da profissão de fé, da participação nos sacramentos e da obediência aos pastores que, embora não sejam negados pelo Vaticano II (cf. LG 14), este preferiu sublinhar o Mistério da Igreja (cf. LG 1-4) no contexto contemporâneo através da chamada “volta às fontes”, destacando a tríade síntese do ser e agir eclesial: *koinonia*, *martyria* e *diakonia*. Salvatore Meo ainda acrescenta a *cristofania* e a *escatologia* como notas características do mistério e missão da Igreja e destaca que a *koinonia*, é a característica fundamental para uma descrição da Igreja como “mistério” (cf. 1985, p. 47). Estes cinco elementos podem ser perfeitamente sinalizados por Maria, pois “as características que identificam ‘a mãe de Jesus’ (Mc 3,31; Lc 2,48; Jo 2,1-12; 19,25) se ampliam para abranger a Igreja: a virgindade, a maternidade, o mistério” (GHERARDINI, 1995, p. 585).

Diante da diversidade de tantas acepções, recorreremos metodologicamente ao antigo uso patrístico-hermenêutico da imagem com o intuito de atualizar o seu significado no contexto eclesial e marial brasileiro ao procurar visualizar simultaneamente Maria e a Igreja na imagem de Aparecida. Por essa razão, contemplando a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, tanto no seu contexto de origem quanto nos elementos simbólicos da própria imagem, descobrimos e descortinamos um cenário eclesial que pode nos conduzir ao mistério da Igreja Corpo de Cristo, segundo uma concepção originalmente paulina, desenvolvida posteriormente ao longo dos séculos. Entretanto, outra característica singular emerge da imagem “salva das águas”. “Aparecida” é uma imagem de Maria e, segundo o Concílio Vaticano II, a partir das fontes bíblicas e patrísticas, além de toda a Tradição eclesial, *Maria é imagem da Igreja*.

Segundo Gherardini, “desde os primeiros passos do interesse patrístico por Maria até os últimos desdobramentos do debate mariológico, a aproximação entre Maria e a Igreja nunca esteve ausente” (1995, p. 592). Nossa reflexão, portanto, seria insuficiente sem este complemento mariológico tão pertinente tanto para a eclesiologia quanto para a cristologia⁴⁷.

⁴⁷ Alguns anos antes da abertura do Concílio Vaticano II, aconteceu o 3º Congresso Mariológico e 10º Congresso Mariano Internacional, de 10 a 17 de setembro de 1958 com o tema “Maria et Ecclesia”, por ocasião do 1º centenário das aparições de Nossa Senhora em Lourdes (1858). Durante o evento se deflagraram duas tendências no discurso sobre Maria que se apresentavam como caminhos exclusivos (cf. IWASHITA, 2014, p. 557) e impuseram, a princípio, um limite com tom bastante unilateral: 1ª. *Tendência cristotípica*: privilegiava a associação *Maria-Cristo*. O Filho da Virgem Mãe aparecia como ponto de referência, valor primeiro, definitivo e último, enquanto Maria era enfatizada a partir do dogma da Maternidade divina e do desejo da proclamação de

Uma das formas para compreender o complexo Mistério da Igreja, a definição da sua essência íntima, é ter como base a reciprocidade de relações entre Maria e a Igreja (cf. GHERARDINI, 1995, p. 585), especialmente como “o Concílio propõe uma mariologia bíblica e eclesial” onde “Maria possa ser vista no conjunto da história da salvação” (IWASHITA, 2014, p. 554). “Inserir Maria no arco completo da História da Salvação [Revelação, Cristo e a Igreja], especialmente no mistério de Cristo e da Igreja” (BOFF, 2017, p. 94), foi uma verdadeira novidade e mudança de perspectiva⁴⁸. Contudo, a relação Maria-Igreja (cf. LG VIII, nn. 60-65) somente é esclarecida depois de compreendida a relação entre Cristo e Maria, a partir dos acontecimentos salvíficos narrados pelas Escrituras, o que ressalta o caráter de correlação completamente relativa a Cristo e possui, o que ficou evidenciado ao longo de todo Documento conciliar, permanecendo assim, deste modo, uma linha de dependência, conformidade e comunhão. A relação Maria-Igreja é uma consequência do ‘lugar comum’ com Cristo – pois é Nele que elas se encontram (cf. LAURENTIN, 1965, p. 135). Todavia a pessoa de Maria é historicamente precedente a Cristo e à Igreja, mas segundo o fator “tempo”, desde a Anunciação até a Assunção, podemos dizer que ela viveu *três idades mais uma*: 1ª. Antes de Cristo; 2ª. Durante a vida terrena de Cristo; 3ª. Com a Igreja nascente e; 4ª. Na glória eterna acompanha com sua materna intercessão os membros do seu Filho, já

um “quinto” dogma mariano que fermentou até o Concílio, por conta de sua participação singular na obra da Redenção operada por Cristo; 2ª *Tendência eclesiotípica*: sublinhava o paralelismo *Maria-Igreja*. Ao longo do presente capítulo, esta perspectiva será apresentada e aprofundada, o que dispensa explicações prévias. Contudo, o trabalho assumirá o tom adotado pelo Concílio entre as duas tendências que, sozinhas, são insuficientes, mas justapostas não são divergentes, mas complementares e servem para afirmar que “a Igreja está em Maria e Maria está na Igreja”. A LG no capítulo VIII – “A Bem-Aventurada Virgem Maria no mistério de Cristo da Igreja – integra e harmoniza, sintetiza, não separa nem contrapõe as duas tendências, valorizando a dimensão transcendente e imanente de Maria na obra da salvação (cf. LG 63), cujo esforço também foi empreendido no Capítulo II desta obra ao refletir as tensões dialéticas entre a Igreja humana e divina, visível e invisível a partir da imagem “equalizadora” do Corpo de Cristo. A mariologia conciliar e pós conciliar buscou não nivelar, mas estabelecer um equilíbrio entre relações verticais e horizontais que, quando abordadas apenas a partir das extremidades, redundem em *tendências maximalistas* que prejudicam a centralidade de Cristo e *tendências minimalistas* que estabelecem uma absoluta paridade de Maria com todos os outros membros da Igreja e da humanidade, aproximando-se a tal ponto de um “desprezo protestante”. O Concílio respeita o lugar de Maria na Igreja sem exaltação ou redução, mas com equilíbrio e reconhecimento de sua dignidade e importância para a compreensão da natureza, ação e missão da Igreja, tornando a LG VIII o “documento doutrinal mais significativo e orgânico sobre a bem-aventurada virgem Maria” (IWASHITA, 2014, p. 555) do nosso tempo e referência segura para os demais emanados pelo atual Magistério eclesiástico. Segundo Murad, o objetivo da LG VIII, conforme seu conteúdo, é “esclarecer com empenho a missão de Maria no mistério de Cristo e da Igreja e os deveres dos fiéis para com ela” (MURAD, 2015, p. 585), o que fica evidente na sua estrutura: I. Proêmio (nn. 52-54); II. *Função da Bem-Aventurada Virgem na economia da salvação* (nn. 55-59); III. *A Bem-Aventurada Virgem Maria e a Igreja* (nn. 60-65); IV. *O Culto da Bem-Aventurada Virgem Maria na Igreja* (nn. 66-67); V. *Maria, sinal de esperança certa e de consolação para o Povo de Deus peregrinante* (nn. 68-69).

⁴⁸ “Houve no Vaticano II uma grande discussão sobre se a doutrina acerca da Virgem Maria devia constituir um documento à parte ou se devia ser integrada no esquema sobre a Igreja. Prevaleceu a última posição com pequena margem de preferências (quarenta votos de diferença: 1.114 sim, contra 1.074 não, sobre 2.193 votantes). Assim, a mariologia entrou na *Lumen gentium* (= LG) como capítulo VIII” (BOFF, 2017, p. 93).

que ocupa em relação aos demais, o lugar mais alto perto de Deus e na Igreja o maior depois de Cristo e o mais próximo a nós (cf. LG 54)⁴⁹.

Assim sendo, por meio desta visão, queremos contemplar uma dimensão especificamente mariológica da eclesiologia segundo o capítulo VIII da Constituição dogmática *Lumen gentium*⁵⁰, considerado o coroamento da doutrina eclesiológica do Vaticano II, a fim de discernir a *relação de reciprocidade* entre Maria e a Igreja⁵¹. Tal relação aparece no final do Documento conciliar a partir de cinco aspectos – membro, tipo, mãe, modelo e sinal *na...*, *da...* e *para a* Igreja – que podem ser desdobrados do seguinte modo (cf. MEO, 1985, p. 40):

1. Maria é membro inicial e perfeito, Mãe da Igreja
2. Figura da Igreja na maternidade virginal
3. Primeira discípula de Cristo, modelo da Igreja
4. Início e imagem escatológica da Igreja
5. Sinal de esperança e conforto
6. Centro e força de unidade

O mistério de Cristo e da Igreja trata-se de um único mistério, ou seja, o mistério do Verbo Encarnado, gerado no ventre de Maria, prolonga-se na Igreja, por meio de quem os crentes experimentam efetivamente a salvação operada por Cristo. No interior deste tão *grande mistério* entre Cristo e a Igreja (cf. Ef 5,32), Maria é considerada simultaneamente e complementarmente como Mãe Daquele que constituiu o novo Povo de Deus e como figura

⁴⁹ Segundo Clodovis Boff, esta é uma “dialética teológica da distância e da proximidade” (cf. 2017, p. 98).

⁵⁰ A Constituição sobre a Igreja, do Concílio Vaticano II (1962-1965), possui oito capítulos em que busca apresentar uma reflexão eclesiológica atualizada com base nas fontes da Revelação e da Patrística a fim de compreender a sua natureza, características, estrutura, finalidade e missão. O capítulo VIII apresenta o lugar que a Bem-Aventurada Virgem Maria ocupa no mistério de Cristo e da Igreja. Embora possa parecer inicialmente estranho no conjunto da obra um discurso essencialmente mariano, ele possui uma perspectiva eminentemente eclesial (cf. MEO, 1985, p. 41), não sendo um tratado exaustivo de Mariologia, o que não diminui a sua importância histórico-teológica, pois se trata da primeira vez que um Concílio ecumênico tratou especificamente da pessoa e missão de Maria com tanta ênfase, embora ela apareça muito discretamente sempre ao final dos demais documentos e o destaque que ela recebe na *Lumen gentium* não seja mais um “privilegio mariano”, tanto que após uma acirrada disputa, conseguiu-se inserir o seu “tratado” no *De Ecclesia*. Colocar a Mãe de Jesus no tratado sobre a Igreja significa contemplar, entre outras coisas, o desdobramento do mistério de Cristo e da Igreja no seu primeiro *Membro* que, pela sua singularidade e eminência, pode ser considerada como *Mãe* e *Modelo*.

⁵¹ A reciprocidade de relações entre Maria e a Igreja possui dois sentidos: de Maria para a Igreja e da Igreja para Maria. Contudo, não é tudo que se aplica à Igreja que é possível de ser aplicado univocamente à Maria e vice-versa. O próprio texto conciliar não pretendeu exaurir o significado desse relacionamento, deixando de tratar diversas questões, especialmente as mais problemáticas e que ainda carecem de reflexão teológica (cf. LG 54). A *Lumen gentium* não pretendeu redigir um tratado orgânico e completo da Mariologia, mas oferecer uma síntese teológica da doutrina mais segura sobre a Virgem Maria à luz da Revelação (Escritura e Tradição), relida dentro da perspectiva da História da Salvação (Israel, Cristo e a Igreja) e segundo a sensibilidade cultural e religiosa dos tempos modernos, uma simbiose que forma um “ícone” perfeito de todo o mistério de Maria (cf. MEO, 1995, p. 306).

da Igreja. A própria estrutura do capítulo VIII da *Lumen gentium* expressa em duas grandes partes, emolduradas pela introdução e conclusão, o binômio Maria-Cristo (nn. 52-59) e Maria-Igreja (nn. 60-69) que revelam respectivamente: a) a função de Maria na economia histórica da salvação a partir de sua relação com o Verbo Salvador; b) a união que conjuga Maria e a Igreja, *sacramento de salvação*. O principal tema doutrinal e teológico do capítulo VIII é a função materna de Maria e sua influência salvífica *na... e pela Igreja* e a relação com a *única mediação de Cristo*⁵². Por conta disso, Maria torna-se figura e modelo da Igreja; início, imagem e sinal escatológico da Igreja; guia e força orante da união dos membros Corpo de Cristo e de todos os irmãos do seu Filho. Além disso, as três imagens bíblicas principais que servem para descrever o Mistério da Igreja em uma ótica trinitária, podem ser aplicadas em Maria a partir de sua eleição divina, de sua participação histórica na obra redentora do Verbo e de sua inserção na comunidade cristã nascente⁵³:



A partir da sua relação com Jesus, como companheira e serva, Maria está intimamente relacionada com a Igreja, tornando-se assim membro, mãe e modelo (cf. MURAD, 2015, p. 586), figura inicial, realizada e plena do cristão e da Igreja (cf. LG 68), razão pela qual é

⁵² A Constituição dogmática insiste que Maria e a Igreja participam, ao seu modo, da única, necessária e indispensável *mediação de Cristo* (cf. nn. 60-62) que, apesar de toda esta exclusividade, não é excludente, mas suscita cooperação, pois é aberta e inclusiva. Maria participa da única mediação de Cristo não de modo isolado, mas integrada, dependente e subordinada a Ele, já que sua “missão materna” tem um *caráter cristocêntrico*. Esclarecer este dado foi de fundamental importância e interesse na Assembleia conciliar, pois havia o intento de uma proclamação dogmático-mariana a respeito da *Corredenção* e da *Mediação universal de Maria*, que se tornaria mais um elemento a dificultar o diálogo ecumênico, além da complexidade e da insuficiência da linguagem para que tal verdade de fé pudesse ser compreendida de modo claro e sem equívocos. Por isso, a LG preferiu tratar a mediação de Maria na ótica da “maternidade espiritual” enquanto apenas “intercessão” (cf. n. 61) que, em si mesma não é obrigatória, mas querida, salutar e eficaz, deixando claro que a Virgem não é uma intermediária insubstituível ou um “posto” entre nós e Cristo, mas que com sua “materna missão” favorece a união dos fiéis a Cristo, estando ao nosso lado como “Advogada”, “Auxiliadora”, “Amparo” e “Medianeira” (cf. n. 62). Esta sequência de quatro títulos tem como referência a sua cooperação na obra da redenção, que é uma função salvífica subordinada e intimamente ligada a ação do único Mediador e Salvador. De modo geral, podemos afirmar que, ancorada na única mediação de Cristo, a mediação de Maria tem como base a “maternidade” e como expressão a “intercessão”.

⁵³ Tal elemento redacional demonstra a coesão e coerência entre o primeiro e último capítulo de toda a Constituição dogmática.

protótipo da Igreja, isto é, “tipo”⁵⁴ e modelo”⁵⁵, realização inicial e perfeita, pois o que ela foi (e é) no tempo, na história e na eternidade, é aquilo que a Igreja é (e será) teologicamente, tanto existencialmente quanto escatologicamente. Maria como protótipo é a) *prefiguração idealizada* (passado), b) *realização consumada* (presente) e, c) *antecipação plena* (futuro) da Igreja. É neste sentido e, dentro destes limites, que podemos afirmar que tudo o que se diz a respeito de Maria pode ser dito e referido a respeito da Igreja. Desde a anunciação (cf. Lc 1,26-38) germina a Igreja. Quando ofereceu a sua carne como morada do Verbo, Maria se tornou ela própria “Igreja”, e nela toda a Igreja está concentrada (cf. GHERARDINI, 1995, p. 587). “Para os Santos Padres [...] Maria e a Igreja são as duas faces de um único mistério: Maria é a ‘Igreja concentrada’ e a Igreja é ‘Maria extensa’” (BOFF, 2017, p. 113).

O texto que segue pretende analisar, dentre os dezoito números da LG VIII, apenas os números 63-65, mas tendo como perspectiva de fundo o que lhe vem antes (nn. 52-62) e depois (nn. 68-69), ficando apenas de fora, para não desvirtuar o sentido da presente pesquisa, os parágrafos que tratam do culto mariano na Igreja (nn. 68-67). O parágrafo 63 é a base de toda perspectiva eclesiológica da reflexão.

1.1.1. Maria, membro eminente, singular e inicial da Igreja

Do ponto de vista teológico, segundo a linguagem do Mistério, Maria é membro inicial da Igreja, é o primeiro membro. Contudo, não no sentido institucional, constitutivo ou hierárquico⁵⁶ do termo *ecclesia*. Se fosse apenas sob este aspecto, de fato, Maria ainda não

⁵⁴ O termo “typus” é um conceito difícil de traduzir por “figura”, “modelo” e “imagem”. Mas na interpretação das letras do texto conciliar ele exprime uma representação inicial viva, eminente e concreta de uma realidade invisível.

⁵⁵ “Não deve haver equívoco entre tipo e modelo. Os dois conceitos, embora sendo afins, não são sinônimos. Um se prende ao simbolismo e no NT [Novo Testamento] se expressa de modos variados: *typos*, *antitypos*, *hypódeigma*, *parádeigma*, *parabole*, *skiá*; o outro exprime um confronto imitativo e, mesmo coincidindo com *typos* do grego neotestamentário, está na ordem semântica de *mímema* e de *eikón*. Usa-se, pois, tipo para significar figura ou prefiguração e símbolo” (GHERARDINI, 1995, p. 589).

⁵⁶ Apesar de mistericamente profunda, a identificação entre Maria e a Igreja comporta um limite, não podendo ser jamais aplicada em todos os níveis da tessitura eclesial. Neste sentido, é preciso esclarecer que **Maria não é figura ou tipo da Igreja hierárquica** que exerce e atua especificamente em nome de Cristo. A função específica dos pastores tem Cristo como *typus*. “Maria aparece, portanto, inserida no seio da Igreja dirigida pelos Apóstolos. É uma riqueza interior da Igreja, mas sem ser chamada a exercer uma função diretiva externa” (MÜLLER, 1974, p. 162). A partir de Pentecostes, “Maria fica oculta na Igreja e humildemente submissa à autoridade dos apóstolos [...] Ela não é o chefe que resume a Igreja: no dia de Pentecostes é Pedro quem fala e são os apóstolos que batizam. Perdida na multidão, Maria ora em silêncio” (LAURENTIN, 1965, pp. 172-173). Maria nunca exerceu algum tipo de poder externo e visível na comunidade cristã como pregar, ministrar ou governar, nem foi sacerdote, bispo ou papa (cf. LAURENTIN, 1965, pp. 137-138), o que não significa, sob hipótese alguma, que fosse inferior aos Apóstolos. Mas desde que a autoridade hierárquica seja compreendida no seu genuíno sentido evangélico que consiste no maior ser o servo de todos (cf. Mc 9,35), o que costuma-se denominar como “hierarquia de serviço” que exerce, segundo a sua especificidade, o tríplice múnus (ensinar,

está na Igreja, até porque esta, “sociologicamente” falando, ainda nem sequer existia efetivamente, o que acontecerá “formalmente” a partir do evento de Pentecostes (cf. At 2,1ss), em que também ela esteve presente com menção de destaque (cf. At 1,14). Mas se pensarmos a Igreja enquanto comunhão com Cristo, Maria já estava incluída nela (cf. LAURENTIN, 1965, p. 137) como toda a humanidade que redimida por Ele, será como um ramo enxertado novamente à Árvore da Vida. Maria já goza desta participação previamente, por isso, entre outras razões, não pode ser isolada ou descartada da comunhão eclesial. Mas, além de membro por excelência, Maria é membro singular, eminente e inicial da Igreja (cf. LG 53).

- *Membro*: o texto conciliar procurou deixar claro que a pessoa de Maria, na dinâmica da História da Salvação, não representa uma entidade distante, isolada ou fora da Igreja. Como qualquer outro, ela é filha de Adão e, por isso, *necessitada de salvação*⁵⁷, estando unida a todos os homens que foram salvos por Cristo. Partilhando, assim, da nossa condição humana. É membro do Povo de Deus por pertencer ao povo da primitiva Aliança e, incorporada a Cristo, é membro do seu Corpo, que é a Igreja.
- *Eminente e singular*: o paradoxo reside no fato de que Maria não é qualquer membro, mas deve ser considerado como um membro alto, celeste e terreno, que a torna singular diante de todos, por alguns elementos que lhe são próprios e exclusivos: a) adornada de uma *santidade singular*, desde o primeiro instante da sua concepção,

santificar e reger). Infelizmente ainda têm-se alguns resquícios do “esplendor imperial” de épocas passadas, envolvido de uma glória aparente, que trata o clero como cristãos de “primeira classe ou categoria”. Por isso a *Lumen gentium* é tão equilibrada quando trata a Hierarquia a partir do interior do Povo de Deus (cf. LG III e IV) em uma visão “circular” da Igreja e não mais “piramidal”, embora toda a autoridade hierárquica seja respeitada e mantida com toda a sua singular, fundamental e necessária importância para a visibilidade e unidade de toda a Igreja. Novamente quanto a Maria, ela é modelo da Igreja em sentido bem mais amplo, enquanto tipo da Igreja Povo de Deus, onde também estão incluídos os ministros ordenados, membros da Hierarquia. Mas da Hierarquia em si, Maria não pode ser modelo, função esta que cabe somente a Cristo.

