

DA TEOLOGIA À PÓS-MODERNIDADE.

A TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO DE JACI MARASCHIN¹

Waldemar Barros Neto²

RESUMO

O presente artigo propõe uma possível leitura da trajetória do pensamento de Maraschin, em sua importante contribuição à reflexão teológico-filosófica e litúrgica para América Latina e Brasil. Procura ainda demonstrar que sua sistematização epistemológica se deu através de quatro etapas: [1^a] - preocupação com a teologia e a hermenêutica³ (o pensador e sua relevância); [2^a] - transição da teologia hermenêutica para a teologia do corpo⁴; [3^a] - transição da teologia do corpo⁵ e teologia litúrgica⁶ para a teologia na condição pós-moderna⁷ e [4^a] - decepção com a teologia, em que somente a arte pela arte é o caminho para a religião.⁸

Introdução

¹ Este artigo é dedicado ao prof. Jaci Maraschin que está se aposentando de suas atividades acadêmico-docentes na UMESp, em especial, do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Maraschin foi um de seus fundadores e, durante mais de 40 anos, vem exercendo suas atividades visando à reflexão crítica da teologia à luz da relação entre religião e condição pós-moderna.

² Mestre em Ciências da Religião pela UMESp.

³ Cf MARASCHIN, Jaci. A questão do mito em Paul Ricoeur em relação com a sociologia do conhecimento. *Simpósio 8*. São Paulo: ASTE, julho de 1972, p. 23 a 38; O que é teologia no Brasil. Inicialmente, o texto foi extraído da Revista *Simpósio 12*. SP: ASTE, agosto de 1974, p. 5 a 11 e, posteriormente, apresentado num simpósio promovido pela ASTE, em abril de 1976, na cidade de Porto Alegre, e publicado pela ASTE. Cf Um caminho para a teologia no Brasil. In: *Tendências teológicas da teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1977, p.137 a 152. Os títulos referem-se a esse texto e os números ao da Revistas Simpósio.

⁴ Cf MARASCHIN, Jaci. Fragmentos das harmonias e das dissonâncias do corpo. In: *Psicologia e religião. Estudos de Religião 1*. São Bernardo do Campo: Comissão de Pós-Graduação em Ciências da Religião do IEPG/CR-IMS, março de 1985, p. 193 a 213; e Os corpos do povo pobre. In: *Teologia do povo. Estudos de Religião (2)*. São Bernardo do Campo: Comissão de Pós-Graduação em Ciências da Religião do IEPG/CR-IMS, março de 1986, p. 27 a 40.

⁵ O simbólico e o cotidiano. In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 12 a 144, (Coleção Ciência da Religião 2).

⁶ Cf Em busca de uma teologia do culto. In: *Simpósio 11*. São Paulo: ASTE, dezembro de 1973, p. 1 a 4; Uma estética a serviço do ministério: breves anotações sobre a evolução do canto gregoriano na comunhão anglicana. In: *Simpósio (16)*. São Paulo: ASTE, 1977, p. 35 a 58.

⁷ Crítica da hermenêutica. In: *Teologia sob limite. Sete ensaios e um prefácio*. São Paulo: ASTE, 1992, p. 112 a 141.

⁸ Cf *Religião e pós-modernidade: a (im)possibilidade da expressão do sagrado*. São Paulo: Emblema, 2004, p. 144 a 159.

Maraschin, juntamente com Júlio de Santa Ana, e Prócoro Velasques Filho (†1991), tem sido considerado um dos três mais importantes teólogos protestantes na América Latina. Em todas as quatro etapas, Maraschin costurou-as sempre com sua vocação artística, seja compondo cânticos, seja elaborando cancionários ou participando de liturgias e experimentos litúrgicos. O que Maraschin assinala, corresponde à tarefa teológica em sua relação com a teologia (teoria) litúrgica e com a cultura. Não pretendemos esgotar todo seu pensamento, ainda mais por estar aberto a novas reflexões, posto que sua aposentadoria se dá apenas no contexto da Universidade onde ainda leciona.