⁵⁷ A Constituição dogmática *Lumen gentium* insiste na definição e noção de Igreja como *sacramento de salvação*. E quando o tema da salvação do gênero humano aproxima-se do mistério da Virgem preservada do pecado, devemos ter presente o seguinte entendimento a fim de evitar equívocos e contradições, tendo presente a complexidade do mistério mariano. Como primeira entre os remidos, em vista dos méritos de Cristo, graças à ação da graça divina, Maria experimentou antecipadamente os frutos da redenção e assim prefigurou a *Ecclesia Immaculata*. Mas tal graça não foi simplesmente um privilégio concedido ou um mérito conquistado, mas por meio da sua fé obediente da Anunciação até o Calvário, o seu “sim” operoso e ativo a transformou em uma cooperadora singular na obra da redenção humana. De fato, Maria supera em dignidade a todas as criaturas, mas não está isolada delas, sendo antes solidária com a estirpe adâmica, da qual é filha, embora preservada da mancha original do pecado, pois como filha do homem e membro da Igreja, participa da situação de todos os que precisam de salvação (cf. LG 53), ela que foi redimida por antecipação. Mas como a toda e qualquer pessoa humana destinada à salvação, a Maria também está destinada a obra de Cristo. Mas como precede a todas as criaturas e a Igreja na obra da salvação, por puro beneplácito da graça divina, a fim de ser mãe digna de conceber o Salvador, ela experimentou a salvação por antecipação, o que não a afasta do gênero humano, mas pela sua participação na missão do Filho, a tornou solidária com a estirpe de Adão ou como se costume recitar na *Salve Regina*, com os “degradados filhos de Eva”.

Maria foi redimida de um modo mais sublime (= preservação) em vista do Mistério Pascal de Cristo; b) pela *divina maternidade* que a une intimamente ao Salvador e; c) pela graça e função particular que lhe foi confiada para ser na Igreja, figura de perfeição ontológica e moral. A linguagem do Concílio no que diz respeito a Maria afirmou de modo afetivamente equilibrado: ela “ocupa na Igreja o lugar mais alto depois de Cristo e o mais perto de nós” (LG 54). Neste sentido, “glorificada” nunca será sinônimo de “isolada”.

- *Inicial*: a excelsa Filha de Sião presente na conclusão da Antiga Aliança, esteve presente no momento que antecipava, inaugurava e instaurava a Nova Aliança e participou das primícias do início pentecostal da Igreja. Na perspectiva da teologia bíblica, Maria é uma daquelas figuras-chave entre o Antigo e o Novo Testamento, onde confluem dois caminhos. Ainda que o texto evangélico seja muito discreto em relação a Maria, quando a menciona, destaca a sua presença em três momentos salvíficos e eclesiais fundamentais: Encarnação (Anunciação – cf. Lc 1,26-38); início do ministério público de Jesus (Bodas de Caná – cf. Jo 2,1-12) e nascimento da Igreja (Crucificação e Pentecostes – Jo 19,25-27; At 1,14). Ela é a filha, mãe e mulher presente nos inícios!

Mas além de membro inicial, Maria é *membro anterior* a Igreja, antecipando-lhe em tudo, o que em si não significa uma contradição, porque a Virgem “já é a Igreja” e “em Maria a Igreja já é”, conforme afirma Laurentin:

No percurso de sua missão, a Virgem realiza de antemão tudo o que a Igreja realizará mais tarde. Antes que a Igreja apareça, Ela é santa e imaculada. Antes da Igreja, Ela Se une a Cristo, forma com Ele um só corpo, uma só vida, um só amor; antes da Igreja, Ela comunga com seus sofrimentos e coopera com a redenção. Antes da Igreja, enfim, Ela é elevada ao céu, em corpo e alma, junto ao Ressuscitado. Portanto, todas estas antecipações não são estranhas à Igreja, pois Maria já é a Igreja. Poderíamos, então, também dizer que *em Maria* a Igreja começa a ser santa e imaculada, a ser incorporada a Cristo, a comungar com seus mistérios e a ressuscitar com Ele. Nesta perspectiva, a Virgem aparece como o *primeiro membro da Igreja* [grifo nosso], aquele no qual a Igreja realiza da maneira mais perfeita, e por antecipação, a sua essência mais profunda, a mais inalienável, que é a comunhão com Cristo (LAURETIN, 1965, p. 171).

Compreendida como membro da Igreja, ainda que com os qualificativos “eminente”, “singular” e “inicial”, o texto conciliar também compreende Maria na mesma esfera dos demais eleitos e membros da comunidade cristã. Por isso, as características singulares de Maria não podem estar desvinculadas de suas características mais humanas de jovem, judia, noiva, esposa, mãe e viúva (cf. OSSANNA, 1996, pp. 24-25).

Um dos enfoques da renovação mariológica conciliar foi apresentar Maria na contemporaneidade com um “semblante mais humano, mais próximo de cada ser humano: um semblante de mulher. Paulo VI nos fala dessa nova imagem e denomina Maria ‘irmã’” (OSSANNA, 1996, p. 13).

Como “irmã nossa”, Maria participa da nossa mesma natureza humana, como disse Epifânio: “Maria é nossa irmã pelo fato de que todos tivemos origem em Adão” (*apud* MACCA, 1995, p. 626). A solidariedade de Maria em relação ao gênero humano não é uma questão de afeto, mas de compaixão (= sofrer junto), porque ela compartilha conosco a mesma necessidade de salvação como a todos os homens, embora a tenha experimentado de modo excepcional (*singulari salvatione*) e sublime (*sublimiori modo redempta*) (cf. LG 53). Ela é redimida como nós, mas de maneira distinta. Sua primazia e excelência como membro primeiro em sentido único e eminente não a dispensa de fazer parte conosco da grande família dos redimidos, já que toda a sua grandeza é proveniente e depende integralmente da redenção de Cristo. Sem dúvida, Jesus compreendia a sua mãe entre aqueles por quem ofereceu ao Pai o sacrifício do seu sangue, porque ela é plenamente uma filha de nossa raça (cf. LUBAC, 1958, p. 325). “Ela foi compreendida, junto com toda a raça humana, na sentença de Adão, e contraiu sua dívida de modo igual ao nosso; porém, por causa Daquele que devia redimi-la, como a nós, na cruz, a dívida lhe foi perdoada antecipadamente” (NEWMAN *apud* LUBAC, 1958, p. 325 (*tradução nossa*)). Podemos dizer, de modo geral, a este respeito que, Aquela que é nossa “mãe na ordem da graça” (cf. LG 58), é nossa “irmã na ordem da salvação”.

A fraternidade de Maria também é compreendida quando o seu papel biológico é relativizado, embora não diminuído ou anulado, diante da nova configuração da família de Jesus, que são aqueles que cumprem a vontade do Pai (cf. Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21). Neste caso, Maria ingressa nesta nova família renascida pelo Espírito (cf. Jo 1,12-13) não apenas como Mãe do Verbo, mas também como “irmã do Senhor”, segundo aquele sentido novo que transforma as relações na perspectiva do Reino de Deus.

Mas além de “irmã”, ela também é modelo de fraternidade no nosso caminho de fé obscura que tem nela a imagem da peregrina (cf. LG 58) que avançou a “noite escura”. A fé coloca Maria em um caminho comum a todos. Os privilégios que a cercam nunca foram a certeza para diminuir ou anular a sua caminhada como discípula. Por isso ela é nossa irmã no caminho da fé, irmã que nos ajuda a olhar a Cristo, o Irmão primogênito de todos.

Na Igreja primitiva, Maria aparece como Mãe na unanimidade dos irmãos de Jesus (cf. At 1,13-14). “Não se fala de Maria como irmã; mas ela está junto e no meio dos irmãos de Jesus, mãe e irmã na fé” (OSSANNA, 1996, p. 50). “Maria se encontra dentro da

comunidade, sem se separar nem se retirar como pessoa privilegiada, num isolamento místico; ela é irmã da comunidade e discípula do Senhor exaltado” (MÜLLER, 1974, p. 162).

Também como irmã, Maria é um perfeito modelo, pois como aquela que corresponde aos desígnios de Deus (cf. Lc 1,38), ela se revela como o ideal do autêntico filho de Deus, claro, derivado do único modelo Jesus Cristo, Filho Unigênito, que nos convida a participar de sua filiação (cf. Jo 1,12-13). A principal colaboração de Maria na formação dos homens novos e das mulheres novas é a fim de que se assemelhem cada vez mais a Cristo, imagem do Homem perfeito e reflexo nítido do Pai (cf. Jo 14,9).

No mesmo ato que proclamou “Maria Mãe da Igreja” (21/11/1964), na Basílica de Santa Maria Maior, Paulo VI disse no mesmo discurso: “A virgem, mesmo sendo Mãe de Deus, no entanto está muito próxima a nós, filha de Adão como nós e por isso nossa irmã por vínculos de natureza” (*apud* OSSANNA, 1996, p. 16). O Pontífice também utilizou outros termos semelhantes nos seus discursos e documentos a fim de demonstrar a *sororidade* de Maria, tais como: filha de Adão que compartilha a nossa condição (cf. MC 56), companheira, cidadã desta terra, simples criatura, irmã da nossa humanidade, etc. (cf. OSSANNA, 1996, p. 18). Pensar Maria como “irmã” significa integrá-la dentro da comunidade eclesial, pois ela não é uma personagem exótica e extática mas, em primeiro lugar, uma pessoa histórica real, concreta e contemporânea aos seus e, portanto, muito humana:

Se cremos que Maria, por desígnio do mistério, é sem pecado, não devemos imaginar que sua vida terrestre tenha sido um mar de rosas. Ela participa da opacidade da existência humana. Dizer que ela era imaculada não implica afirmar que não sofria, que não se angustia, que não tinha necessidade de crer e de esperar. Ela é filha da terra, embora abençoada pelo céu. Nela há paixões humanas; nela tudo o que é autenticamente humano se faz presente (BOFF *apud* JOHNSON, 2006, p. 146).

Na Encíclica *Redemptoris Mater*, o Papa João Paulo II ao refletir sobre o papel e missão de Maria na obra da Redenção do gênero humano, apresentou a “Medianeira” como a irmã que desempenha uma função maternal. Elisabeth Johnson na sua obra *Nossa verdadeira irmã*, situou Maria na comunhão dos santos que, não é outra coisa, senão a comunhão de toda a Igreja unida em Cristo. Interessante notar que a figura de Maria somente aparece na *Lumen gentium* após a apresentação de toda a estrutura da Igreja Comunhão (Mistério, Povo de Deus, hierarquia, laicato, religiosos, vocação universal à santidade e índole escatológica). Apenas no contexto de toda a Igreja é que a Constituição dogmática reflete sobre a pessoa e o papel de Maria e apresenta como no Vaticano II a “Medianeira” transformou-se em “Modelo” (cf. JOHNSON, 2006, pp. 166-170).

O paradoxo fundamental de Maria como membro (cf. LAURENTIN, 1965, p. 138) consiste na sua superioridade e interioridade em relação à Igreja como alto membro de Cristo no interior do Corpo místico. Como membro, ela o é de fato e por excelência. Eminente, sem dúvida, mas que pertence ao gênero humano como todos os outros membros, mas que ocupa na comunhão dos santos o primeiro lugar (cf. LG 56 e 69) depois da Divindade (cf. Hino de Vésperas da Solenidade da Assunção de Nossa Senhora). Portanto, mesmo estando glorificada no céu, Maria não está fora ou distante do resto da Igreja, mas apenas deve ser distinguida adequadamente a fim de que, além de membro com e como os outros membros, a sua pertença à Igreja na qualidade de criatura e membro eminente e singular, se torne um modelo para todos os outros membros de Cristo até ser chamada de “Mãe dos membros de Cristo” ou simplesmente “Mãe da Igreja”.

1.1.2. Maria, *typus* da Igreja: virgem, mãe e modelo

Após o enfoque bíblico e clarificada a delicada questão acerca da única mediação de Cristo (cf. LAURENTIN, 1965, p. 155)⁵⁸, a segunda parte da II seção da LG VIII (nn. 63-65), menos problemática que a primeira, é o “coração do capítulo”, razão de ser para que o tema mariano fosse incluído na Constituição, e apresenta a exemplaridade de Maria como *typus* da Igreja sob um tríptico aspecto que estabelece um *paralelismo místico e ético*, que já fora desenvolvido pelos Santos Padres, especialmente através do pensamento tipológico dos bispos Ambrósio (+397) e Agostinho (+430): *Maria é Virgem e Mãe da Igreja*⁵⁹. Afirmar que Maria é “tipo” da Igreja, a partir de um limite bem esclarecido segundo o critério da fé, da caridade e da união com Cristo, tem um valor ontológico (= o que é), dogmático e ético (= o vir a ser). O paradoxo fundamental aqui é este: Maria e a Igreja, “Mãe virginal” e “Virgem fecunda”.

Na Constituição sobre a Igreja, a íntima união que conjuga Maria e a Igreja foi aprofundada sobre três aspectos de natureza tipológica. A Virgem Maria é 1º. “*Typus*” da Igreja Virgem e Mãe (nn. 63-64); 2º. *Modelo* de virtudes para a Igreja no seu caminho histórico (n. 65); 3º. *Imagem e início* da Igreja escatológica (n. 68).

⁵⁸ Para aprofundar a “questão da mediação”, sua terminologia, problemática, fundamento e limite cf.: LAURENTIN, René. *La Madonna del Vaticano II: storia, esegesi e testo del capitolo ottavo della Costituzione “De Ecclesia”*. Officina Tipografica Vicentina di G. Stocchiero: Vicenza, 1965, pp. 139-143.

⁵⁹ Esta ideia, muito viva, querida e familiar aos Padres e esquecida desde o século XVI (cf. LAURENTIN, 1965, p. 155) fora retomada pelo Concílio Vaticano II graças à volta aos estudos patrísticos que lhe antecederam, especialmente a conjugação “Maria Virgem e Mãe” e a “Igreja Virgem Mãe”, que não era doutrina nova, mas uma reelaboração da tradição antiga e medieval que, na Constituição, fundamenta a relação de reciprocidade e união análoga entre Maria e a Igreja.

1.1.2.1. Maria, “tipo” da Igreja Virgem e Mãe

Maria é tipo da Igreja como Virgem e Mãe. Mas o que isso significa? O que se trata com esta afirmação não é algo de caráter puramente fisiológico, embora os dogmas marianos da Maternidade Divina e da Virgindade Perpétua não excluam também este pressuposto, mas que, neste caso, caberia apenas à pessoa de Maria. Contudo, mesmo os dois dogmas mencionados não fazem questão de evidenciar isso como fundamental, mas evidenciar a dignidade, pureza e amabilidade do seio e da alma daquela que acolheu com o influxo da graça e com o seu consentimento o Verbo da Vida, Jesus Cristo, verdadeiro Deus e homem. “A Virgindade fecunda de Maria, mais do que um predicado físico, que também o é, é esta atitude que a faz ser toda de Deus e viver toda para Deus, inteiramente ao serviço do desígnio de Deus” (D. JOÃO MARCOS, 2017, pp. 227-228).

“O mistério da maternidade virginal é mistério fundamental que iguala na vocação e na missão Maria e a Igreja, porque tanto uma quanto a outra são chamadas a uma maternidade virginal e a vivem, embora de modo diferente” (MEO, 1995, p. 304), pois o que Maria concebeu segundo a carne, a Igreja concebe espiritualmente. Maria é Virgem e Mãe de modo real e concreto, na qualidade daquela que concebeu e gerou o Filho de Deus encarnado pela ação do Espírito Santo, enquanto a Igreja é Virgem e Mãe em sentido *espiritual*. Assim como o Espírito cobriu Maria com a sua sombra (cf. Lc 1,35), a mesma coisa faz o Espírito com a Igreja na fonte batismal, símbolo do seio materno da Igreja⁶⁰, onde, como Mãe alegre de muitos filhos (cf. Sl 113,9), ela se regozija pelo mistério do nascimento de seus filhos que são, na verdade, os filhos de Deus renascidos em Cristo que são, por sua vez, *alter Christi*, pois o mesmo Verbo é concebido pelo mesmo Espírito, segundo a carne em Maria e segundo o Espírito pela Igreja. “A Igreja dá todos os dias ao mundo Aquele que Maria deu à luz em outro tempo; cada vez que um homem se torna cristão, é Cristo que nasce de novo” (BEDA *apud* LUBAC, 1958, p. 319 (*tradução nossa*)).

A Mãe Igreja, pelo banho da regeneração e da renovação no Espírito Santo (cf. Tt 3,5), faz com que renasçamos para uma vida nova em Cristo transformando-nos em “homens novos” (cf. Ef 4,24; Col 3,10) para formar um só corpo (cf. 1Cor 12,13). O

⁶⁰ Uma antiga inscrição gravada no batistério da Basílica de São João do Latrão, em Roma, revela esta realidade místico-espiritual do nascimento dos novos filhos de Deus através do seio da Virgem-Mãe Igreja, ação operada pelo Espírito Santo nas águas da fonte batismal: “Aqui nasce para o céu um povo de nobre estirpe. O Espírito é quem dá a vida nessas águas fecundas. Aqui, a Mãe Igreja gera, com fértil virgindade, aqueles que coloca no mundo pela ação do Espírito. Esta é a fonte da vida que banha todo o universo: brota da ferida aberta do coração do Cristo e faz o cristão. Esperai no Reino vós que nascestes nesta fonte” (do Batistério Lateranense). O pórtico de entrada da Capela Batismal do Santuário Nacional de Aparecida – São Paulo – BR também reproduz a mesma inscrição.

nosso renascimento espiritual pela graça batismal no seio da Igreja está intimamente relacionado com o mistério do nascimento corporal do Filho de Deus no seio da Virgem Maria. O que aconteceu em Maria, se completa no sacramento do Batismo, que edifica o Corpo de Cristo partindo do seio da Igreja Virgem-Mãe de tal modo que o seio de Maria é o seio da Igreja (cf. RAHNER, 1958, pp. 73-74). Pela ação do mesmo Espírito, o seio de Maria gerou corporalmente o Cristo Cabeça e o seio da Igreja concebe espiritualmente os membros do Corpo de Cristo que, pela Encarnação do Verbo, tornaram-se filhos de Deus (cf. Jo 1,12-14). Nesta aproximação entre o “carnal” e o “espiritual” contemplamos o mistério mariano do seio batismal da *Genetrix Ecclesia* (DOS SANTOS, 2017, p. 55).



Figura 9 – Capela Batismal do Santuário Nacional de Aparecida.

A Igreja é “virgem”, pois conserva íntegra a fé, sólida a esperança e sincera a caridade. A Igreja é “mãe” através da pregação e do batismo pelos quais gera uma nova vida, a vida de Cristo no coração dos fiéis, assim como Maria o gerou no seu ventre. Por meio da virtude do Espírito Santo e do exemplo de Maria, o Cristo pode continuar a nascer e crescer no coração dos crentes através da missão da Igreja.

Nesta comum experiência da maternidade virginal se estabelece uma continuidade de procriação, pela qual a vida divina que, na Encarnação, nasce na natureza humana através da obra de Maria, se transfunde e cresce no coração dos fiéis graças à obra da Igreja. Expressa-se aqui uma continuidade de fé, de caridade e de perfeita união com Cristo, pois assim como Maria, obediente e fiel à palavra de Deus, gerou o Filho de Deus, virginalmente, por obra do Espírito Santo, assim a Igreja, por meio

da palavra de Deus, escutada e pregada fielmente e pela força do Espírito Santo, gera a vida nova de filho de Deus com o batismo. Determina-se, assim, um real e íntimo relacionamento de continuidade entre uma e outra (Cristo nasce de Maria e continua a nascer e crescer através da obra da Igreja no coração dos fiéis), entre tipo e antítipo (MEO, 1985, p. 56 (*tradução nossa*)).

A virgindade e maternidade da Igreja são de ordem espiritual. Através de uma misteriosa fecundidade e pelo exercício das virtudes teologais a Igreja é virgem íntegra e pura consagrada a Deus e mãe que gera uma nova vida. A Igreja Virgem e Mãe é aquela que conserva a fé, a esperança e a caridade. A maternidade virginal da Igreja também significa a maternidade espiritual com a qual a Igreja gera e educa nas virtudes os fiéis como filhos de Deus, segundo a referência a Cristo, que ela faz nascer e crescer no coração deles (cf. MEO, 1985, p. 57) pela ação do Espírito de Deus.

Esta relação analógica e paralela entre Maria e a Igreja como Virgem e Mãe está muito presente na doutrina de Santo Ambrósio e Santo Agostinho⁶¹, para os quais a virgindade significa guardar pura a fé, manter íntegro o dom recebido, conforme aparece nos parágrafos 63 e 64 da *Lumen gentium*:

No mistério da Igreja, a qual é chamada também, e justamente, mãe e virgem, a bem-aventurada virgem Maria é a primeira, dando o exemplo, de maneira eminente e singular, da virgem e da mãe [...] E, na verdade também a Igreja, contemplando a arcana santidade de Maria, imitando sua caridade e cumprindo fielmente a vontade do Pai, por meio da palavra de Deus acolhida com fidelidade [...] é a virgem que mantém íntegra e pura a fé dado ao Esposo, e imitando a Mãe de seu Senhor, pela virtude do Espírito Santo, conserva virginalmente íntegra a fé, sólida a esperança, sincera a caridade (LG 63 e 64).

Para o célebre bispo de Milão, a Igreja também condiciona a visão acerca de Maria, pois o seu mistério existe desde a eternidade no coração de Deus, fora prefigurada no povo da Antiga e realizada na Nova Aliança de onde, então, é que emerge a figura de Maria (cf. MEO, 1985, p. 58). Contudo, Ambrósio também compara Maria e a Igreja no mistério da virgindade materna: “Como a Mãe de Jesus, a Igreja está desposada, porém, intacta; ela, que é virgem, nos concebeu pelo Espírito; ela, sendo virgem, nos deu à luz sem gemidos” (*apud* LUBAC, 1958, p. 314 (*tradução nossa*)).

⁶¹ “O tema da virgindade da Igreja como mistério mariano é frequente nos Padres, mas foi principalmente Agostinho que o desenvolveu: ‘Hoje a santa virgem Igreja festeja o nascimento virginal – escreve ele numa homilia de Natal. Porque disse o Apóstolo: ‘Eu vos desposi a um homem para conduzir-vos a Cristo como virgem pura’. Por que como virgem pura senão pela incolumidade na fé, na esperança e no amor? A virgindade que Cristo queria no coração da Igreja, ele a protegeu antes no corpo de Maria. A Igreja não poderia ser virgem se não tivesse encontrado no Filho da Virgem o esposo a qual devia ser dada’ (S. Agostinho, *Sermo* 178,4 in PL 38,1005)” (FORTE, 1991, p. 172). Quando comparada esta citação com a que é mencionada na LG 63 e 64, vê-se nitidamente a eclesiologia mariana de Agostinho latente no interior do texto conciliar.

Agostinho, bispo de Hipona, a fim de aproximar cada vez mais Maria e a Igreja e vice-versa, dirigindo-se às virgens consagradas, acrescentou que Maria não concebeu apenas “no corpo”, mas também “no coração”, incentivando-as a conservar através de sua consagração virginal uma misteriosa fecundidade materna (cf. 1996, p. 55), pois somente quem é “virgem” se torna espiritualmente fecundo (cf. D. JOÃO MARCOS, 2017, p. 228). Na própria realidade virginal de Maria isto está bem presente, pois antes de conceber segundo a carne, ela havia concebido o Verbo de Deus em sua fé virginal, ao escutar a palavra do anjo (cf. LUBAC, 1958, p. 313).

Entretanto, neste binômio o que importa não é tanto colocar Maria ou a Igreja em primeiro lugar, mas perceber esta relação de reciprocidade que há entre elas, ou seja, aquilo que a Igreja é desde o princípio encontra visibilidade na figura de Maria e, aquilo que Maria é e inspira encontra visibilidade no ser, na ação e na missão da Igreja. “No mistério da igreja que, com razão é chamada mãe-virgem, Maria é a primeira que, de maneira eminente e singular, vive a maternidade virginal, e por isso representa a figura da própria igreja” (MEO, 1995, p. 304). Nesta estreita relação tipológica, Maria e a Igreja iluminam-se reciprocamente, pois esta mesma vocação e missão de gerar o mesmo Cristo, uma no ventre e outra na fonte batismal, sob a ação do único e mesmo Espírito, a fim de atingir o coração de cada cristão, tendem para o mesmo fim: a configuração e conformação a Cristo.

Como membro por excelência, além de modelo de virgindade maternal para a Igreja, o Concílio declarou que Maria é a *mãe amantíssima dos membros de Cristo* (n. 53), referindo-se à seguinte expressão de Santo Agostinho:

Entre todas as mulheres, Maria é a única a ser ao mesmo tempo Virgem e Mãe, não somente segundo o espírito, mas também pelo corpo. Ela é mãe conforme o espírito, não d'Aquele que é a nossa Cabeça, isto é, do Salvador do qual ela nasceu, espiritualmente. Pois todos os que nele creram – e nesse número ela mesmo se encontra – são chamados, com razão, ‘filhos do Esposo’ (*fili sponsi*) (Mt 9,15). Mas, certamente, ela é mãe de seus membros, segundo o espírito, pois cooperou com sua caridade para que nascessem os fiéis na Igreja – os membros daquela divina Cabeça – da qual ela mesma é, corporalmente, a verdadeira mãe (1996, p. 55).

Segundo a LG 54, a maternidade de Maria possui quatro dimensões: 1ª. Mãe de Deus; 2ª. Mãe de Cristo; 3ª. Mãe dos homens e, de modo especial; 4ª. Mãe dos fiéis. Outros parágrafos ainda acrescentam: Mãe dos membros de Cristo (n. 53), Mãe dos viventes (n. 56) e Mãe na ordem da graça (n. 61). E, finalmente, Paulo VI quando promulgou a Constituição, na sua alocução exclamou: “Mãe de todo o povo de Deus, dos fiéis e dos pastores” (*apud* FORTE, 1991, p. 202).

Antes de compreender o que o capítulo VIII da *Lumen gentium* exprime quando se refere a Maria como mãe, é preciso concordar, antecipadamente, que “Em todos os níveis da tradição evangélica, Maria é apresentada antes de mais como Mãe de Jesus. Vários textos a designam com esse título simples que define bem a sua função na obra da salvação” (D. JOÃO MARCOS, 2017, p. 226). Embora aparentemente “simples”, segundo Goethe: “As Mães! As Mães! como isso soa misterioso” (*apud* IWASHITA, 1991, p. 171), principalmente quando se trata da Mãe de Deus: “O que determina o lugar de Maria entre Cristo e a Igreja está expresso numa palavra: *Theotókos*, Mãe de Deus: do Deus feito homem para nos salvar [...] Mãe de Deus, este título manifesta, ao mesmo tempo, o laço de Maria e sua diferença, tanto com Cristo como com a Igreja” (LAURENTIN, 1965, pp. 175-176).

A Mãe de Deus é o “ícone” da geração da vida divina, “fazer nascer Cristo no coração dos homens [que] é o dever ao qual a Igreja se dedica, imitando Maria, sobretudo pelo anúncio da Palavra de Deus, da celebração do batismo e dos outros sacramentos e do exercício da caridade” (FORTE, 1991, p. 199). A Igreja na sua missão assume as mesmas feições e funções de uma mãe enquanto aquela que gera pela Palavra e pelo batismo para a fé, a esperança e a caridade; nutre pela Eucaristia e através dos outros sacramentos consola, cuida e acompanha; por meio da doutrina educa e forma através do testemunho, do serviço e da comunhão. Deste modo que a Igreja é chamada a gerar filhos para Deus, a tal ponto que não há cristão que possa chamar a Deus por Pai se desconhece ou ignora a Igreja como mãe (cf. S. CIPRIANO *apud* FORTE, 1991, p. 199). A eclesiologia dos primeiros séculos sempre honrou a Igreja com esta exclamação jubilosa tão cara e familiar do cristianismo primitivo: *Mater Ecclesia!* (cf. RAHNER, 2011, p. 9).

Apesar das diferenças, a vocação fundamental de Maria e da Igreja é a maternidade (cf. FORTE, 1991, p. 198) segundo o Espírito em que a primeira gerou Cristo no tempo e na carne, e a segunda gerou Cristo no espírito e para a eternidade. Enquanto “Maria está a serviço do mistério da Encarnação, assim a Igreja permanece a serviço do mistério da adoção dos filhos, mediante a graça” (JOÃO PAULO II *apud* FORTE, 1991, p. 198), ou seja, ambas estão a serviço do mistério da geração do Filho e dos filhos por meio do Filho unigênito do Pai, por meio de quem já renascemos pelo sangue, a água e o Espírito (cf. Jo 1,12-14; 1Jo 5,6-8).

Para os Padres conciliares, Maria possui uma “missão materna” ancorada na sua relação com Cristo como *mater* (mãe), *socia* (companheira) e *ancilla* (serva)⁶² (cf. LG 61),

⁶² É o único “título” que Maria confere a si mesma: “*Ecce ancilla Domini...*” (cf. Lc 1,38.48).

singular em relação a todos aqueles que também são chamados por Ele a serem suas “mães”, companheiros (as) e servos (as). Como Maria teve um papel singular ao lado do seu Filho na obra da redenção do mundo (*Socia Redemptoris*), ela se sobressai em relação aos demais membros do Corpo. É o que Clodovis Boff afirma quando diz: “Maria cabe sim na Igreja, mas também, de certo modo, a desborda” (2017, p. 105).

A função materna de Maria na Igreja é consequência de sua maternidade divina e funda-se na cooperação de caridade e serviço na obra de Cristo (cf. MEO, 1985, p. 52), a fim de resgatar a vida sobrenatural das almas (cf. LG 61). A Mãe de Jesus cooperou na obra da Encarnação e da Salvação operada por Cristo, desde o *fiat mihi* da Anunciação (cf. Lc 1,38) até o *consummatum est* do Calvário (cf. Jo 19,30). Como Mãe do Salvador, ela foi associada à sua obra redentora por graça divina (“Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho [...] O Espírito virá sobre ti...” (Lc 1,31.35)) e através do seu consentimento pessoal (“Eu sou a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra” (Lc 1,38)).

Esta “missão” ou “função materna” de Maria, cuja primeira dimensão diz respeito a Cristo, também é uma maternidade que envolve a todos os cristãos. O simbólico texto da crucificação de Jesus, segundo Jo 19,25-27, especialmente os elementos simbólicos que aparecem antes (vv. 23-24 – *túnica inconsútil* = unidade da Igreja) e depois (vv. 28ss – o *sangue e a água* = Eucaristia e Batismo) da micronarrativa em que Maria está aos pés da cruz (vv. 25-27), são fundamentais para compreender a nova dimensão de maternidade que Maria assume diante de Cristo e do discípulo que Ele mais amava. As próprias palavras de Jesus, dirigidas tanto à Mãe a quem chama de “mulher”, quanto ao discípulo, possuem um *caráter eclesial*. Os personagens históricos e reais que estão ao lado de Cristo e “participam” do diálogo como ouvintes a quem é legada uma herança, transformam-se em “personalidades corporativas” que representam toda a Igreja. Aos pés da cruz nasceu uma nova comunidade, nasceu a Igreja. “Enquanto Maria se mantinha de pé aos pés da cruz, era toda a Igreja que nela se sustentava de pé” (LUBAC, 1958, p. 329 (*tradução nossa*)).

Segundo Aristides Serra, a passagem de Jo 19,25-27 talvez seja a mais importante no que se refere aos fundamentos bíblicos da relação entre Maria e a Igreja, uma relação querida por Cristo, conforme a interpretação das palavras pronunciadas por Ele tanto à mãe quanto ao discípulo: “a relação entre a Virgem e os discípulos de Jesus não é fruto de uma piedosa inventividade dos cristãos, mas encontra sua legitimação na palavra do Mestre” (1979, p. 81).

A exegese antiga do texto, desde Orígenes até o século XII, entre as diversas linhas de interpretação, indica a figura de Maria como *símbolo da Igreja* e sua *maternidade espiritual* para com todos os homens, entre outros aspectos. Santo Ambrósio, o autor patrístico que mais

comentou o presente texto joanino, vê em Maria junto à cruz a figura da Igreja (cf. SERRA, 1979, p. 82). Na exegese moderna a perícopes possui um “valor e alcance eclesial”⁶³ enquanto “testamento” que expressa a última vontade de Jesus, antes de consumir o evento salvífico mais importante da história, e que contém uma revelação muito importante (cf. *Ibid.*, p. 90). “Da cruz, Jesus vê a Mãe e o discípulo e diz: ‘Eis o teu filho... Eis a tua mãe! De ambos, Jesus revela um aspecto: à Mãe manifesta o papel de ser ‘mãe’ também do discípulo, e ao discípulo declara a sua ‘filiação’ com relação à Virgem [...] Desta vez é o Filho que cria a Mãe!’” (*Ibid.*, p. 90).

Quando se dirige primeiro à mãe com o título de “mulher” (= Jo 2,4), “Em Maria, Jesus aponta a personificação da Nova Jerusalém-Mãe, isto é, a Igreja-Mãe” (SERRA, 1979, p. 100). O que acontece aqui é uma transposição de imagens da “Jerusalém-Mãe” para a “Mãe de Jesus” e desta para a “Igreja-Mãe”, aquela que reunirá os filhos dispersos no novo Templo que é Cristo Crucificado-Ressuscitado. Embora se saiba bem de que pessoa se trata, o evangelista preferiu não citar o nome de Maria, mas apenas os dois títulos que são aplicados à sua pessoa no texto: “Mãe de Jesus” e “mulher”.

Com o termo ‘Mulher’, Jesus mostra em Maria a Filha de Sião dos tempos escatológicos, a nova Jerusalém-Mãe, ou seja, a Igreja-Mãe. No seu seio são convocados na unidade os filhos dispersos de Deus, isto é, todos os homens, aos quais, sem exceção alguma, é dirigido o chamado à fé em Cristo, ‘Salvador do mundo’ (Jo 4,42; 1Jo 4,14) [...] Dizia o profeta: ‘Como alguém que é consolado pela própria mãe, assim eu vos consolarei; e em Jerusalém recebereis conforto’ (Is 66,13). Hoje a Nova Jerusalém é a Igreja de Cristo, de quem Maria é a ‘Mãe’” (SERRA, 1979, pp. 115-116).

Portanto, “Sendo ‘Mãe’ de Jesus aos pés da cruz, Maria é declarada Mãe dos que são uma só coisa com Jesus, em razão da fé” (SERRA, 1979, p. 100). O “discípulo”, por sua vez, representa todos os que creem em Cristo. De modo geral, Maria é figura da Igreja enquanto “Mãe”, ou seja, “comunidade dentro da qual são reunidos em Cristo os filhos dispersos de Deus” (*Ibid.*, p. 100), a comunidade daqueles que creem.

⁶³ A micronarrativa de Jo 19,25-27 possibilita diversas hermenêuticas. Entre as diversas linhas de interpretação podemos contemplar na relação entre a “mãe” e o “discípulo”, ora na sua individualidade ora na sua unidade, uma figura da comunidade eclesial. “Este aspecto eclesial parece-nos o aspecto saliente da terceira cena (vv. 25-27), cena central, que encontra seu momento alto nas palavras que Jesus dirige ao discípulo e à sua mãe” (MAGGIONI, 2006, p. 470). A última vontade de Jesus não possui apenas um caráter meramente privado ou familiar, isto é, não deseja simplesmente garantir a sobrevivência e dignidade da sua mãe por causa de sua ausência/morte. Antes há nesta última palavra do Mestre, entre outros aspectos, um “valor eclesial” (cf. *Ibid.*, p. 471). O “legado de Jesus” transpõe uma esfera familiar para uma esfera eclesial na qual a figura da “mãe” e do “discípulo” assume um papel “típico” e “representativo” (cf. GRENZER, 2017, p. 472).

Por fim, o texto de Maria aos pés da cruz (cf. Jo 19,25-27) também pode ser considerado como um fundamento bíblico remoto para o título “Maria Mãe da Igreja”⁶⁴ (cf. SERRA, 1979, p. 101; FORTE, 1991, p. 203).

O caráter simbólico-real da cena da crucificação de Cristo transmite esta dupla perspectiva maternal: 1ª. Maria representa a Igreja-Mãe e, 2ª. Maria aos pés da cruz é “Mãe da Igreja”. “Foi junto à cruz que ela [Maria] tomou conhecimento de que fora escolhida para ser mãe do Cristo eclesiológico” (MÜLLER, 1974, p. 163).

O momento em que parecia que Maria havia terminando por completo sua vida de mãe de Cristo, a converteu, na realidade, em mãe comum dos cristãos [...] A Maria aos pés da cruz, aconteceu, pela segunda vez, a saudação angélica. Na manhã de Pentecostes, pela segunda vez, ela foi visitada pelo Espírito Santo. A Mãe de Deus se converteu na grande figura da Igreja Mãe” (Gertrudis von LE FORT *apud* LUBAC, 1958, p. 323 (*tradução nossa*)).

Maria enquanto “nossa mãe” não é, evidentemente, do ponto de vista natural, biológico, mas no *sentido espiritual de adoção* como aquela que, por causa da sua união a Cristo, é capaz de nos comunicar a vida sobrenatural da graça (cf. LG 61) que consiste em nos fazer nascer para a vida divina comunicada pelo Filho. Pela fé no Filho de Deus nós fomos gerados como seus filhos adotivos. Por isso, mais íntima e fecunda que a filiação humana, é a maternidade espiritual que Maria exerce.

Desde a Anunciação, Maria se tornou a nossa mãe, pois no evento da Encarnação também fomos gerados espiritualmente, enquanto o Verbo de Deus era gerado corporalmente no seu ventre e, junto à cruz onde “foi proclamada nossa Mãe por Nosso Senhor, quando diz, ao falar de São João, que personificava todos aqueles que deveriam ser resgatados por seu

⁶⁴ Segundo a perspectiva adotada pelo Concílio acerca da maternidade de Maria em relação à Igreja e do modo como empregou o termo “mãe” na LG VIII, Paulo VI deduziu o título “Mãe da Igreja”, um título que não era novo, mas que para evitar equívocos interpretativos, apareceu na sua formulação explícita fora do Documento, “para que não se pensasse que Maria havia de algum modo gerado a igreja [instituição, fonte dos sacramentos, Magistério e autoridade], isto é, que esta tivesse nascido dela” (MEO, 1995, p. 304). Por se tratar de uma Constituição dogmática não ficaria bem deixar qualquer possibilidade para o uso indevido, exagerado ou desvirtuado do termo, mas ao mesmo tempo o Concílio não pretendeu com isso negar a função materna de Maria na Igreja e pela Igreja. Mas apesar disso, sem contradizer o conteúdo do texto, Maria “Mãe da Igreja” foi solenemente proclamada pelo Papa Paulo VI a 21 de novembro de 1964, na conclusão da 3ª Sessão do Concílio Vaticano II, quando na mesma ocasião foi promulgada a Constituição dogmática sobre a Igreja (*Lumen gentium*). Por isso, também “deve ser considerado ato do Vaticano II, já que o discurso de Paulo VI, mesmo sem fazer parte do cap. VIII, tem que ser encarado como ato do Concílio” (IWASHITA, 2014, p. 561). Portanto, Maria é “Mãe da Igreja” no sentido espiritual. O lugar ocupado por ela na Igreja em relação a Cristo e aos fiéis é o de “mãe” que se revela neste contexto paradoxal e complexo do mistério de Maria membro e mãe da Igreja, como uma expressão vertical (relação de maternidade e filiação com Cristo) e horizontal (paralelismo entre Maria e a Igreja). O título representa tanto a inserção quanto a transcendência de Maria em relação à Igreja. Enfim, Maria possui a forma da nossa “Mãe Igreja” (cf. GHERARDINI, 1995, p. 590).

sangue: ‘Mulher, eis o teu filho’ e a João: ‘Eis a tua mãe’ (Jo 19,26-27)” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2017, p. 154).

Por isso na ordem da graça (cf. LG 61), enquanto concebe o Cristo e participa de sua Paixão e cuida dos irmãos do seu Filho com sua intercessão, Maria é nossa mãe e, com amor materno, cuida dos irmãos do seu Filho (cf. LG 62) através de sua oração, auxílio, exemplo e presença ativa e participativa na vida de Cristo e na história da Igreja⁶⁵ que acompanha desde o início até sua realização ao longo deste contínuo processo de seguimento até a conformidade a Cristo.