1. O pensador e sua relevância

Não sei bem se desconstruirei a minha vida entre as linhas tortas das alegrias e dissabores que experimentei até agora nas minhas peregrinações pelos intrincados labirintos do pensamento e da sensibilidade.⁹

Jaci Maraschin, natural de Bagé/RS, nascido no dia 12 de dezembro de 1929, é ministro anglicano, bacharel em teologia pelo Seminário Episcopal e em filosofia pela UFRGS; mestre em teologia pelo Seminário Geral de Nova Iorque; doutor em ciências da religião pela *Université de Sciences Humaines*, de Strasbourg, França. Atualmente, é professor emérito da UMESP, leciona filosofia na Faculdade de Filosofia (UMESP) e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (mestrado e doutorado), onde é professor de Estética e titular da área de Teologia e Cultura, e coordenou o Programa de Estudos de Liturgia e Arte nesta instituição¹⁰. Foi também secretário geral da ASTE, de 1971 a 1992, período em que foi o editor responsável pela Revista *Simpósio*. Foi membro da Comissão de Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas (CMI)¹¹. Mais recentemente, em 2002, criou o Grupo de Pesquisa “Religião e Pós-modernidade” (UMESP) e a ABEP (Associação Brasileira de Estudos sobre Pós-Modernidade).

⁹ Cf Sic transit. *A (im)possibilidade da expressão do sagrado*. São Paulo: Emblema, 2004. p. 162

¹⁰ Esse Programa iniciou em 1992, sendo formado por professores(as) e alunos(as), voltado para o estudo e a pesquisa em Liturgia e Arte, cujo objetivo principal é publicar textos básicos dessas duas áreas, organizar colóquios e estudos, e promover eventos, como exposições de arte, concertos, conferências etc. BRAUN, Ana Claudia & BORTOTTO, Nanci (ed.). *Catálogo 2001/2002 do Curso de Pós-Graduação em ciências da Religião. Mestrado e doutorado*. São Bernardo do Campo: UMESP, s.d., p. 46.

¹¹ Inclusive, a publicação de seu livro *O espelho e a transparência. O credo niceno-constantinopolitano e a teologia latino-americana*. Rio de Janeiro: CEDI/Programa de Assessoria à Pastoral, 1989 (Coleção Protestantismo e Libertação 3), foi uma espécie de reação teológico-filosófica latino-americana à publicação do documento de Fé e Ordem, *A Confissão da fé apostólica. Explicação ecumênica da fé apostólica segundo o credo niceno-constantinopolitano (381)*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Ciências da Religião/CONIC, 1993, por não sentir que tal documento refletisse a realidade latino-americana, pois entendeu que o conservadorismo daquele texto não expressaria o “ideal ecumênico” de unir a raça humana a partir das lutas contra a opressão”. Aliás, sua crítica à teologia européia que despreza a TdL já fora expressa num outro artigo intitulado *Pode a fé ser confessada em comum pelos opressores e pelos oprimidos?* Algumas reflexões sobre a reunião da Comissão de Fé e Ordem, do Conselho Mundial de Igrejas, reunido em Lima, Peru, de 4 a 16 de janeiro de 1982. In: *Simpósio 26*. São Paulo: ASTE, dezembro de 1982, p. 146 a 156, em que faz duras críticas ao teólogo alemão Wolfhart Pannenberg, que liderava o discurso do lado ortodoxo, desprezando teólogos como Leonardo Boff e Gilberto Gorgulho, pois para Pannenberg, “a ênfase numa igreja partidária dos podres poderá dividir os cristãos de uma nova maneira”. Segundo Maraschin, para Pannenberg a América Latina nada teria a acrescentar com a TdL à unidade da Igreja, pois ele não conhece a dor do sofrimento e da opressão por que passam os povos latino-americanos. Cf *Simpósio 26*. Op. cit., p. 146 a 149 e 156.

Teologicamente, sua influência é tillichiana, tendo inclusive assistido suas aulas e preleções, no Union Theological Seminary de New York, em 1955¹²; filosoficamente, é heideggeriana¹³ e ricoeuriana (se é que podemos situar Ricoeur como filósofo¹⁴, e, na sua fase posterior, a influência mais marcante é de Jacques Derrida¹⁵. Assim, a história de Maraschin confunde-se, tanto com a da ASTE quanto à do Instituto Metodista de Ensino Superior (IMS-UMESP). Neste sentido, uma de suas maiores contribuições à teologia latino-americana diz respeito à educação teológica, fato este acentuado e corroborado por Longuini, que fez um exaustivo estudo sobre a história da ASTE, inicialmente como sua dissertação de mestrado¹⁶. Embora neste texto, Longuini não aborde especificamente a contribuição de Maraschin, ele destaca um dos episódios marcantes de afirmação da ASTE, que tanto foi encarada de frente por Sapsezian, quanto por Maraschin que dera seqüência à celeuma, tão logo assumira a secretária executiva.¹⁷ Trata-se do episódio da filiação da ASTE à Câmara de Literatura Evangélica (CLEB). Por motivos “ideológicos”, a diretoria da CLEB, desde o início, não teria digerido bem a filiação da ASTE, sendo que, em 1970, não renovaria tal filiação. Sapsezian, então, secretário executivo da ASTE, escrevera uma carta veemente contra tal ato. Essa pendenga duraria de fevereiro a dezembro de 1970; a partir em janeiro de 1971, tendo Maraschin