A maternidade espiritual, como outro possível aspecto mariológico do texto de Jo 19,25-27, ancora-se naquilo que a Sagrada Escritura entende por *paternidade* e *maternidade espiritual* que significa ser um exemplo e modelo de vida para os filhos (cf. SERRA, 1979, p. 102). “Ora se Jesus nos entrega sua mãe como nossa mãe, isso significa que ele pretende dá-la a nós também como ‘exemplo’ a imitar. Para os crentes, ela é um paradigma perfeito de existência cristã” (*Ibid.*, p. 102).

1.1.3. Maria, modelo da Igreja

Cristo é o único exemplar verdadeiro da Igreja e dos cristãos. Toda vida cristã, para ser autêntica, tem que se converter em uma busca que vise configurar-se e conformar-se à sua pessoa, vida e missão. Por isso o modelo absoluto da Igreja é Cristo! Através da obediência dos membros à Cabeça e na conformação da Esposa ao Esposo, toda a Igreja Nele atinge a sua maturidade e perfeição (cf. Ef 4,13).

⁶⁵ A partir da mariologia bíblica do Novo Testamento, René Laurentin identificou “três tempos” da presença de Maria (cf. 1965, p. 145): 1º. *Virgem do início*: protagonizou o início da vida terrena de Cristo e da Igreja (Anunciação e Pentecostes); 2º. *Virgem da transição*: Anunciação, Bodas de Caná e Pentecostes representam respectivamente a transição da fé do Antigo para o Novo Testamento, da vida privada à vida ministerial de Jesus e do tempo de Cristo para o tempo da Igreja; 3º. *Virgem da cruz e da noite espiritual*: naquela trágica noite e dia da vida de Cristo, a Virgem Maria foi uma pequena luz discreta que permaneceu acesa aos pés do altar da cruz. Para endossar e exemplificar a reflexão do referido mariólogo, o prefácio eucarístico do Formulário I da celebração da *Bem-Aventurada Virgem Maria, imagem e mãe da Igreja*, refere-se a quatro momentos neotestamentários da História da Salvação: a Encarnação do Verbo, a Paixão de Cristo, a Efusão do Espírito Santo no dia de Pentecostes e a Assunção da Santíssima Virgem (cf. CCD, 1987, p. 112). Note-se que a figura materna de Maria é uma presença ativa também além do tempo e da história, pois continua exercendo seu papel na eternidade. O “préfacio” na íntegra dispensa explicações posteriores: “Ela, acolhendo no imaculado coração vosso Verbo, mereceu concebê-lo no seio virginal, e dando à luz seu Criador, lançou os fundamentos da Igreja. Ela, recebendo junto à cruz o testamento do divino amor, assumiu, como filhos, todos os homens, pela morte de Cristo gerados para a vida celeste. Ela, quando os apóstolos esperavam o vosso Prometido, unindo sua súplica às preces dos discípulos, tornou-se exemplar da Igreja orante. E elevada à glória celeste acompanha com materno amor a Igreja peregrinante, e bondosa protege-lhe os passos para a pátria, até que chegue o dia glorioso do Senhor. (CCD, 1987, p. 114).

Intimamente associada a Cristo como mãe, companheira e serva, Maria participa de sua exemplaridade como mulher, virgem, esposa, mãe e membro fiel e redimido, na total dependência do seu Filho, ou seja, não apenas por seus próprios méritos e virtudes humanas, embora isso não exclua a liberdade da sua natureza aberta à ação da graça divina. Por isso, com seu exemplo, Maria orienta os fiéis a Jesus, e a imitação das suas virtudes conduz certamente ao seguimento e imitação de Cristo.

Maria é modelo da Igreja enquanto primeiro membro humano da Igreja em que perfeitamente foi realizado o modelo de Cristo, ou seja, inspirada em Cristo é que Maria pode tornar-se modelo da Igreja à semelhança do que disse ousadamente o apóstolo Paulo: “Sede meus imitadores como eu sou de Cristo” (cf. 1Cor 11,1; 1Ts 1,6). Neste sentido, podemos afirmar que Maria é modelo sob dois aspectos conexos e complementares: o compromisso de conformar-se à pessoa de Cristo e a cooperação com a missão apostólica da Igreja.

A Igreja sempre deverá buscar conformar-se ao seu Esposo (cf. Ef 5,24). Maria é exemplo dessa conformação que a forjou como a *primeira e mais perfeita discípula de Cristo*, a perfeita cristã. “O caminho moral e religioso que a Virgem já percorreu com perfeição na breve parábola de sua vida terrena, é na verdade o modelo significativo para o caminho histórico da igreja que, cada vez mais, no tempo, deve realizar-se como reino de Deus” (MEO, 1995, p. 304).

Como membro por excelência e figura da perfeita realização da Igreja (cf. LG 63), Maria é também modelo diante do qual todos podem se espelhar. Entretanto, a Igreja não é uma simples reprodução da figura de Maria, mas pode nela se inspirar para ser fiel à sua vocação e missão materna. Como modelo da Igreja, Maria não é apenas uma alternativa ou possibilidade, mas uma necessidade. “Se queremos ser cristãos, devemos ser marianos, isto é, devemos reconhecer a relação essencial, vital, providencial que une Maria a Jesus, e nos abre o caminho que conduz até ele” (PAULO VI *apud* SERRA, 1979, p. 126).

Na qualidade de “modelo da Igreja”, a partir desta associação plena a Cristo, e através da sua missão materna entre os irmãos de Jesus, Maria brilha diante de todos com perfeita exemplaridade: “a vida de Maria é um espelho para cada um de nós” (AMBRÓSIO *apud* GHERARDINI, 1995, p. 590). O agir de Maria é, por vários motivos, exemplar (cf. LAURENTIN, 1965, p. 156) tanto no coletivo (Igreja) quanto no individual (cristãos). Os últimos parágrafos da Constituição dogmática realizam este movimento do nível ontológico e dogmático para o nível moral, com a possibilidade de extrair ainda uma terceira dimensão: o discipulado.

LG 56-58	<i>“DISCÍPULA”</i>	Completa conformação a Cristo	Aspecto evangélico
LG 63-64	<i>TIPO</i>	Maria e a Igreja, Virgem e Mãe	Aspecto ontológico
LG 65	<i>MODELO</i>	A exemplaridade de Maria	Aspecto moral

Na relação dos fiéis com Maria, a Mãe de Jesus não é apenas para ser invocada (*sentido cúltico*), mas para ser imitada (cf. LG 65), pois nela a Igreja já atingiu a perfeição da santidade como Esposa irrepreensível, sem ruga nem mancha (cf. Ef 5,27). A Constituição *Lumen gentium* antes de legitimar o seu culto (cf. LG 66-67), apresenta a santidade de Maria, que é “um estado efetivo desde a sua concepção” (IWASHITA, 2014, p. 563), a todo o povo cristão, a partir de três pistas de exemplaridade (cf. n. 65): Maria, modelo de virtudes; de conformidade a Cristo e; de evangelização, apostolado e pastoral.

1.1.3.1. *Maria, modelo de virtudes*

Maria é modelo de virtudes tanto na linha teologal como na perspectiva moral. As virtudes teologais, acrescidas da obediência, são os principais pontos de referência de imitação mariana para a Igreja histórica. Maria é modelo de virtudes na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo (cf. LG 63), além da sua obediência e adesão à vontade divina e sua abertura e docilidade à graça do Espírito. Entre tantas virtudes marianas dignas de menção, são destacadas apenas como nela operam as três virtudes teologais. “À luz da Revelação bíblica e do mistério pascal de Jesus, o Concílio contempla Maria como figura exemplar da Igreja, modelo de fé, esperança e caridade” (IWASHITA, 2014, p. 554):

- *Fé*: Maria esteve presente e viveu os principais acontecimentos salvíficos do Novo Testamento na obscuridade da fé. Progrediu no caminho da fé como peregrina (cf. LG 58) ainda que não compreendesse tudo, mas escutava, aceitava, guardava e meditava todas as coisas a respeito do mistério de Cristo em seu coração (cf. Lc 2,19.51). Ela é a Bem-Aventurada que acreditou (cf. Lc 1,45) e caminhou na fé da Anunciação até o Calvário, mantendo acesa a pequena chama da fé que não é um farol que ilumina toda a estrada, mas o lume que guia cada passo da caminhada (cf. LF 4). Maria é modelo da Igreja que conserva íntegra a fé e se esforça para progredir continuamente nela.
- *Esperança*: Maria cooperou com esperança na obra da salvação e, assim, converteu-se em modelo para todos os que desejam ser salvos pela esperança (cf. Rom 8,24). No

itinerário da vida cristã, o Papa Bento XVI disse no epílogo da Encíclica *Spe Salvi* (sobre a esperança cristã) que a Virgem Maria é uma “estrela de esperança”. Conforme suas próprias palavras:

A vida humana é um caminho. Rumo a qual meta? Como achamos o itinerário a seguir? A vida é como uma viagem no mar da história, com frequência enevoadas e tempestuosas, uma viagem na qual perscrutamos os astros que nos indicam a rota. As verdadeiras estrelas da nossa vida são as pessoas que souberam viver com retidão. Elas são luzes de esperança. Certamente, Jesus Cristo é a luz por antonomásia, o sol erguido sobre todas as trevas da história. Mas, para chegar até ele precisamos também de luzes vizinhas, de pessoas que dão luz recebida da luz dele e oferecem, assim, orientação para a nossa travessia. E quem mais do que Maria poderia ser para nós estrela de esperança? Ela que, pelo seu “sim”, abriu ao próprio Deus a porta do nosso mundo; ela que se tornou a Arca da Aliança viva, onde Deus se fez carne, tornou-se um de nós e estabeleceu a sua tenda no meio de nós (cf. Jo 1,14) (SS 49).

- *Caridade*: como cooperou com ardente caridade na obra do Filho, consentindo amorosamente a sua imolação e, depois da morte Dele ajudou com sua presença e oração as primícias da Igreja e continua a interceder no céu pelos seus irmãos, Maria é para a Igreja modelo de caridade.

1.1.3.2. *Maria, modelo de conformidade a Cristo*

A exemplaridade de Maria não se limita apenas a aspectos morais, mas também existenciais que conferem o pleno sentido do ser e viver cristão. A Igreja contempla Maria sob a luz do Verbo Encarnado e assim, penetra no mais íntimo do Mistério da Encarnação, onde conhece profundamente a Cristo e se conforma a Ele, isto é, prolonga na terra a sua presença como Luz que guia os povos e instrumento de salvação. Desta forma, a Igreja é uma contínua “cristofania”. Mas esta manifestação cristofânica concretiza-se, de fato, no testemunho de vida dos discípulos de Cristo. Após os episódios em que aparece próxima, mas, ao mesmo tempo, tão discreta ao lado do Filho, Maria está inserida entre os primeiros discípulos de Cristo (cf. Jo 2,11ss) no início do seu ministério e como membro significativo da comunidade (cf. At 1,14) no início do ministério apostólico, “como qualquer outro discípulo da Palavra de Deus; se bem que de maneira singular e eminente, por causa da singularidade da sua eleição e da eminente perfeição de sua fé” (FORTE, 1991, p. 172). A Virgem Maria aparece perfilada, em primeiro lugar, no incontável número dos seguidores de seu Filho não apenas como mais uma entre os (as) seguidores (as), mas como a *primeira* e mais *perfeita discípula* e, por isso, o protótipo do verdadeiro discipulado, isto é, do

seguimento autêntico de Jesus Cristo. Para Hilário de La Potterie, “A imagem do ‘discípulo perfeito’ vale certamente, em primeiro lugar, para Maria” (*apud* FORTE, 1991, p. 171).

Embora o qualificativo “discípula” não seja mencionado explicitamente na *Lumen gentium*, ele pode ser deduzido a partir dos parágrafos em que apresenta Maria na anunciação, na infância e na vida pública de Jesus (nn. 65-68), de onde emergem os elementos que a fazem transparecer como a primeira e mais perfeita discípula de Cristo, modelo de discipulado ao qual toda a Igreja no seu percurso histórico tende a se inspirar. Segundo Forte, “a fé dos evangelistas reconhece nela a ‘figura’ do discípulo por excelência e, por isso, a figura do novo povo de Deus, ‘filha de Sião escatológica’, a ‘mulher’ da ‘hora’ do novo início do mundo (cf. Jo 2,1-11; 19,25-27 e Ap 12)” (1991, p. 171).

Entretanto a expressão “discípula” apareceu de modo direto e claro no documento mariológico mais importante do Magistério recente, depois do Capítulo VIII da Constituição sobre a Igreja, a Exortação Apostólica *Marialis Cultus* (Sobre o culto a Nossa Senhora) de Paulo VI (1974) que afirma, em certa medida, a “prioridade” do discipulado sobre a maternidade⁶⁶, coisa semelhante ao que Santo Agostinho também se exprimiu quando disse que a Virgem “concebeu primeiro no coração e depois no seio” (cf. 1996, p. 55), e que “Maria pode bem ser tomada como modelo naquilo por que anelam os homens do nosso tempo” (MC 37).

Antes de mais nada, a Virgem Maria foi sempre proposta pela Igreja à imitação dos fiéis, não exatamente pelo tipo de vida que ela levou ou, menos ainda, por causa do ambiente sócio-cultural em que se desenrolou a sua existência, hoje superado quase por toda a parte; mas sim, porque, nas condições concretas da sua vida, ela aderiu total e responsavelmente à vontade de Deus (cf. Lc 1,38); porque soube acolher a sua palavra e pô-la em prática; porque a sua ação foi animada pela caridade e pelo espírito de serviço; e porque, em suma, ela foi a *primeira e a mais perfeita discípula de Cristo* [grifo nosso], o que, naturalmente, tem um valor exemplar universal e permanente (MC 35).

“O Concílio Vaticano II acolheu a ideia de Maria como a discípula ideal e projetou-a em uma estrutura explicitamente eclesial” (JOHNSON, 2006, p. 131) enquanto em nosso continente latino-americano, a V Conferência do Episcopado Latino-Americano e Caribenho (2007) reunida no Santuário de Aparecida, local “intencionalmente” escolhido pelo Papa Bento XVI e denominado por ele como “escola de Maria” (2007, p. 74), tratou justamente do tema do discipulado e da missão em sentido mais espiritual, evangelizador, missionário e pastoral.

⁶⁶ A maternidade sempre permanecerá como a função mais importante de Maria, porém, o seu testemunho de discípula é anterior e posterior à função materna. Aqui cabe mais uma visão de prioridade e existência e não tanto de grandeza e natureza.

Os números do Documento final com as conclusões da Conferência de Aparecida concentraram alguns parágrafos para expor a exemplaridade de Maria como discípula e missionária (DAp. n. 266-267), destacando que Maria é a perfeita discípula por três razões particulares: 1ª. Porque é a primeira discípula de Jesus; 2ª. Porque acompanha Jesus em toda a obra da salvação; 3ª. Porque inspira discípulos (cf. AWI MELLO, 2017, p. 32).

“Na sua referência a Maria, é possibilitada ao cristão a compreensão de sua própria missão e vocação. À Igreja, Maria revela a sua natureza e ao homem a sua vocação de ser imagem de Deus e a participar da vida divina abrindo-se a Cristo na fé-doação” (IWASHITA, 1991, p. 114), coisa que acontece radicalmente quando o discípulo abraça o seguimento de Jesus e assume o seu destino, tal como a Mãe que se tornou discípula, quando o menino se tornou Mestre (cf. D. JOÃO MARCOS, 2017, p. 228). Relativizando os laços sanguíneos, Maria passou amar a Jesus de outra maneira, dando à sua maternidade o sentido existencial do seu ser discípula enquanto aquela que ouve (cf. Lc 2,51) e obedece (cf. Jo 2,5) a palavra do Senhor, procurando, assim, conformar-se a Ele de maneira livre, total e incondicional.



Figura 10 – Papa Francisco carrega a imagem de Nossa Senhora Aparecida invés do báculo, ao final da celebração eucarística no Santuário Nacional. Mais do que uma “quebra de protocolo”, um gesto simbólico.

1.1.3.3. *Maria, modelo de evangelização, apostolado e pastoral*

Para a renovação pastoral e apostólica da Igreja, Maria é apresentada como modelo, não apenas para ser admirado, mas, sobretudo, a fim de ser imitado para que, cada cristão, associado à sua maternidade espiritual, se coloque também a serviço do mundo contemporâneo. Para todas as categorias de fiéis (ministros, sacerdotes e religiosos, missionários, leigos, etc.) e para todos os que colaboram na missão apostólica da Igreja, Maria é “o melhor compêndio vivo de teologia pastoral” (D. JOÃO MARCOS, 2017, p. 239), é o modelo do “afeto materno” que os deve animar (cf. LG 65) e uma inspiração genuína para acolher o chamado de Deus e corresponder àquela coerência indispensável para viver e exercer a missão apostólica. “Maria, figura da Igreja materna, pode ensinar aos ministros da Igreja... e a todos os fiéis, que só aquele que tem forte consciência materna... é que pode exprimir verdadeiramente o amor do Pai” (THURIAN *apud* FORTE, 1991, p. 201).

“A Virgem, em sua vida, foi, com efeito, o modelo daquele amor materno do qual devem estar animados todos aqueles que, na missão apostólica da Igreja, cooperam para a regeneração dos homens” (LG 65)⁶⁷. O “amor materno” é o movente da ação apostólica e o trabalho pastoral é, em primeiro lugar, um “ato generativo” (cf. BOFF, 2017, p. 114): fazer nascer e crescer Cristo no coração dos fiéis. O grande Apóstolo das nações expressou sua missão juntos aos gálatas professando sentimentos maternos para com a comunidade que “gerava” através do anúncio da Palavra (cf. Gl 4,19; 1Ts 2,7-8; 1Cor 4,15) mediante a analogia do “parto” e da “maternidade”. Desde a anunciação, o Deus-Amor (cf. 1Jo 4,8) encarnou-se no mundo para ser engendrado no coração do homem. Deus é concebido no coração do homem mediante a fecundidade da fé (cf. LAURENTIN, 1965, p. 156). Para um “apostolado encarnado”, Maria é o exemplo de como o Verbo é gerado no corpo e no coração e gera o movimento de partir em missão, a fim de irradiar a alegria do Evangelho.

Será que a missão de Maria, que consiste em gerar Cristo nos cristãos, não é semelhante à missão da Igreja que gera os filhos de Deus pela evangelização; será

⁶⁷ A partir do testemunho evangélico e da exemplaridade de Maria podemos definir duas categorias basilares do amor materno mariano: a *atenção* e a *ternura*. Maria é atenta aos sinais de Deus (cf. Lc 1,26ss; 2,19.51) e às necessidades dos homens. É a mulher “apressada” que vai ao encontro da necessitada prima (cf. Lc 1,39ss) e que percebe o vinho que veio a faltar na festa de bodas (cf. Jo 2,1ss). Essa dupla atenção nasce do amor gratuito que é, por excelência, a característica mais forte do amor materno. A atenção de Maria brota, portanto, da caridade que se revela concreta, desinteressada e gratuita, pois oferece sem reservas e aguarda sem esperas. Tal atenção amorosa, gratuita e desinteressada nasce da ternura que revela a alegria do oferecer na verdade e simplicidade do seu gesto. Agir com ternura não significa fazer coisas extraordinárias, complicadas ou difíceis, mas realizar tudo com simplicidade, verdade e, principalmente, com caridade despretenhosa de receber, mas apenas de oferecer com alegria. O retorno para quem pensa e age assim não é outro senão o bem do próximo. Nisto poderia consistir a alegria e realização do cristão, do ser humano: ser para Deus e para o outro.

que não poderia ser comparada analogamente a um “parto” pelas dificuldades e exigências que este apresenta, mas que ao final das contas gera muita alegria, pois quando a mãe toma seu filho nos braços, nem se recorda mais das dores e do sofrimento que teve, mas alegra-se com o fruto das suas entranhas?! Da mesma forma não acontece com a Igreja, quando após anunciar o Evangelho suscita no coração dos homens uma adesão a Cristo confirmada pelo Batismo?! Sem dúvida umas das maiores dificuldades da Igreja hoje, *ad intra ad extra*, é fazer com que o Evangelho se faça “carne” na realidade, assim como a mulher grávida de Ap 12 prestes a dar à luz, teve de enfrentar a fúria do Dragão que a perseguia (DOS SANTOS, 2017, p. 91).

O amor materno que deve animar os agentes de pastoral, também deve atingir o cerne do ministério pastoral exercido pelas autoridades hierárquicas. Neste sentido, quando o episcopado e o papado assumem um “perfil mariano”, a autoridade que exercem transparece a maternidade da Igreja que como mãe gera, acolhe, alimenta, educa, corrige e faz crescer na fé (cf. DOS SANTOS, 2017, p. 73).

2. “Aparecida”: uma imagem de Maria para a Igreja do Brasil

Entre Cristo, Maria e a Igreja há uma relação que se encarna, se contempla e se completa na alma de cada fiel, de cada cristão que, tendo recebido a vida divina pelo Batismo, ingressa no Corpo de Cristo, que é a Igreja. Mas como atrair novamente o batizado que, mesmo afastado da Mãe-Igreja, cultiva uma intensa devoção mariana, tendo presente que o amor a Maria não significa oposição à Igreja?!

A devoção mariana não é um obstáculo para a vida eclesial, pois “Não há verdadeiramente nenhum motivo de contraste entre o amor à mãe Igreja e a devoção à mãe Maria. Quem ama a Igreja ama o mistério da genitora de Deus, e quem venera filialmente Maria abre para si mesmo novos caminhos para o mistério da Igreja” (RAHNER *apud* FORTE, 1991, p. 199).

Mas por vezes, tanta honra prestada à Virgem Maria desvinculada da perspectiva da Igreja Mãe, seja tanto por parte dos fiéis quanto dos pastores, acabou por enfraquecer o sentido da natureza materna da Igreja, sobretudo, pois sempre foram muito enfatizados os seus aspectos visíveis, estruturais, hierárquicos e jurídicos, elementos que possuem traços muito mais “masculinos”, enquanto na piedade dos fiéis sempre houve o risco de substituir a Igreja por Maria, por conta da atração materna exercida pela figura de Nossa Senhora. Constatável e inegável é o fato de que muitos preferem apenas a simples prática devocional privada, mas desvinculada da inserção na comunidade eclesial. Como exemplo disso, os

santuários, especialmente marianos, são capazes de atrair muito mais que as sedes e comunidades paroquiais.

Todavia, tanto a vida eclesial quanto a devoção popular podem reencontrar o equilíbrio, o vínculo e a unidade entre si através da maternidade de Maria e da Igreja, especialmente por causa da força existencial e espiritual profunda que unem a Mãe de Deus e a Mãe Igreja e, através dos quais, no único e mesmo mistério, Deus revela sua paternidade amorosa com sentimentos e gestos maternos. Além do mais, a figura da mãe é própria da “agregadora”, daquela que reúne os filhos junto de si, daquela que é capaz de gerar família.

Como na família humana, a Igreja-família é gerada ao redor de uma mãe, que confere “alma” e ternura à convivência familiar. Maria, Mãe da Igreja, além de modelo e paradigma da humanidade, é artífice de comunhão. Um dos eventos fundamentais da Igreja é quando o “sim” brotou de Maria. Ela atrai multidões à comunhão com Jesus e sua Igreja, como experimentamos muitas vezes nos santuários marianos. Por isso, como a Virgem Maria, a Igreja é mãe (DAp, 268).

A tendência dominante da eclesiologia católica, ao longo dos séculos, enfatizou o seu aspecto visível e social, afastando-se daquela imagem materna primordial da Igreja amada e cantada pelos Padres como “Mãe-Igreja”. Pensar, contemplar e amar a Igreja como mãe significa voltar àquela genuína natureza eclesial que vê Maria entre os apóstolos e os discípulos.

Uma Igreja com face materna é o remédio para a tentação de fazer do Cristianismo uma ideologia, partido ou abstração: “muitos cristãos tendem a fazer do cristianismo uma ideologia, uma abstração. E as abstrações não precisam de mãe” (RAHNER *apud* PORTELLA, 2016, p. 25). A “visão mariana da Igreja é o melhor remédio para uma Igreja meramente funcional ou burocrática”, ou seja, uma Igreja-Mãe, familiar, terna e próxima do povo, que vai ao seu encontro” (DOS SANTOS, 2017, p. 54).

É fundamental compreender a natureza da Igreja também no “feminino” como “mulher” e “mãe”, pois

A Igreja não é um aparato, não é simplesmente uma instituição. Ela é Mulher. É mãe. É viva. A compreensão mariana da Igreja é o contraste mais forte e decisivo a um conceito de Igreja meramente organizacional ou burocrático. Nós não podemos fazer a Igreja, nós devemos ser Igreja [...] É somente sendo marianos que nos tornamos Igreja. Nas origens, a Igreja [...] nasceu quando o *fiat* brotou na alma de Maria. Esse é o desejo mais profundo do Concílio: que a Igreja desperte em nossas almas. Maria nos indica o caminho (RATZINGER *apud* LEAHY, 2005, p. 231).

Segundo Hugo Rahner, temos grande dificuldade de contemplar na estrutura terrestre da Igreja o seu mistério. Por isso, convém aprender de novo a ver a Igreja em Maria e Maria

na Igreja (1958, p. 6). Partindo do grande amor que o nosso povo tem por Nossa Senhora, a ação evangelizadora precisa aproveitar o grande potencial da devoção mariana para reaproximar os batizados que estão afastados da comunhão eclesial, da profissão da fé em comunidade, da celebração dominical da Eucaristia, da frequência aos sacramentos, ensinando-os, assim, a exercer o sacerdócio comum dos fiéis (cf. LG, n. 10-11) que tem sua origem no sacramento do Batismo, pelo qual nos tornamos participantes da natureza divina (cf. 2Pd 1,4) e membros da comunidade da Igreja (cf. DOS SANTOS, 2017, p. 55).

Como vimos, não há contradição teológica entre a Igreja e Maria, pois de modo algum Maria substitui a Igreja, mas onde quer que se manifeste qualquer “indício mariano” sua presença indica a Igreja, reclama a presença da Igreja. Na história de origem da devoção a Nossa Senhora Aparecida podemos identificar diversos elementos deste “indício mariano” que é capaz de “gerar” uma “presença eclesial”, especialmente através de sua imagem de mulher e de mãe; imagem de “cor” branca, morena e negra; enfim, imagem de todos, mas especialmente dos pobres...

Por isso, partindo da tradição eclesial e do pensamento mariológico do Vaticano II, vamos contemplar e meditar a “experiência vivida do povo de Deus, para quem a Virgem Maria é presença real e eficaz” (IWASHITA, 1991, p. 109), por meio da imagem de Nossa Senhora Aparecida que carrega uma potencial mensagem profética, a fim de perceber como a sua “figura eclesial” pode ser traduzida na vida do povo e apontar “sinais” para a renovação pastoral da Igreja no Brasil.

2.1. A mensagem profética da imagem de Aparecida para a Igreja do Brasil

Há alguns detalhes na imagem de Nossa Senhora Aparecida que nos ajudam a refletir a pessoa de Maria de Nazaré como um símbolo transcendente à sua pessoa histórica e ao mesmo tempo como um perfil que não pode ser desconectado da problemática social do seu e de todos os tempos (cf. BINGEMER, 2017, p. 25) em que se manifesta, especialmente, em situações de crise, carência e falimento. Abaixo das camadas dogmáticas e devocionais, podemos vislumbrar em Nossa Senhora Aparecida, que se trata de uma efígie da Virgem e Senhora da Conceição, uma imagem de mulher e de mãe condicionada a um determinado tempo histórico e a uma conjuntura social; uma imagem que carrega a miscigenação dos povos que formaram o nosso imenso país; enfim, uma imagem que na sua dignidade e nobreza, está voltada para todos, mas de modo preferencial para os necessitados, os

sofredores, os pobres, os excluídos, os marginalizados, os que estão nas periferias do mundo, onde ela “aparece” e “canta” novamente o seu *Magnificat*!

2.2.1. Uma imagem de mulher e de mãe do povo

Antes de ser uma imagem da Conceição, os traços de Nossa Senhora Aparecida revelam que ela é uma imagem feminina, de mulher, de jovem e de mãe, tal como emerge a figura bíblica de Maria de Nazaré nos evangelhos. Uma concepção muito exaltada de Maria, própria dos corações mais fervorosos, tanto de fiéis quanto de teólogos e pastores, pode criar uma imagem por demais idealizada da Mãe de Jesus. Sem dúvida, Maria é a cheia de graça (cf. Lc 1,28), favorecida por Deus para desempenhar a sua missão, privilegiada segundo os dogmas proclamados a seu respeito, porém, a graça que atuou sobre o seu ser não dispensou nem anulou a sua natureza e, por isso, ela experimentou, seguindo o seu itinerário de fé (cf. LG 58), os dramas humanos que a forjaram como uma “mulher forte, que conheceu de perto a pobreza e o sofrimento, a fuga e o exílio” (MC 37).

Uma “mariologia dos privilégios e das glórias de Maria” corre o risco de endeusar suas virtudes e obscurecer sua face humana (cf. MURAD, 2011, p. 21) e assim, torná-la uma mulher desencarnada da realidade, um ideal venerado, mas inatingível, uma referência ética difícil e distante de nós e do Evangelho, o que não corresponde àquele equilíbrio indicado pela *Lumen gentium* ao seu respeito, isto é, Maria é ao mesmo tempo a pessoa mais próxima de Cristo e mais próxima de nós (cf. LG 54). É preciso reconciliar as duas visões acerca de Maria, ou seja, a visão da “realidade” e do “privilégio”. Clodovis Boff define que Maria é uma mulher “privilegiada”, mas que vivia a existência da grande massa de mulheres do povo. Ser privilegiada, agraciada, portanto, não significa “vida fácil”, pois experimentou a privação, a provação, a opressão, o trabalho, viveu de incerteza e de fé! (cf. BOFF, 2014, p. 6).

Antes de ser Mãe e Senhora gloriosa, Maria é uma mulher do cotidiano avessa a todo tratamento (intelectual, poético, romântico) que tente desencarná-la, desumanizá-la, ela que é a “mulher da encarnação” (cf. BOFF, 2014, p. 10) e sem a qual o Evangelho se desencarna (cf. DP 299,301). Para a meiga e melíflua Teresinha do Menino Jesus, faz bem imaginar a Sagrada Família com “uma vida bem comum”. Segundo ela, a vida de real de Maria, não a que supomos ou criamos no nosso imaginário, “devia ser absolutamente simples”. Contudo, Maria “é mostrada inatingível. [Mas] seria preciso mostrá-la imitável, ressaltar suas virtudes, dizer que vivia da fé, [assim] como nós” (SANTA TERESA DO MENINO JESUS *apud* BOFF, 2014, pp. 8-9). Ressaltar suas virtudes não deveria apenas provocar encanto e

estupefação, mas desejo de imitação. Eis no que consiste o sentido da genuína devoção mariana!

Como mulher judia, pobre e discriminada segundo a mentalidade e prática da sua época histórica, sob o controle da autoridade masculina e exercendo apenas alguma autoridade dentro da família, além de realizar serviços domésticos (cf. MURAD, 2011, pp. 27-28), Maria enfrentou a pobreza, o sofrimento, o exílio e a fuga não com uma atitude passiva e condicionada, mas como uma mulher dinâmica, ativa e corajosa. Neste sentido, ela também pode ser um referencial para as mulheres que nela se inspiram, não apenas para viver a fé e as virtudes cristãs ou para assumir o ideal da virgindade e da consagração, da esponsalidade e da maternidade, mas também para lutar por seus direitos. Ao longo da História nem sempre as mulheres foram reconhecidas, dentro de um sistema de regime patriarcal, como pessoas detentoras de direitos, mas apenas com responsabilidades diante da família, distantes de uma inserção social plena junto aos homens.

A Mariologia contemporânea, especialmente as pesquisas realizadas por teólogas, proporcionam este novo enfoque sobre a pessoa, a vida e a missão de Maria de Nazaré, sem contrapor as definições dogmáticas, mas enriquecendo e favorecendo um novo horizonte no campo antropológico e social, complementando os contornos da devoção e da religiosidade popular mariana, cuja ênfase na relação entre o devoto e Nossa Senhora nem sempre garante a visão de conjunto do ser humano e cristão inserido e engajado na transformação da sociedade. A própria *Marialis Cultus* de Paulo VI convida a projetar um novo olhar sobre Maria, que possui um valor exemplar, universal e permanente (cf. MC 34-37), sendo um ícone para a mulher contemporânea (cf. BOFF, 2011, p. 42), um modelo de comportamento para as mulheres (cf. MURAD, 2011, p. 18). Segundo o teólogo Leonardo Boff, Maria ocupa um lugar especial na revelação da mulher e do feminino:

Maria prolonga toda a grandeza, profundidade, capacidade de escuta e acolhida, de entrega e doação que as mulheres, ao longo de toda a história, viveram sob a força do Espírito [...] O que é a mulher no desígnio do Eterno, devemos procurá-lo na vida e obra de Maria (BOFF, 1980, p. 21).

A presença de Maria nos evangelhos, embora discreta e silenciosa, é de notável atuação e colaboração. Diante da iniciativa de Deus, ela não é instrumento passivo, mas um agente colaborativo. Especialmente no Evangelho segundo João (cf. Jo 2,4; 19,26), Maria não é apenas “mãe”, mas participante da missão de Jesus, para além do parentesco terreno (cf. MAÇANEIRO, 2011, p. 166). Para a mulher contemporânea, desejosa de participação (cf.

MC 37), Maria torna-se um “espelho”, um arquétipo: *ecce mulier* (eis a mulher) (cf. BOFF, 1980, pp. 21-22), pois o seu consentimento ativo, responsável e disponível à vontade divina demonstra que sua figura não se trata de uma mulher socialmente alienada e religiosamente passiva.

Nos últimos quarenta anos, a imagem de Aparecida sofreu alguns atentados, não apenas a imagem original, como também outras reproduções. Para Lucy Penna, segundo um olhar psicanalítico, além de uma atitude fundamentalista ou desequilibrada de membros de outras confissões cristãs, os atos de violência revelam algo mais profundo que poderia ser denominado como “medo do feminino”. Para ela, está personificada em Aparecida a imagem divinizada do Feminino (cf. PENNA, 2009, p. 132). “Em Maria a personificação do poder do Feminino...” (*Ibid.*, p. 134). Deste modo, a imagem quebrada e machucada de Aparecida também pode representar a imagem da mulher agredida de tantas formas em sua dignidade e em seus direitos, sendo ao mesmo tempo um símbolo de resistência, pois a mulher, considerada pela mentalidade machista como o “sexo frágil”, assim como o barro para comparar com a imagem de Aparecida, possui uma resistência forte. Interessante notar que a imagem que surgiu na rede de três homens despertou-lhes para uma atitude predominantemente feminina, a da acolhida. Recolher a imagem de Aparecida das redes para o interior do barco pode significar a acolhida do feminino em um mundo demasiadamente masculinizado, a fim de vencer o *medo do feminino* que, geralmente, é reprimido com violência e brutalidade.



Figura 11 – A restauradora Maria Helena Chartuni faz a manutenção da imagem original.

A principal característica da feminilidade de Maria é a sua maternidade. Maria entra na história como a jovem virgem de Nazaré, prometida em casamento a um homem chamado José (cf. Lc 1,27), àquela a quem um anjo anunciou uma maternidade excepcional: grávida sob a ação do Espírito Santo (cf. Lc 1,35). Quando visitou Isabel, sua parenta a cumprimentou chamando-a de “Mãe do meu Senhor” (cf. Lc 1,43). Na vida pública do Filho, Maria foi identificada como a sua mãe (cf. Mc 3,31-35; 6,3-4; Mt 12,46-50; 13,55; Jo 2,1.3.5.12; 19;25-26) e na comunidade cristã, mais do que seu nome, sua dignidade materna foi posta em primeiro plano (cf. At 1,14). Os poucos textos bíblicos a respeito de Maria a colocam sob a perspectiva da maternidade em relação a Jesus (cf. TEZZA, 2011, p. 65).

A vocação fundamental de Maria é ser mãe, tanto no nível dogmático e oficial quanto no nível popular. Maria é “Mãe de Deus” (*Theotokos*), “Mãe de Cristo” e “Mãe da Igreja” e também “Mãe do povo” (*Laostokos*). O modo como Maria é “concebida” pelo povo é o que Rodrigo Portella chama de “dogma popular” (cf. PORTELLA, 2016, p. 25). “Em Maria, está presente a dimensão maternal muito valorizada pelo povo e também pela Igreja Católica. A maternidade a torna mais próxima do povo” (BINGEMER, 2017, p. 30). O papel de mãe é uma das principais atribuições da dignidade da mulher (cf. PORTELLA, 2016, p. 54), embora na discussão contemporânea deva-se evitar qualquer reducionismo da figura feminina que busca cada vez mais a sua emancipação, inserção e participação nos diversos aspectos da vida social.

Esta maternidade de Maria como “nossa Mãe”, inicialmente relacionada toda a Jesus, ganhou uma dimensão universal, especialmente aos pés da cruz. Na *Evangelii gaudium* o Papa Francisco assim se exprimiu a respeito das últimas palavras de Jesus na cruz, “Mulher, eis o teu filho [...] Eis a tua mãe” (Jo 19,26-27): “Estas palavras de Jesus, no limiar da morte, não exprimem primariamente uma terna preocupação por sua Mãe; mas são, antes, uma fórmula de revelação [...] Jesus deixava-nos a sua Mãe como nossa Mãe” (EG 285). A este respeito também Pio XI disse que “Aos pés da cruz, ela foi constituída mãe de todos os homens” (PIO XI *apud* OSSANNA, 1995, p. 800).

A *Lumen gentium* revela uma “função maternal de Maria para com os homens” (cf. LG 60) e, ao final do Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI proclamou Maria como Mãe da Igreja, de todo o Povo de Deus, tanto dos fiéis quanto dos pastores. Desta visão renovada do Concílio acerca de Maria, teólogos antes e depois do Vaticano II relacionaram a figura de Maria com a Igreja que assume, ao seu modo, também um papel maternal. A Mãe-Igreja gera os seus filhos pelo Batismo e os alimenta pelo anúncio do Evangelho. Esta nova visão acerca da Igreja inspirada no *princípio mariano* deveria provocar uma verdadeira “revolução da

ternura”, expressão cunhada pelo Papa Francisco, na ação evangelizadora e pastoral e uma revisão e renovação das estruturas eclesiais a fim de promover cada vez mais aquelas atitudes que a apresentam ao mundo como *mãe misericordiosa e acolhedora*.

Na dimensão histórica, Maria é mãe de Cristo e na dimensão mistérica, Mãe de Deus e dos homens. Quando dizemos que Maria é nossa mãe manifestamos este misterioso laço entre ela e nós (cf. OSSANNA, 1995, p. 795). É claro que a *maternidade espiritual* de Maria, a nossa Mãe na ordem da graça, está enraizada em sua maternidade física e histórica (cf. *Ibid.*, p. 796), na sua relação com Jesus. Entretanto, “Maria é mais que uma mãe com um papel concreto e limitado na história” (BINGEMER, 2017, p. 30). Para além da hermenêutica bíblica e das considerações do Magistério eclesiástico, há um elemento popular, cultural e devocional impregnado na vida de milhares de pessoas e orientado, principalmente, pelo afeto filial. “Para o povo pobre, primeiro vem a experiência vital e, depois disso, a assimilação da elaboração teológica” (*Ibid.*, p. 31). “A relação das pessoas [com Maria] é profundamente devocional: entregam-se a ela com confiança total. Maria é uma figura afetiva e vital, que fala direto ao coração das pessoas” (BOFF, 1995, p. 31). Deste modo, o que predomina na relação entre Maria e o povo não é o dado teológico-dogmático ou eclesial, mas a subjetividade e o sentimento de cada devoto.

O povo compreende Maria como aquela que o socorre em suas necessidades (cf. PORTELLA, 2016, p. 43). “A mãe de Deus é também nossa mãe, e mãe amantíssima de todos nós. Ela tem um coração materno para conosco e, ao mesmo tempo em que cuida das necessidades e dos interesses de cada um, mostra-se solícita com todo o gênero humano” (PIO IX *apud* OSSANNA, 1995, p. 799).

A Mariologia atualmente, sem negar ou dispensar as definições dogmáticas que apontam Maria como uma referência do que somos chamados a ser e a nos tornar segundo o plano de Deus, tem buscado compreender a sua figura cada vez mais envolvida no cotidiano popular. Os evangelhos canônicos são a principal referência histórica que revelam Maria inserida na sociedade da sua época. Mas se os dogmas nas suas formulações e definições parecem afastar-se desta realidade popular de Maria, o fenômeno das aparições marianas, por sua vez, coloca a Virgem inserida em contextos sociais ligados, sobretudo, a pessoas leigas e pobres, mulheres, jovens e crianças e longe dos ambientes eclesiais e dos centros urbanos, mas em espaços a céu aberto, associados à natureza e ao campo. Embora não seja uma aparição no sentido estrito do termo, “Aparecida” carrega estas características peculiares: uma imagem encontrada na rede de três pobres pescadores no Rio Paraíba, em uma Vila insignificante que estava no caminho das grandes províncias de São Paulo e das Minas Gerais.