¹² Cf Lex orandi, lex credendi. In: *Pastoral em debate. Simpósio 36*. São Paulo: ASTE, setembro de 1993, p. 44 e 45. É bom destacarmos que, a despeito da presença da teologia tillichiana em Maraschin, este tem sido crítico a Tillich, especialmente na sua formulação da teologia da cultura: “A racionalidade trabalha com o esquema do a priori. Paul Tillich aplicou este princípio idealista para construir a sua teologia da cultura. Para ele, a cultura não existe por si mesma. É a forma da religião e, religião, por sua vez, é a substância da cultura. Esta é uma afirmação de fé. Ninguém pode experimentar isto como uma verdade histórica. O fracasso desse tipo de pensamento é a negação da cultura como uma realidade em si mesma. Precisa da “substância”, da religião para existir. Mas, a religião é também cultura, a menos que nós decidamos que seja parte de revelação. Mas, até mesmo nas formas mais tradicionais da teologia, revelação nunca é religião, mas, sim, a palavra de Deus, ou o próprio Deus. Se nós quisermos sustentar a posição de Tillich, chegaremos à conclusão paradoxal de que a religião é a sua própria substância.” Cf MARASCHIN, Jaci. *Anglican Theological Review*. [tradução de Waldemar Neto]. Winter 2000, vol. 82 (1), ISSN 003-3286, p. 47 a 63. [Texto ainda não publicado em português].

¹³ Cf Um caminho para a teologia no Brasil. Op. cit., p 137 a 152; cf MARASCHIN, Jaci. A linguagem ontológico-existencialista de Tillich. In: *Paul Tillich trinta anos depois. Estudos de Religião 1*. São Bernardo do Campo: Comissão de Publicações do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Instituto Metodista de Ensino Superior, julho de 1995, p. 74 e 75.

¹⁴ Maraschin admite a crítica que é feita a Ricoeur de ele ser considerado “contrabandista da teologia”, que embrulha a teologia numa embalagem de filosofia para não pagar as taxas alfandegárias, daí seus críticos questionarem sobre como poder confiar num filósofo comprometido com o protestantismo. Quanto a isso, o próprio Ricoeur afirmou: “A influência protestante, aceita sem reservas, guiou-me para o sentimento, mais tarde identificado na abertura de Schleiermacher como ‘sentimento da ‘dependência absoluta’.” Cf HAHN, Lewis Edwin (ed.). *The philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago/Illinois: Chicago and La Salle, Open Court, 1995, p. 3 a 53. Daí justificar-se a expressão “contrabandista da teologia”. Para Maraschin, Derrida, por exemplo, jamais partiria da finitude e culpa (que é um termo psicanalítico, transformado por Ricoeur em termo filosófico). O fato é que Ricoeur sempre foi protestante e tem vivido com uma máscara para mostrar que conseguiu superar a tensão dialética entre o intelectual e o protestante.

¹⁵ Cf MARASCHIN, Jaci. *O simbólico e o cotidiano*. Op. cit., p. 123 e 124; Crítica da hermenêutica. Op. cit., p. 124ss.

¹⁶ Cf LONGUINI NETO, Luiz. Educação teológica contextualizada. Análise e interpretação da presença da ASTE no Brasil. São Paulo: ASTE/Ciências da Religião, 1991.

¹⁷ Em conversa com o professor Longuini, ele mesmo admitiu que, numa nova edição de seu livro, deveria abordar um pouco mais detalhadamente a participação e colaboração essenciais de Maraschin à ASTE.

como secretário geral da ASTE, o assunto ainda se arrastou até que, finalmente em fevereiro de 1973 o assunto foi resolvido de modo satisfatório¹⁸.

Devemos nos lembrar que, se a década de 60 foi considerada a da fundação da ASTE, a de 70 “foi um período de consolidação”¹⁹. Longuini destaca o espírito que Maraschin captara bem sobre a educação teológica no contexto brasileiro²⁰; vejamos a citação do seguinte texto de Maraschin:

Educação teológica tem a ver com os fundamentos da fé. Não se trata de um mero aprendizado de métodos de propaganda dessa fé. Nem da redução da séria reflexão a respeito de Deus à classificação das doutrinas mais conhecidas e de trânsito mais fácil entre as congregações. Educação teológica pressupõe, então, decisão do aprofundamento do povo de Deus nas questões mais sérias de nossa existência em relação com a mensagem do evangelho²¹.