As aparições e as devoções marianas que nascem nos meios populares e nos segmentos mais desprezados da sociedade colocam Maria como uma referência dos humildes e dos pobres (cf. PORTELLA, 2016, p. 42).

Aos olhos do povo simples e crente, Maria é fundamentalmente mãe (cf. BINGEMER, 2017, p. 30) e este, é um dos traços mais característicos e preponderantes da Mariologia popular latino-americana. O modo como os povos nativos da América Latina se relacionava com a terra revela uma relação de cuidado e preservação na figura da *Pachamamma*, a “Mãe terra”. A luta dos povos indígenas pela preservação e permanência na terra dos seus antepassados revela essa relação terna e familiar que transcende o interesse exploratório dos primeiros estrangeiros europeus. Assim como a terra é chamada de “Mãe” por causa da sua importância para a sobrevivência da espécie e da cultura, também na família, a figura da mãe ocupa um papel central, enquanto que o pai aparece como um ser distante e ausente (cf. BOFF, 1995, p. 32) e, em muitos casos, as mulheres realizam este duplo papel do cuidado e da manutenção. Além disso, o respeito ao nome da mãe é algo tido como sagrado na nossa cultura popular (cf. *Ibid.*, pp. 32-33) como, por exemplo, atentar contra a dignidade da mãe do próximo com palavras inconvenientes é uma ofensa injuriosa.

Na América Latina temos o exemplo guadalupano como expressão deste misterioso laço entre Maria e os povos ameríndios representados na figura do índio Juan Diego, durante o conturbado contexto de colonização, a quem a *Morenita* disse: “Não estou aqui eu, que sou a tua mãe?”. Na cultura popular e religiosa brasileira, a expressão mariana que mais ganhou contornos nacionais foi a devoção a Nossa Senhora Aparecida. Por isso, o mariólogo Clodovis Boff convida a olhar “Aparecida” a partir do povo. Como ela é vista pelos mais humildes? Se toda relação devocional nasce de uma experiência concreta de confiança e entrega, na opinião de Boff, o brasileiro faz uma dupla experiência com Maria que se origina pelo modo como a sente e a chama de “Mãe” e “Senhora”:

Aparecida representa a Mãe protetora, a Mãe Senhora, que conhece as necessidades humanas e sabe compartilhar a sorte dos seus filhos pobres. É a dupla experiência, de proteção (Mãe) e de poder (Senhora), que é projetada na Aparecida pelo povo. Maria surge como a grande Mãe que socorre e defende (BOFF, 1995, pp. 32-33).

Da experiência vital, pessoal e afetiva que surge entre Maria e o devoto que a compreende como sua Mãe deveria brotar um compromisso efetivo. A religiosidade e devoção populares precisam apreender cada vez mais no seu arcabouço uma dimensão de fraternidade universal. Dizer afetivamente que Maria é nossa mãe implica em assumir

efetivamente um compromisso com o próximo que é o meu irmão, consiste em ser irmão de todos. “Se Maria é mãe, nós somos irmãos. Cada encontro com ela é, ao mesmo tempo, um encontro com os irmãos” (AWI MELLO, 2017, p. 198).

O culto a Nossa Senhora da Conceição Aparecida iniciou-se dentro de um contexto familiar em uma casa que se transformou em “Igreja doméstica” e acolheu os vizinhos, os viandantes e os primeiros peregrinos, revelando, desde o princípio, este chamado de Maria a experiência da unidade dos irmãos que formavam a mesma nação e o respeito à diversidade dos tantos povos que aqui nasceram ou aqui chegaram. É muito comum ouvir entre os devotos a expressão aparentemente ambígua: “Minha Nossa Senhora Aparecida!”. O “Minha Nossa” é expressão de uma experiência pessoal compartilhada e alargada com o outro que pelo vínculo com Jesus e Maria pode ser chamado de “meu irmão”, “minha irmã”. Uma das canções mais difundidas de Nossa Senhora Aparecida diz: “Viva a Mãe de Deus e nossa...”. É deste modo que “Aparecida” é a Mãe e Senhora de cada um e de todos os brasileiros (cf. FRANCISCO, 2013, p. 21).

2.2.2. Uma imagem de “cor” branca, morena e negra

Ainda que existam algumas hipóteses sobre como a imagem de Nossa Senhora da Conceição, denominada “Aparecida” desde o seu encontro, foi “aparecer” no rio, este fato permanecerá um mistério. Mas a respeito da “cor” da imagem há algumas evidências que nos dizem que ela já foi “branca”, “morena” e hoje é “negra”.

Segundo as pesquisas, especialmente a que foi realizada em 1967, antes do atentado (1978) que reduziu a imagem a mais de 165 fragmentos, a imagem de Nossa Senhora da Conceição tal como foi encontrada no Rio Paraíba do Sul, seiscentista de estilo barroco e de forma murilesca, perdeu sua policromia original, isto é, a tonalidade branca da pele envolvida por uma túnica vermelha e um manto azul (vide Figura 4, p. 32), cores oficiais do Império Português que a havia proclamado padroeira do Reino e de seus domínios em 1646 (cf. RIBEIRO NETO, 1970, pp. 183-185). Por isso, na colônia brasileira era uma imagem tão comum e, quando foi encontrada no rio, logo foi imediatamente reconhecida.

Inicialmente, na época da sua composição, a imagem “branca” de Nossa Senhora da Conceição representava a padroeira do Império e, podemos dizer, da civilização europeia, principalmente portugueses e espanhóis que confiavam à Virgem Maria o empreendimento e o bom êxito das conquistas ultramarinas e da colonização do “Novo Mundo”. Contudo, Nossa Senhora da Conceição recebeu no Brasil outra configuração que, sem abandonar as suas

raízes ibéricas, adquiriu traços tipicamente mestiços. Por isso, a segunda “cor” de Aparecida foi a cor morena dos povos nativos, os indígenas, e da população genuinamente brasileira que nascia a partir do encontro das culturas indígena e portuguesa.

A última restauradora da imagem, Maria Helena Chartuni, confirmando os dados da pesquisa do Dr. Pedro de Oliveira Ribeiro Neto (1968), afirma que a cor com que foi encontrada a imagem era “castanho brilhante” ou um tom acanelado. Dois foram os fatores possíveis para a nova coloração da imagem: 1º. O tempo que permaneceu submersa na água do rio; 2º. O fumo dos candeeiros acesos na casa dos pescadores e no oratório de paus (cf. CHARTUNI, 2016, pp. 18-19). Contudo, de modo geral, se diz que a imagem de Aparecida é negra, o que, em geral, é bem aceito, principalmente quando levamos em consideração o contexto antropológico e social em que a imagem foi encontrada, como vimos, durante a escravidão africana. Segundo o missionário redentorista Ir. Maciel, na última obra histórica recentemente publicada sobre “Aparecida”,

A imagem encontrada nas águas, pelos pescadores, “parecia”, aos olhos de todos que a viam, um retrato personalizado da miscigenação brasileira. A imagem da Virgem Imaculada, “aparecida” nas águas, possui traços europeus e está vestida à moda dos brancos, com cabelos indígenas e de cor negra (MACIEL, 2018, pp. 105-106).

Mas para além de uma interpretação destinada apenas ao povo africano e aos afrodescendentes, escravizados no passado e que ainda vivem sob a chaga do preconceito e do racismo, podemos projetar a imagem inicialmente “branca” e depois “morena” e “negra” de Nossa Senhora Aparecida como um símbolo da diástole e sístole de etnias, culturas e povos, uma força simbólica unificante das aflições e esperanças de todas as pessoas que povoam esse imenso país que desde os primórdios esteve aberto à pluralidade e à mestiçagem, não que isso fosse ou seja pacífico, mas até hoje sentimos os reflexos positivos e negativos do choque de culturas, ainda que permaneçam alguns conflitos étnicos não resolvidos ou pacificados.

Na atualidade dos tempos que correm, a imagem de Aparecida pode nos convidar a refletir sobre o direito dos imigrantes e dos refugiados que procuram no nosso país um abrigo contra as perseguições e os flagelos que assolam sua terra natal, especialmente aqueles com quem dividimos nossas fronteiras na região Norte do Brasil. Ela nos indica aquele espírito de fraternidade universal indicado pela Declaração universal dos Direitos Humanos, segundo o Artigo I, que é o garante de todos os direitos específicos mencionados a seguir: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”. É este

espírito, inspirado, sobretudo, no Evangelho de Cristo, que deve fazer-nos superar as barreiras étnico-culturais que se levantam como “muros” entre as fronteiras a fim de construir “pontes” através da acolhida, do diálogo, do auxílio emergencial tão necessário aos que pedem refúgio em nossa pátria. Se há um verdadeiro “espírito patriótico” originário no Brasil, é esta abertura ao estrangeiro que com seu empenho, engenho e disposição teve a difícil tarefa de abandonar a sua terra para construir um novo país, seja no período da colonização ou da imigração. O estrangeiro não pode ser compreendido como um perigo, pois afinal, como disse o lema da Campanha da Fraternidade de 2018: “Vós sois todos irmãos” (Mt 23,8).

A oração (do dia) da Solenidade de Nossa Senhora Aparecida pede a intercessão da Virgem Maria para que o povo brasileiro seja fiel à sua vocação e viva na paz e na justiça. Esta “vocação do povo brasileiro” é a alteridade, abertura e acolhida do “diferente”, do “outro”, este espírito de fraternidade. Quando a imagem de Nossa Senhora da Conceição foi encontrada no rio, o Brasil começava a construir sua identidade e precisava de um “símbolo de unidade nacional” (cf. ALVAREZ, 2014, p. 16) e, “Todas as vezes que [a imagem] foi quebrada e restaurada, reafirmou-se o processo de procura da integridade nacional, que ela simboliza” (PENNA, 2009, p. 141).

O fenômeno das multidões que há três séculos acorrem dos quatro cantos do país, apesar de tão diferentes os povos, culturas e etnias que formam a nossa nação, atestam que na Casa da Mãe Aparecida todos são irmãos e acolhidos como filhos diante daquela imagem que carrega as marcas da “branquitude”, da “morenidade” e da “negritude” e atrai a todo tipo de gente, de quaisquer classe e status social, desde pobres pescadores até imperadores e papas, mas que possuem a mesma dignidade e, por isso, os mesmos direitos e os mesmos deveres, porque são todos “iguais” desde que se entendam como todos “irmãos”. “Aparecida é uma força para ousar novos tipos de relacionamentos entre os gêneros [entre os povos] baseados no respeito mútuo e na complementariedade” (PENNA, 2009, p. 139).

2.2.3. Uma imagem de todos, especialmente dos pobres

A imagem de Nossa Senhora Aparecida representa a brasilidade, por isso, ela extrapola a esfera religiosa. Além de uma imagem devocional, ela transformou-se em uma imagem popular, um símbolo nacional, um *ícone social*:

Reportando-nos diretamente à figura da Aparecida, não podemos negar o fato da identificação do povo mais pobre com a sua padroeira. A Aparecida constitui um

ícone social, no sentido de que se torna a expressão simbólica do próprio povo, o espelho dos seus sofrimentos e esperanças (BOFF, 1995, p. 34).

O que plasma a relação entre “Aparecida” e o devoto, assim também como em outras devoções marianas e com os santos, é o que podemos denominar “princípio de identificação”. Nela o povo se vê: pequeno, frágil, mulher, negro, pobre, mas alegre, orante e sempre de pé. Essa identificação é que torna o povo tão próximo de Nossa Senhora, aquela que não deixa de ser a Maria de Nazaré que levou uma vida igual à de todos, pertencendo ao universo dos pobres e participando do destino do seu povo (cf. BOFF, 2014, pp. 5-8). Embora glorificada, “A Mãe de Deus não foi rainha em reinos desse mundo, mas esposa e mãe de operários. Ela não foi rica, mas pobre” (LAURENTIN *apud* BOFF, 2014, p. 7). Porém, “é mais fácil imaginá-la à moda das jovens renascentistas e não como uma mulher do povo” (*Ibid.*, p. 8).

Maria é a “Mãe de todos” (cf. EG 286) e por isso, diante da sua imagem em Aparecida passam todos os tipos de pessoas, ninguém fica excluído do seu amor maternal. Por isso, ao final da Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, o Papa Francisco pediu a Nossa Senhora que a Igreja se transforme em uma “casa de mãe”, um lugar de acolhida para todos: “Pedimos-lhe que nos ajude, com sua oração materna, para que a Igreja se torne uma casa para muitos, uma mãe para todos os povos, e torne possível o nascimento dum mundo novo” (EG 288).

Maria “tem um rosto coletivo, não apenas um rosto individual, mas o rosto do povo” (BINGEMER, 2017, p. 31). Como “Maria é aquela que tem maior intimidade com o povo” (*Ibid.*, p. 30), a intimidade da mãe que conhece as necessidades dos filhos, ela está inclinada ao grito dos pobres. “E para ela o povo clama e grita seus desejos insatisfeitos, suas orações, seus medos, suas inseguranças” (*Ibid.*, p. 31).

Para os pobres da América Latina, a vida é uma luta tão dura que a relação com Maria [...] desenvolve-se [também] no nível das necessidades básicas. Eles creem firmemente que Maria os compreende e pode ajudá-los quando eles sofrem fome, quando eles não tem como cuidar e curar seus filhos doentes e vulneráveis. Ela está ao lado de todas as mulheres no momento do parto e do alumbramento. Ajuda quando o trabalho falta, quando os campos não produzem, quando o marido foi embora com outra mulher ou é alcoólatra e bate na mulher e nos filhos em casa, quando as crianças se tornam presas da droga e do tráfico, quando a doença ameaça a vida e tantas outras dificuldades acontecem na vida cotidiana. Ela é alívio, ela compreende, ela ajuda, e eles creem nela e a invocam (BINGEMER, 2017, p. 30).

Diante de tantas necessidades é que também surgiram tantos títulos e invocações marianas, principalmente nos meios populares. Para toda e qualquer circunstância há uma especial invocação a Maria, pois o povo, especialmente os mais pobres, reconhecem nela um

auxílio oportuno e necessário para suportar as agruras da vida, principalmente em um continente como o nosso, marcado pela chaga da miséria, fruto de tanta corrupção e injustiças sociais que dificultam quando não inviabilizam aos pobres o acesso aos seus direitos, até aos mais básicos e fundamentais como saúde, educação, alimentação, moradia, terra, trabalho e segurança. Embora os Direitos sejam iguais para todos, os que mais deles precisam são os pobres, pois não possuem aquela segurança econômica que lhes permita ficar tranquilos e gozar de uma existência regalada.

A partir desta perspectiva latino-americana da realidade percebemos como a devoção mariana pode estar associada diretamente com a opção preferencial pelos pobres, especialmente quando recordamos os 50 anos da Conferência de Medellín (1968-2018) no contexto do pontificado do Papa Francisco que, desde o início do seu ministério (2013), exprimiu o desejo de uma *Igreja pobre para os pobres*.

A opção preferencial pelos pobres é motivada pelo Evangelho, não por interesses políticos, partidários, ideológicos ou demagógicos, pois a Igreja reconhece na face do pobre o rosto de Cristo sofredor (cf. LG 8), o próximo que está a beira do caminho (cf. Lc 10,30-37).

Embora o termo “pobre” e “pobreza” sejam bem amplos, a situação de pobreza mais inquietante, revoltante e absurda é a miséria. Por isso, além do fomento da caridade, enquanto assistência e beneficência, a Igreja é interpelada a promover a justiça social, a atuar desde o interior das suas estruturas para uma mudança na ordem social vigente tão exploradora e ávida por lucros, onde o interesse privado se interpõe face ao bem comum, ao direito de todos, principalmente o *direito dos pobres*. A Igreja do nosso continente não pode ficar satisfeita em apenas “fazer caridade” e ficar calada frente à injustiça, mas sempre deve sentir a inquieta “fome e sede de justiça” (cf. Mt 5,6), vencendo o “politicamente correto” e denunciando as injustiças a partir do “evangelicamente coerente”.

Maria no *Magnificat* (cf. Lc 1,46-55) confessa e proclama que ela mesma encarna uma dupla realidade de pobreza: a pobreza evangélica e a pobreza material. Segundo Strada, a pobreza de Maria é sociológica (material) e sacramental (evangélica) (cf. STRADA, 1998, p. 194). A pobreza evangélica é uma disposição interior de confiança daquele que se entrega e espera no Senhor, que depende de Deus e não se apoia em suas próprias forças e riquezas, enquanto que a pobreza material é escassez ou falta de recursos. Maria não se identifica com o clamor dos pobres como uma Rainha compassiva e generosa, mas porque ela mesma viveu uma situação de pobreza. A vivência da pobreza é condição básica para realizar uma autêntica opção pelos pobres (cf. *Ibid.*, p. 195), é o impulso para amar os necessitados (caridade) e defender os seus direitos (justiça). A opção pelos pobres não pode ser apenas teológica,

intelectual, mas existencial! Nossa devoção a Maria deve provocar um amor solidário e todo fervor marial deveria despertar uma autêntica sensibilidade social.

Concedemos que não existe piedade popular que não integre de fato uma dimensão sociopolítica [...] Efetivamente, o dinamismo intrínseco da fé cristã leva nessa direção, inclusive quando se trata da devoção à Santa Virgem. O cristão parte da piedade para com Maria como Mãe de Deus, passa para o entendimento de Maria como sua mãe pessoal, daí descobre Maria como mãe de todos, especialmente do povo pobre, por fim dá-se conta de Maria como mulher libertadora, que, não querendo ver seus filhos na opressão, quer sua libertação (BOFF, 2006, pp. 570-571).

As aparições marianas são uma expressão da *opção preferencial pelos pobres* (cf. BOFF, 2006, p. 600). E onde estão os pobres nas nossas igrejas senão aos pés de Maria, sobretudo nos santuários, onde “O olhar do peregrino se deposita sobre uma imagem que simboliza a ternura e a proximidade de Deus. O amor se detém, contempla o mistério, desfruta dele em silêncio. Também se comove, derramando todo o peso de sua dor e de seus sonhos” (Dap, 259)?! Este número do Documento de conclusão da V Conferência do CELAM certamente foi influenciado pelo lugar onde foi realizada a última assembleia do episcopado latino-americano e caribenho (2007), o Santuário Nacional de Aparecida.

O Brasil é pontilhado de diversas manifestações de devoção mariana regionalizadas, de origem ibérica ou local. Destaca-se, porém, no âmbito do cenário nacional, a devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida (1717). Ainda que não seja considerada uma aparição em sentido estrito e de grande impacto tal como foi Guadalupe (1531), Lourdes (1858) e Fátima (1917), apenas para citar alguns exemplos, o povo desde o início interpretou que na pequena imagem de barro, quebrada e escurecida, a Virgem Maria se manifestou e, por isso, não foi encontrada na rede de três pescadores, mas ali, por circunstâncias prodigiosas, ela “apareceu”, não no céu, mas nas águas.

Aparecida é uma devoção mariana que surgiu em meio a uma necessidade humana (cf. PORTELLA, 2016, pp. 198-199). Aprofundando o nosso olhar sobre o contexto histórico e a imagem encontrada nas águas do rio, podemos contemplar nela um ícone da Igreja nos meios populares, o mistério de uma Igreja para todos, especialmente para os pobres. Após a “pesca milagrosa” aqueles pescadores, seus familiares, amigos e vizinhos começaram a se reunir todos os sábados para a reza do terço no oratório de paus construído por Atanásio Pedroso na sua própria casa, longe da sede paroquial e sem a presença de clérigos ou religiosos, como recordação das primeiras comunidades cristãs que se reuniam nas casas para orar, cantar os louvores e repartir o pão com alegria e singeleza (cf. At 2,42-47). O protótipo da comunidade primitiva serve de modelo e inspiração para a renovação da Igreja em todos os tempos.

Aquele culto familiar e popular que cresceu exponencialmente até se transformar em uma devoção nacional, foi um sinal da expansão da Igreja no Brasil e recorda algumas características que ela não deve descuidar na sua missão, tais como: atenção às periferias sociais e existenciais, opção preferencial pelos pobres, presença nas famílias e nos meios populares, simplicidade, proximidade e encontro.

Quando exprime o desejo de uma *Igreja pobre para os pobres*, o Papa Francisco pensa na Igreja pobre enquanto aquela que confia inteiramente no Senhor e não coloca sua esperança nos bens terrenos. “Pobre” enquanto desapegada do desejo patológico de poder, do clericalismo e do carreirismo, não aliada aos poderosos deste mundo nem alienada e alheia à realidade social, que vença a tentação da ostentação, que viva a simplicidade do Evangelho e se esforça por ser coerente e autêntica entre aquilo que prega e que vive.

Sendo assim, apenas uma “Igreja pobre” é que pode se tornar uma “Igreja para os pobres”: uma Igreja que vive a Encarnação do Verbo também nas realidades sociais e marginais; que está em estado permanente de missão, de saída, que se coloca a caminho de todas as periferias do mundo sem medo de machucar-se, de enlamear-se ou de perder-se, pois sabe que se coloca ao encontro do Senhor na pessoa do pobre que assume tantas faces diversas. Uma Igreja para os pobres é aquela que está sempre de portas abertas para acolher com ternura, sem condenar, mas corrigindo e curando não com o remédio amargo da severidade, mas com o unguento salutar da misericórdia. Uma Igreja para os pobres é aquela que escuta o surdo clamor dos pobres e se torna a sua porta-voz na busca, na luta, na defesa e na promoção da justiça, incomodando oportuna e importunamente os chefes deste mundo, provocando e iluminando as consciências para um agir cada vez mais humano, ético e cristão que reconheça a dignidade inalienável da pessoa humana.



Figura 12 – Procissão de Nossa Senhora Aparecida no centro da cidade de São Paulo – SP, com destaque para a Pastoral do Povo de Rua.

2.2.4. Uma imagem de esperança e unidade

A categoria “Mãe” é, sem dúvida, a principal característica atribuída à *Virgem Maria* dos evangelhos e a *Nossa Senhora* da devoção popular mariana. Tanto no Magistério oficial quanto no coração dos fiéis, Maria é simplesmente “Mãe”. E ao lado dela, emergem outras categorias tanto eclesiais quanto populares: membro, mãe e modelo da Igreja; mulher, irmã de muitas “cores” identificada e afeiçãoada entre os pobres. Foi deste modo que se procurou restaurar teologicamente a sua imagem, contemplando em *Nossa Senhora da Conceição* Aparecida uma faceta do Mistério da Igreja “corpo” e “povo”. Deste modo, sua imagem é duplamente profética: é uma profecia sobre o início mistérico, a caminhada histórica e a plenitude escatológica da Igreja; é uma profecia sobre a realidade histórica, antropológica, eclesial, social e cultural do povo, tornando-se, assim, para todos que contemplam a sua beleza e buscam imitar seu exemplo inspirador, um sinal de esperança em tempos de crise, de dificuldade, de falimento...

A maternidade de Maria não se limita ao momento da Encarnação, concepção e nascimento de Jesus Cristo, mas se estende até a cruz, onde seu “sim” na Anunciação foi provado e renovado, e se estenderá até a consumação dos tempos, onde exerce agora a sua missão materna na glória, através de sua intercessão, por meio do qual continua a “cuidar” dos irmãos do seu Filho.

“Penso ser fundamental que a imagem de Maria seja preservada na sua condição de criatura [...] e ao mesmo tempo na sua transcendência” (IWASHITA, 1991, p. 116). A Virgem Maria conjuga bem estas duas realidades do seu mistério: a humildade e bem-aventurança da Serva Mãe (cf. Lc 1,47-48a.48b-49), já que “Sendo criatura, Maria tornou-se Mãe do Criador e sendo apenas Serva, concebeu o Senhor. Feita de terra, Maria tornou-se a gloriosa imagem do Céu onde Deus habita, verdadeira Arca da Nova Aliança e Tálamo no qual Deus desposou a humanidade” (D. JOÃO MARCOS, 2017, p. 226).

No final deste percurso eclesial-mariano, Maria não pode ser considerada apenas na sua dimensão histórico-teológica de *Filha de Sião* e *Serva do Senhor*, mas também na sua realidade escatológica de pessoa glorificada no corpo e na alma, perfeitamente conformada ao seu Filho, exaltada no céu e vivente na comunhão de todos os santos (cf. MEO, 1985, p. 64), pois “a Igreja acredita e ensina que Maria, elevada ao céu em corpo e alma, já foi introduzida na comunhão plena da Santíssima Trindade” (D. JOÃO MARCOS, 2017, p. 230). Esta imagem de Maria Assunta ao céu não é um privilégio que a isola do resto da humanidade,

mas representa, justamente, o início e a imagem perfeita da Igreja escatológica, sua “idade de ouro”, inicial e final:

idade de ouro inicial é aquela em que a Imaculada era para ela a única Igreja, para acolher Cristo sobre a terra ao mesmo tempo e viver com Ele na caridade, a idade de ouro final é esta glorificação de corpo e alma para a qual tende a Igreja militante, e que a Virgem pessoalmente já atingiu. Quanto mais a Igreja se afasta de sua idade de ouro inicial, mais se aproxima da final, que será a Parusia, e melhor ela descobre em sua origem esta perfeição de santidade, e diante dela esta perfeição de glória que é o mistério de Maria. Quanto mais ela sente a experiência de seus limites, de suas imperfeições, de sua condição laboriosa, melhor reconhece em Maria seu ideal e seu modelo, melhor A venera como o ícone de sua realização, melhor descobre, enfim, o valor de sua assistência cotidiana (LAURENTIN, 1965, p. 172).

Toda a vida da Mãe de Deus, desde o momento de sua Imaculada Conceição até a sua Gloriosa Assunção é um modelo do ser e do destino da Igreja e de todo ser vivente. Em Maria a glorificação do Corpo de Cristo já começou e conosco, um dia, terá de se completar definitivamente (cf. RAHNER, 1958, pp. 6-7). Por isso, a Virgem é *senal de esperança* para todos os fiéis que são destinados, desde o princípio, a participar da mesma glória. Para além de um privilégio pessoal, a Assunção de Maria tem significado e finalidade eclesial, pois na essência deste acontecimento extraordinário está a esperança da elevação integral do ser humano àquela realização, plena, definitiva e feliz para o qual foi chamado, para a qual tende e pela qual ansioso aguarda.

Se em Maria, membro, mãe e modelo da Igreja, a Igreja já atingiu a sua finalidade e perfeição, então Nela a Igreja pode contemplar antecipadamente a imagem do seu destino final e alimentar a sua esperança escatológica, enquanto caminha nesta terra ao encontro do Senhor e se empenha pela instauração do Reino que se estabelecerá de modo pleno e definitivo na consumação dos tempos. Ao contemplá-la, a Igreja contempla aquilo que ela mesma é, anseia e espera ser (cf. SC 103). Em uma só criatura, desde o começo, podemos ver tudo o que o Espírito de Deus derramará um dia sobre toda a Igreja (cf. LUBAC, 1958, p. 332). No triunfo total e incessante da graça em Maria, a Igreja contempla o anúncio da sua própria vitória: “no mistério da Assunção, que assinala em Maria o triunfo completo e definitivo da obra divina até em seus efeitos corporais, a Igreja não vê uma exceção prodigiosa diante da sorte comum, mas celebra a promessa e a antecipação do seu próprio triunfo” (*Ibid.*, p. 336 (*tradução nossa*)).

Maria representa o passado, presente e futuro da Igreja (prefiguração, antecipação e realização). Os últimos parágrafos da LG VIII assumem uma perspectiva escatológica que contempla em Maria a prefiguração e antecipação sacramental do futuro da Igreja, bem como

as suas primícias, e que se converte em “meta” para a qual se orienta a esperança da Igreja. Redimida e glorificada de corpo e alma (cf. LG 68), transfigurada em Deus, Maria brilha diante da Igreja como o “grande sinal” (cf. Ap 12,1) e torna-se para a Igreja peregrina consolo e conforto: “a Virgem Santa Maria é o grande sinal de que o Deus-conosco nos dá de que, pelo Espírito de seu Filho ressuscitado, nos acompanha na nossa peregrinação para as muitas moradas do seu Reino” (D. JOÃO MARCOS, 2017, p. 225). Contudo, a referência do sinal é sempre cristológica. Maria não é apenas um sinal de per si, mas um *sinal de esperança em Cristo*, pois é a primeira entre os remidos a quem Cristo concede participar do seu completo triunfo em corpo e alma (cf. LAURENTIN, 1965, p. 168).



Figura 13 – Trono de Nossa Senhora da Conceição Aparecida no Santuário Nacional.

Maria é o “sinal” de que a nossa esperança poderá se converter em certeza. Por isso o Documento conclui dizendo que tal “sinal de esperança segura” é capaz de suscitar consolo e conforto em meio aos perigos e afãs da vida na luta contra o pecado e a morte. O papel de Maria não se limita apenas à imagem e início da Igreja apenas enquanto Povo de Deus a caminho ou Corpo de Cristo que cresce até a estatura de sua Cabeça, mas também enquanto

Igreja como realidade escatológica que se realizará no futuro, na eternidade. Maria está presente em todo o Mistério da Igreja e nada de que se diga a respeito dela poderá lhe parecer estranho (cf. LAURENTIN, 1965, pp. 148-149).

A *Lumen gentium* termina o capítulo VIII sobre a Bem-Aventurada Virgem Maria no mistério de Cristo e da Igreja indicando-a como um *sinal de esperança e vínculo de unidade* (nn. 68-69), mostrando assim, por meio deste acento ecumênico, elemento novo e necessário para a reflexão mariológica e o movimento mariano católico, a função materna de Maria como ponto de referência para a unidade do Corpo de Cristo (cf. MEO, 1985, p. 53) e que, contemplando-a, imitando-a e pedindo a sua intercessão, podemos formar um só Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito.

Apesar dos conflitos históricos que giram em torno do tema da unidade da Igreja, a pessoa, vida e missão da Virgem Maria não constituem um ponto de divergência, mas uma referência segura para a edificação do único Corpo de Cristo: “A função materna de Maria, sempre em ato, deve representar diante do grave escândalo da divisão histórica e da separação ideológica do Povo de Deus em tantas e opostas igrejas, o ponto de referência, o auxílio e a força para reconstruir aquele único Corpo de Cristo, para o qual o Filho de Deus se encarnou” (MEO, 1985, p. 65 (*tradução nossa*))⁶⁸. Na Igreja e para o mundo ferido e dividido, desesperado e sem sentido, “Refulge [Maria] como estandarte da unidade e estímulo para aperfeiçoar os vínculos de fraternidade entre todos os cristãos no seio da única Igreja” (SM 25) e da humanidade.

Assim como Maria brilha como sinal de unidade e esperança em Cristo na “Igreja do Vaticano II” e, a sua imagem no Brasil, reproduzida na iconografia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, é um convite, um apelo, um desejo e um sentimento de renovar o nosso compromisso batismal de ser na *Terra de Santa Cruz* um sinal de paz, justiça e reconciliação em meio a um cenário eclesial, político e social tão caótico, conspurcado, conturbado, corrompido e dividido, que não garante ou ao menos não permite contemplar a esperança de dias melhores...

Neste sentido, “Aparecida não traz receitas, mas chaves, critérios, pequenas grandes certezas para iluminar e sobretudo, acender o desejo de nos despojar de todo o desnecessário e

⁶⁸ Por isso o parágrafo 69 da LG convida a uma prece a “Mãe da Unidade” por todos os fiéis dentro e fora da comunhão católica, embora o Documento conciliar não se comprometa a atribuir-lhe este título, terminando, assim com um dado ainda não refletido: o desejo de unidade que reside na Virgem (cf. LAURENTIN, 1965, p. 169) e sua participação na comunhão dos santos (na perspectiva ecumênica), evidenciando como ela está organicamente presente no Corpo de Cristo. De qualquer forma, o Capítulo VIII da Constituição sobre a Igreja terminou como começou: o desejo de unidade de todos em Cristo como manifestação da comunhão trinitária.

voltar às raízes, ao essencial, à atitude que fez de nosso continente a terra da esperança. Aparecida renova a esperança em meio a tantas inclemências” (FRANSCICO, 2017).

Maria Mãe da Igreja – Nossa Senhora Aparecida é um sinal de esperança escatológica desde o passado e para o presente e o futuro da nossa história, para o ontem, o agora e o que está por vir. Por isso, recorremos à sua proteção e exemplo a fim de que nossa esperança não seja confundida nem desanimada (cf. Rom 5,5; Hb 6,19).



Figura 14 – Imagem de Nossa Senhora Aparecida com manto e coroa.

CONCLUSÃO

Nossa Senhora da Conceição Aparecida, uma imagem de Maria que “apareceu” misteriosamente nas águas de um rio brasileiro, comunica por meio da sua iconografia uma mensagem significativa acerca do Mistério da Igreja Corpo de Cristo, que tem a Virgem como Mãe, Membro e Modelo.

1. *Uma imagem de Maria*: fundamentada na realidade da Encarnação do Verbo, a Tradição eclesial sempre venerou as imagens de Jesus Cristo, da Virgem Maria, dos anjos e dos santos. Mas além do culto litúrgico e da devoção pessoal, o ícone ou imagem possui uma linguagem própria para comunicar o Mistério com um alcance que se revela mais significativo que as próprias palavras. A partir do exercício contemplativo, as imagens suscitam a meditação e, assim, possibilitam, como caminho “alternativo” e “atrativo” que atinge todos os sentidos, a construção da reflexão teológica. Os Padres da Igreja, inspirados na sabedoria bíblica e no ambiente helenista do mundo antigo, criaram imagens substanciais para interpretar o ser da Igreja, especialmente imagens femininas de “corpo” e de “mulher”. Na iconografia cristã, a imagem de Nossa Senhora está entre aquelas que possuem milhares de reproduções imagéticas que se justificam, entre outras coisas, pela atração e impacto gerados pela personalidade singular da Virgem, Mãe e Senhora de Nazaré, narrada segundo os evangelhos e experimentada na caminhada histórica da comunidade cristã de todos os tempos. Por isso, o ensinamento dos Padres e os cristãos desde os primeiros séculos, contemplam a Igreja como mulher e como mãe e, deste modo, encontram na figura de Maria o protótipo da Igreja.

2. *“Aparecida”*: além de milhares de imagens, em todo o orbe se relatam milhares de aparições e manifestações marianas, embora a Igreja oficialmente reconheça apenas algumas. “Aparecida” não está inscrita nesse “cânon”, pois, a rigor, ainda que assim tenha sido carinhosamente denominada desde o início, não é uma aparição no sentido estrito do termo. Contudo, o modo misterioso como foi encontrada a sua imagem, em uma situação de falimento para três pobres pescadores das ribanceiras do Paraíba, e todos os prodígios que se seguiram foi, para o povo daquela região, a epifania de um verdadeiro sinal divino.

3. *Mensagem sobre o mistério da Igreja*: tão misteriosamente “apareceu” que, embora não haja qualquer mensagem clara e explícita, os elementos simbólicos do seu encontro, bem como a sua própria imagem, são um maravilhoso compêndio acerca do Mistério da Igreja.

Barco e redes, água e peixes são todos símbolos patrísticos que evocam a realidade da Igreja e sua presença no mundo. A pequena imagem de 38 centímetros, datada do século XVIII, com um diadema floral na fronte, olhos fechados e mãos postas, de lábios sorridentes e ventre saliente e de pé sob a lua estão como que a “dizer” que a Igreja origina-se da comunhão trinitária, nutre-se através da oração, cresce com o anúncio alegre do Evangelho e resplandece para todos os povos a luz de Cristo.

4. *Corpo de Cristo*: o mistério ainda aumenta quando no “ventre” das águas do rio, as duas partes que formam a imagem estavam quebradas, porém, encontrada uma após a outra como se nunca houvessem se afastado. Primeiro o corpo, depois a cabeça. Eis a unidade! Cabeça e corpo ora quebrados e ora reintegrados representam a unidade da Igreja, Corpo de Cristo. O Apóstolo Paulo empregou a imagem do corpo para sinalizar o mistério da unidade e da comunhão da Igreja justamente em um contexto de disputas e divisões no interior da comunidade de Corinto. Na Carta aos Efésios, Cristo foi identificado como a Cabeça do seu Corpo, que é a Igreja. Ao longo de sua trajetória histórica, a Igreja tem sofrido a ferida da divisão, mas sem deixar de buscar a perfeita unidade em Cristo. Sabemos que o problema da divisão é algo que nasce e cresce no interior da instituição e que foram situações internas, mais do que fatores externos, que influenciaram a divisão histórica, doutrinária e ideológica em inúmeras denominações cristãs tão opostas entre si. Embora não sejam todos membros do único Corpo de Cristo, na comunhão plena, todos formamos e de algum modo estamos voltados para o único e mesmo Povo de Deus. Como aquela que está imersa no mistério de Cristo e da Igreja, a Virgem Maria torna-se um paradigma e referencial de unidade, um sinal de esperança e reconciliação.

5. *Virgem Mãe, Membro e Modelo*: Maria e a Igreja, duas realidades do mesmo mistério! A Mãe de Jesus é a representação personificada do início e da plenitude da Igreja. Por isso, a *Lumen gentium*, resgatando a eclesiologia mariana dos Padres, especialmente de Ambrósio e Agostinho, apresentou a Virgem Maria como “tipo” da Igreja enquanto Membro inicial, singular e eminente; protótipo da Igreja Virgem e Mãe e; modelo de virtudes, de conformidade a Cristo, de evangelização, apostolado e missão. Como núcleo simbólico real, a imagem eclesial de Maria impede que a ideia da Igreja-Mãe se dissolva progressivamente e se imponha como pura ideologia ou abstração. A visão da Igreja como Mãe personificada, simbolizada e realizada em Maria, impede a redução da natureza eclesial a uma simples sociologia que não a dignifica em sua autêntica e verdadeira essência que é ser “corpo” e “povo” reunido na unidade da Trindade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2000.

BÍBLIA. *Bíblia do Peregrino*. Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2002.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

ONU. DUDH – *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Adotada e proclamada pela Assembleia Geral da ONU, na Resolução nº 217, (III) de 10 de dezembro de 1948.

Magistério

BENTO XVI. *Audiência Geral* (27 de fevereiro de 2013). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130227.html>. Acesso em: 18 jun. 2019.

BENTO XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est*. São Paulo: Loyola, 2006.

BENTO XVI. Carta Encíclica *Spi Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2008.

BENTO XVI. *Palavras do Papa Bento XVI no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2007.

BENTO XI. Exortação Apostólica Pós-sinodal *Sacramentum Caritatis*. São Paulo: Loyola, 2007.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Trad.: Luiz Alexandre Solano Rossi. 7ª ed. São Paulo: Paulus / Paulinas / Edições CNBB, 2008.

CELAM. *Documento de Puebla*. São Paulo: Loyola, 1982.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *O primado do Sucessor de Pedro no mistério da Igreja*. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_po.html>. Acesso em: 20 jun. 2019.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Coletânea de Missas de Nossa Senhora*. vol. I. São Paulo: Paulinas, 1987.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *DEI VERBUM*. Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*. Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *SACROSANCTUM CONCILIUM*. Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*. Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

DECRETO *UNITATIS REDINTEGRATIO*. Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 29ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Lumen Fidei*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. *Homilia do Papa Francisco na Solenidade de Pentecostes* (09 de junho de 2019). Disponível em: <<https://www.acidigital.com/noticias/homilia-do-papa-francisco-na-missa-de-pentecostes-46326>>. Acesso em: 18 jun. 2019.

FRANCISCO. *Mensagem aos bispos do CELAM*. Disponível em: <http://br.radiovaticana.va/news/2017/05/10/papa_aos_bispos_do_celam_despojar-se_dos_filtros_clericais/1311177>. Acesso em: 26 ago. 2019.

FRANCISCO. *Palavras do Papa Francisco no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2013.

JOÃO PAULO II. *A palavra de João Paulo II no Brasil: discursos e homilias*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Redemptoris Mater*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html>. Acesso em: 26 ago. 2019.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Ut unum sint*. São Paulo: Paulinas, 1995.

LITURGIA DAS HORAS IV. São Paulo: Vozes/ Paulinas/ Paulus/ Editora Ave Maria, 1999.

PAULO VI. *Alocuções sobre a Igreja*. Tradução e introdução de Gladys Henriques de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes, 1967.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1977.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Marialis cultus*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html>. Acesso em: 26 ago. 2019.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Signum Magnum*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19670513_signum-magnum.html>. Acesso em: 26 ago. 2019.

PIO IX. Bula dogmática *Ineffabilis Deus*, 8 dez. 1854 (Definição dogmática da Imaculada Conceição de Maria). In: DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, pp. 614-616.

PIO XII. Constituição apostólica *Munificentissimus Deus*, 1 nov. 1950 (Definição dogmática da Assunção de Maria ao céu. In: DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, pp. 864-866.

PIO XII. Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1960.

Dicionários

BERNARD, Charles André. Verbetes “Simbolismo”. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. *Dicionário de mariologia*. Trad.: Álvrio A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo, Paulus, 1995, pp. 1218-1227.

BOESPFLUG, François. Verbetes “Imagens”. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. Trad.: Paulo Meneses... [et al]. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, pp. 869-875.

FISICHELLA, Rino. Verbetes: “Mistero”. In: MANCUSO, Vito. *LEXICON: Dizionario Teologico Enciclopedico*. Casale Monferrato: Edizioni PIEMME Spa, 1993, pp. 661-663.

FISICHELLA, Rino. Verbetes “Semiologia”. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Trad.: Luiz João Baraúna. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Santuário, 1994, pp. 879-884.

GHERARDINI, Brunero. Verbetes “Igreja”. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Orgs.). *Dicionário de Mariologia*. Trad.: Álvrio A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo, Paulus, 1995, pp. 584-598.

MACCA, Valentino. Verbetes “Irmã”. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Orgs.). *Dicionário de Mariologia*. Trad.: Álvrio A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo, Paulus, 1995, pp. 625-629.

MEO, Salvatore. Verbetes “Concílio Vaticano II”. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Orgs.). *Dicionário de Mariologia*. Trad.: Álvrio A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo, Paulus, 1995, pp. 296-307.

MURAD, Afonso. Verbetes “Maria”. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, pp. 584-588.

OSSANNA, Tulio Faustino. Verbetes “Mãe nossa”. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore (Orgs.). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 795-804.

SAHAGÚN LUCAS, Juan. Verbetes: “Mistério”. In: PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo. *Dicionário teológico: o Deus cristão*. Trad.: I. F. L. Ferreira, Honório Dalbosco e equipe. São Paulo: Paulus, 1998, pp. 569-574.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

Livros

ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2017.

ALMEIDA, Antonio José de. *Lumen gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005.

ALVAREZ, Rodrigo. *Aparecida: A biografia da santa que perdeu a cabeça, ficou negra, foi roubada, cobiçada pelos políticos e conquistou o Brasil*. 1. ed. São Paulo: Globo, 2014.

ARRUDA, ARNALDO DE M. *A Mudez Eloqüente das Imagens: o culto dos santos e de suas imagens – história, teologia, arte*. São Paulo, 1969.

AZEVEDO, Manuel Quitério de. *O culto a Maria no Brasil: história e teologia*. 1. ed. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.

AWI MELLO, Alexandre. *Ela é minha Mãe! Encontros do Papa Francisco com Maria*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2015.

AWI MELLO, Alexandre. *Maria: Discípula Missionária do Senhor*. A Mãe de Jesus na Conferência de Aparecida. Coleção Mãe de Deus vol. 2. Brasília: Edições CNBB, 2017.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *As hermenêuticas de Aparecida*. In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2017, pp. 21-43.

BOFF, Clodovis. *O cotidiano de Maria de Nazaré*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2014.

BOFF, Clodovis. *Introdução à Mariologia*. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOFF, Clodovis. *Maria na cultura brasileira: Aparecida, Iemanjá, Nossa Senhora da Libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BOFF, Clodovis. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1980.

BOFF, Lina. *Maria, a mulher*. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja: múltiplos olhares sobre a Mariologia*. São Paulo: Paulinas: União Marista do Brasil – UMBRASIL, 2011, pp. 39-64.

BRANDES, Orlando. *Aparecida e sua mensagem*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2017.

BRUNÓRIO, Róger. *Representação iconográfica da Imaculada Conceição de Nossa Senhora*. In: DA COSTA, Sandro Roberto (org.). *Imaculada: Maria do povo, Maria de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 205-227.

BRUSTOLONI, Júlio J. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a Imagem, o Santuário e as Romarias* – 10ª ed. rev. e ampl. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 1998.

CASALE, Umberto. *Il mistero dela Chiesa: saggio di ecclesiologia*. Torino: Editrice Elle Di Ci, 1998.

CASEL, Odo. *O mistério do culto no cristianismo*. Trad.: Gemma Scardini. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

CAVACA, Osmar. “*De quem é esta imagem?*” (Lc 20,24). In: GUIMARÃES, Valdivino (org.). *Iconografia de Aparecida: teologia da imagem*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 9-22.

CERFAUX, Lucien. *Cristo na teologia de Paulo*. Trad.: Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.

CHARTUNI, Maria Helena. *A história de dois restauros: meu encontro com Nossa Senhora Aparecida*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016.

CORDEIRO, José; RANGEL João; LUÍS, Denílson. *Aparecida: Devoção Mariana e a Imagem Padroeira do Brasil*. São Paulo: Cultor de Livros, 2008.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad.: Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

D. JOÃO MARCOS. *Maria no mistério de Cristo e da Igreja*. In: Documentos da Igreja e Estudos. *A Virgem Maria na Liturgia da Igreja*. Coleção Exsultet – 4. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017, pp. 223-240.

DA SILVA, José Ulysses da Silva. *10 mensagens de Nossa Senhora Aparecida*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2018.

DA SILVA, Rafael Maria Francisco. *Guadalupe – Aparecida – Lourdes: três marifanias, uma mesma mensagem*. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2014.

DE PAIVA, Flávio Sampaio. *Mensagens de Nossa Senhora Aparecida*. São Paulo: Quadrante, 2017.

DEGL’ INNOCENTI, Martina; MARIONE, Stella. *Maria*. Milano: Arnoldo Mondadori Editori, 2008.

DIAS, Michele dos Santos. *A beleza simbólica das imagens marianas como mediação da experiência religiosa*. In: SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). *Aparecida: significados e perspectivas*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2018, pp. 138-153.

DOS SANTOS, Armando Alexandre. *O culto de Maria Imaculada na Tradição e na História de Portugal: um precioso legado que o Brasil fez frutificar*. Porto-São Paulo: Civilização Editora – Artpress, 1996.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Trad.: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Trad.: Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ETZEL, Eduardo. *Imagens religiosas de São Paulo*: apreciação histórica. São Paulo: Melhoramentos e Editôra da USP, 1971.

FORTE, Bruno. *A Igreja ícone da Trindade*: breve eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1987.

FORTE, Bruno. *A Trindade como história*. São Paulo: Paulinas, 1987.

FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*: ensaio de mariologia simbólico-narrativa. São Paulo: Paulinas, 1991.

FUENTE, Eloy Bueno de la. *Eclesiología*. Sapientia Fidei: serie de Manuales de Teología. Madrid: BAC, 1998.

GAMBERO, Luigi. *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*. Milano: Paoline, 1991.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. *A Mãe do Salvador e nossa vida interior*. Trad.: José Eduardo Câmara de Barros Carneiro. Campinas, SP: Ecclesiae, 2017.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. Trad.: Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.

IWASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá*: análise de um sincretismo, São Paulo, Paulinas, 1991.

JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*: Teologia de Maria na comunhão dos santos. Trad.: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2006.

JOLY, Martine. *Introdução à análise da imagem*. 6ª ed. Trad.: Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1996.

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Trad.: Maria Lúcia Pinho. 12ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

KEARNS, Lourenço. *Devoção a Maria*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2017.

KHEL, Medard. *Uma eclesiologia católica*. São Paulo: Loyola, 1997.

KLOPPENBURG, Boaventura. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

KUHN, Fernando. *A Igreja: servidora do projeto de Jesus*: repensar a eclesiologia hoje. Trad.: Maciel Claro. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012.

LAURENTIN, René. *Breve Tratado de Teologia Mariana*. Trad.: Rose Maria Muraro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1965.

LAURETIN, René. *La Madonna del Vaticano II: storia, esegesi e testo del capitolo ottavo della Costituzione “De Ecclesia”*. Officina Tipografica Vicentina di G. Stocchiero: Vicenza, 1965.

LEAHY, Brendan. *O princípio mariano na Igreja*. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2005.

LOPES, José Rogério. *A imagética da devoção: a iconografia popular como mediação entre a consciência da realidade e o ethos religioso*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

LUBAC, Henri de. *Meditacion sobre la Iglesia*. Versión española de la 2ª. edición francesa por Luis Zorita Jauregui, PBRO. Coleccion “Veritas et Justitia”. Desclée de Brouwer, 1958.

LUBAC, Henri de. *Paradoxo e Mistério da Igreja*. tradução brasileira de Ângelo Busnardo, do original francês: *Paradoxe et Mystère de l’Église*. São Paulo: Herder, 1969.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Trad.: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

MAÇANEIRO, Marcial. *Maria no diálogo ecumênico*. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja: múltiplos olhares sobre a Mariologia*. São Paulo: Paulinas: União Marista do Brasil – UMBRASIL, 2011, pp. 141-187.

MACHADO, João Corrêa. *Aparecida na história e na literatura*. São Paulo: Gráfica Editora Campinas, 1976.

MACIEL, José Mauro. *Mãe Aparecida no Brasil: história, devoção e missão*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2018.

MAGGIONI, Bruno. *O Evangelho de João: tradução e comentário de Bruno Maggioni*. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. 4ª ed., São Paulo: Loyola, 2006.

MASINI, Mario. *Maria di Nazaret: storia, mito, simbolo, interpretazioni*. Padova: Edizioni Messaggero di Sant’Antonio, 2006.

MEO, Salvatore. *Il tema Maria-Chiesa nel recente Magistero ecclesiastico: contenuti e terminologia*. In: *Maria e la Chiesa oggi: Atti del 5º Simposio Mariologico Internazionale*. Roma: Marianum; Bologna: Dehoniane, 1985, pp. 39-90.

MILITELLO, Cettina. *La Chiesa “il corpo crismato”*: Tratado di ecclesiologia. Corso di Teologia Sistemática 7. Bologna: EDB, 2003.

MÜLLER, Alois. *O lugar de Maria e sua cooperação no evento Cristo*. In: *Mysterium salutis III/7*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974, pp. 71-181.

MURAD, Afonso. *Perfil de Maria numa sociedade plural*. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja: múltiplos olhares sobre a Mariologia*. São Paulo: Paulinas: União Marista do Brasil – UMBRASIL, 2011, pp. 15-38.

OSSANNA, Tulio Faustino. *Maria, nossa irmã*. Trad.: Floriano Tescarolo. São Paulo: Paulinas, 1996.

PACHECO, Francisco. *El Arte de la Pintura*. Madrid: Cátedra, 1990.

PASTRO, Claudio. *A arte no Cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*. São Paulo: Paulus, 2010.

PASTRO, Claudio. *Arte Sacra: o espaço sagrado hoje*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

PASTRO, Claudio. *A imagem: linguagem do humano e do divino*. In: GUIMARÃES, Valdivino (org.). *Iconografia de Aparecida: teologia da imagem*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 37-50.

PASTRO, Claudio; TAVARES, André. *Iconografia como expressão da fé*. In: MARIANI, Ceci Baptista; VILHENA, Maria Angela. *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação*. São Paulo: Paulinas, 2001.

PEDICO, Maria Marcellina. *La Vergine Maria nella pietà popolare*. Roma: Edizione Monfortane, 1993.

PENNA, Lucy. *Aparecida do Brasil: a Madona Negra da abundância*. São Paulo: Paulus, 2009.

PENIDO, M. Teixeira Leite. *O Mistério da Igreja*. Iniciação teológica. Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1952.

PIÉ-NINOT, Salvador. *Crer na Igreja*. Trad.: Clemente Raphael Mahl. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

PINKUS, Lucio. *O mito de Maria: uma abordagem simbólica: material para compreensão da psicodinâmica do feminino na experiência cristã*. Trad.: Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.

PORTELLA, Rodrigo. *Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da história*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016.

QUINN, John R. *Reforma do papado: indispensável para a unidade cristã*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2002.

RAHNER, Hugo. *L'ecclesiologia dei Padri: simboli della Chiesa*. Roma: Edizioni Paoline, 1971.

RAHNER, Hugo. *María y la Iglesia: diez capítulos sobre la vida espiritual*. Bilbao: Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús, 1958.

RAHNER, Hugo. *Mater Ecclesia: inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*. 3ª ed. Trad.: Donato Perron. Milano: Jaca Book, 2011.

RAMOS, Luciano. *A Padroeira: origem do culto à Senhora Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 1992.

RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*. São Paulo: Editora Vozes, 1992.

- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao espírito da liturgia*. 5ª ed. Prior Velho: Paulinas, 2012.
- RATZINGER, Joseph. *O caminho pascal*. Curso de Exercícios Espirituais realizado no Vaticano na presença de S.S. João Paulo II. São Paulo: Loyola, 1986.
- RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*. Trad.: Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Edições Paulinas, 1974.
- RATZINGER, Joseph. *Teologia da Liturgia: o fundamento sacramental da existência cristã*. Obras completas. Vol. XI. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- RATZINGER, Joseph. *Via-Sacra no Coliseu: meditações e orações de Joseh Ratzinger, hoje Bento XVI / Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche Del Sommo Pontefice*. Trad.: Joana da Cruz. São Paulo: Paulinas, 2007.
- RÉAU, Louis. *Iconografía de los Santos: de la g a la o*. In *Iconografía del arte cristiano*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2006.
- RIBEIRO NETO, Pedro A. de Oliveira. *A imagem de N. Senhora Aparecida*. Jubileu de Ouro & Rosa de Ouro. Aparecida: Editora Santuário, 1970.
- RIES, Julien. *El símbolo sagrado*. Traducción del francés de Agustín López Tobajas y María Tabuyo. Barcelona: Editorial Kairós, 2013.
- ROSSÉ, Gérard. *A Igreja, Corpo de Cristo*. In: VÁRIOS AUTORES. *A Igreja no seu mistério / I. Curso de Teologia / 3*. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1984.
- RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria, RS: Pallotti, 1988.
- SANTO AGOSTINHO, Santo. *A Virgem Maria: cem textos marianos com comentários*. Tradução: Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- SERRA, Aristide M. *Maria em Caná e junto à cruz: ensaio de mariologia joanina (Jo 2,1-12 e 19,25-27)*. Trad.: Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1979.
- SILVA, José Eduardo de Oliveira e. *Minha Mãe Aparecida*. Campinas, SP: Ecclesiae, 2017.
- SOUSA, Rui Manuel Gomes. *A Igreja é corpo de Cristo: para um estudo de eclesiologia paulina*. Lisboa: Paulus, 2014.
- SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja [séculos IV – VIII]*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- STRADA, Angel L. *Maria: um exemplo de mulher*. São Paulo: Ave Maria, 1998.
- TANGORRA, Giovanni. *“Dire” la Chiesa con metafore*. In: CALTAGIRONE, Calogero; PASQUALE, Gianluigi. *Ecclesiologia dal Vaticano II: studi di onore di Cettina Militello*. Venezia: Marcianum Press, 2016, pp. 51-71.

TEZZA, Maristela. *Perfil de Maria nos textos bíblicos*. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja: múltiplos olhares sobre a Mariologia*. São Paulo: Paulinas: União Marista do Brasil – UMBRASIL, 2011, pp. 65-88.

TOMMASO, Wilma Steagall De. *O Cristo Pantocrator: da origem às igrejas no Brasil*, na obra de Cláudio Pastro. São Paulo: Paulus, 2017.

THUAN, François-Xavier Nguyen Van. *Cinco pães e dois peixes: do sofrimento do cárcere: um alegre testemunho de fé*. Coleção Testemunhos e Debates 7. Trad.: João Batista Boaventura Leite. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2000.

UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja: múltiplos olhares sobre a Mariologia*. São Paulo: Paulinas: União Marista do Brasil – UMBRASIL, 2011.

VICENTINO, Claudio; DORIGO, Gianpaolo. *História do Brasil*. São Paulo: Scipione, 1997.

YANNOPOULOS, Panayotis A. *Do segundo concílio de Constantinopla (553) ao segundo concílio de Nicéia (786-787)*. In: *História dos Concílios Ecumênicos* / Giuseppe Alberigo (org.); [tradução José Maria de Almeida; revisão Honório Dalbosco]. São Paulo: Paulus, 1995.

WIEDENHOFER, Siegfried. *Eclesiologia*. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*. Vol. II. Trad.: Ilson Kayer; Luís Marcos Sander; Walter Schlupp. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, pp. 50-142.

Monografia

DOS SANTOS, Anderson Adevaldo. *Nossa Senhora da Conceição Aparecida: um sinal de Maria na perspectiva do mistério da Igreja* (monografia de Bacharelado em Teologia na Faculdade de São Bento, SP). São Paulo: 2017.

Revista

DOMÉZI, M. C. *300 anos de Aparecida: abordagem histórica. O contexto da aparição e a devoção popular*. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 25, n. 90, pp. 180-193, [jul./dez.] 2017.

DOS SANTOS, Anderson Adevaldo. *Nossa Senhora da Conceição Aparecida: um sinal de Maria na perspectiva do mistério da Igreja*. In: *Revista Eletrônica Espaço Teológico* ISSN 2177-952X. Vol. 12, n. 22, jul/dez, 2018, pp. 54-62. Disponível em: < <http://revistas.pucsp.br/reveleto/article/view/37503/27646>>. Acesso em: 21 jun. 2019.

FREIRE DA SILVA, Maria. *Uma eclesiologia de comunhão*. In: *Revista de Cultura Teológica* – v. 19 – n. 76 – out/dez 2011, pp. 119-137.

GRENZER, Matthias. *Convivências junto à cruz* (Jo 19,25-27). In: *Atualidade Teológica: Revista do Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia PUC-Rio* – Ano XXI, nº 57 (set./dez. 2017). – Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Teologia/Letra Capital, 2017, pp. 458-475.

IWASHITA, Pedro K. *Maria na Teologia Simbólica da Patrística*. In: *Revista de Cultura Teológica* – ano XXIV – n. 87 – jan/jun 2016, pp. 178-201.

IWASHITA, Pedro K. *Maria no Vaticano II: renovação na Mariologia*. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 48, pp. 554-571, set./dez.2014.

KASPER, Walter. *La Iglesia como sacramento de la unidad*. In: *La unidad de la Iglesia. Communio Revista Católica Internacional*: año 9, enero/febrero, I/87. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987, pp. 18-23.

MARTÍNEZ, Francisco Javier. *Qué contribuye y qué daña a la unidad de la Iglesia*. In: *La unidad de la Iglesia. Communio Revista Católica Internacional*: año 9, enero/febrero, I/87. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987, pp. 91-93.

MURGA, José R. García. *Iglesia una en la comunión del Espíritu*. In: *La unidad de la Iglesia. Communio Revista Católica Internacional*: año 9, enero/febrero, I/87. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987, pp. 7-17.

Web sites

ALMEIDA, Leonardo Caetano de. *Aparecida: um convite à restauração pessoal e social* (02 de agosto de 2018). Disponível em: <<https://www.a12.com/academia/artigos/aparecida-um-convite-a-restauracao-pessoal-e-social>>. Acesso em: 21 jun. 2019.

BESSEN, José Artulino. *O Espírito Santo – Pentecostes sem fim*. Disponível em: <<https://pebesen.wordpress.com/2015/05/16/o-espirito-santo-pentecostes-sem-fim/>>. Acesso em: 18 jun. 2019.

DA SILVA, Zilda Maria. *Mística marial: Maria, ícone humano do mistério*. Anais do Congresso ANPTECRE, v. 05, 2015. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/5anptecre?dd1=15414&dd99=view&dd98=pb>>. Acesso em: 05 mar. 2019.

DAS NEVES, Auricléa Oliveira. *Imagens de Maria, a Mãe do Redentor: pintura, teatro, literatura*. 2009. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp138259.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2018.

MARTINS, António Manuel Alves. *As formas do espírito: Espiritualidade, teologia e arte*. Theologica. Braga. ISSN 0872-234-X. N.º 45. 2.ª série – Fasc. 2 (2010) pp. 297-312. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13315/1/martins.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2018.

OSSWALD, Cristina. *A Imaculada Conceição na pintura e na escritura: contextualização histórico-hagiográfica; a formação de um dogma*. 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/307512841_A_Iconografia_da_Imaculada_Conceicao_na_pintura_e_na_escultura>. Acesso em: 28 out. 2018.

TEIXEIRA, Renato. *Romaria*. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/renato-teixeira/271363/>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

TOMMASO, Wilma Steagall De. *Reflexões sobre o Mistério na Arte Sacra*. In: *Teoliterária*, v. 5, n. 9 [2015], pp. 120-146. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/23364/19002>>. Acesso em: 05 mar. 2019.