2. Da teologia hermenêutica à teologia do corpo

Faz tempo que se faz hermenêutica. Ela sempre esteve ligada à questão da compreensão e da busca da verdade. Pensou-se, algumas vezes, que essa verdade estava na mente do autor dos textos e outras, nos próprios textos.

De seu texto sobre Ricoeur, em que se preocupava com a questão do surgimento do mal, e a despeito das críticas a Ricoeur de ele poder ser considerado “contrabandista da teologia”, Maraschin possui visão bem nítida quanto à importância da hermenêutica e da reflexão teológica. Às vezes, parece contraditório, quando afirma que “teologia é reunião e revelação”²² e, anos depois, critica o conceito de Novo Ser em Tillich²³, a partir do logos existencial, embora consistente com Ricoeur na crítica à teologia da Queda e do Pecado Original; o motivo é sua compreensão da relevância do pensamento de Heidegger quanto à questão do ser e do Dasein²⁴. Para Maraschin, no que tange ao desenvolvimento da hermenêutica, não apenas devemos muito aos filósofos da suspeita, bem como não se poderia pensar nos “desenvolvimentos filosóficos alcançados hoje em dia sem a contribuição de Martin Heidegger”²⁵:

Se é verdade que não há hermenêutica propriamente dita e que, ao invés, são perspectivas os esforços de interpretação, é preciso considerar com mais insistência a importância do lugar na tarefa teológica. A contribuição de Heidegger, neste ponto, é decisiva. Eu não digo que devemos partir de Heidegger mas, modificando uma frase de Ricoeur a respeito do marxismo, precisamos “passar por” Heidegger.²⁶

¹⁸ LONGUINI NETO, Luiz. *Educação teológica contextualizada*. p. 91 a 97.

¹⁹ *Ibidem*. p. 61.

²⁰ *Ibidem*. p. 62.

²¹ MARASCHIN, Jaci. *Educação teológica no contexto brasileiro: Simpósio 12*. São Paulo: ASTE, 1974, p. 1.

²² Cf MARASCHIN, Jaci. Um caminho para a teologia no Brasil. p. 140 a 145.

²³ Cf MARASCHIN, Jaci. A linguagem ontológico-existencialista de Tillich. p. 76 e 77.

²⁴ Cf MARASCHIN, Jaci. A linguagem ontológico-existencialista de Tillich. p. 74; cf A crítica da hermenêutica. p. 115 a 124.

²⁵ *Ibidem*. p. 115.

²⁶ *Ibidem*. p. 131.

Para passarmos à nova etapa em seu pensamento, o da teologia do corpo, é muito elucidativa uma resposta que dera por ocasião do Encontro Brasileiro de Educação teológica (EBET), ocorrido em São Bernardo do campo, em 1986, que originou o livro *Educação teológica no Brasil*²⁷. No texto *Teologia acadêmica e teologia das igrejas*, afirmou:

Em seguida, a diferença entre uma e outra forma de teologia mostra-se no método. Eu arriscaria dizer que, da metodologia científica da teologia acadêmica, pula-se para a metodologia “estética” da teologia²⁸ das igrejas. Em lugar do predomínio da razão, temos o predomínio das experiências e das emoções. Daí a importância que as igrejas sempre têm dado ao culto onde as formas da arte sempre ocuparam papel preponderante. A teologia das igrejas é necessariamente “litúrgica” num sentido muito amplo. Lida com formas expressivas que vão além da linguagem escrita. É por isso que a teologia das igrejas tende a deixar de ser a teologia dos livros para ser a teologia da vida.²⁹

Quando perguntado se “Lutero teria criado uma nova teologia, com idéias próprias”, ou se teria “voltado à verdadeira teologia, ao verdadeiro sentido da obra de Cristo, revelado na Escritura”³⁰, respondeu o seguinte:

A primeira questão é uma questão hermenêutica, porque fala da verdadeira teologia. Eu não conheço a verdadeira teologia, nunca vi e não sei o que significa isso. Todas as teologias são obras nossas, obras humanas, embora inspiradas na Bíblia. Daí ser muito difícil dizer: “Olha, a verdadeira teologia é esta ou aquela” (...) Acho que essa expressão verdadeira teologia é uma expressão tridentina perigosa para nós, evangélicos³¹.

Essa clareza e franqueza são marcantes na sua reflexão teológica.

3. Teologia do corpo

Não sei como se poderia falar em libertação sem essa fundamental intuição do corpo e do corpóreo. Assim, o corpo, que é essa abertura polissêmica, simboliza a possibilidade da mudança do mundo. O corpo é, pois, erótico. Ele quer se expressar para além de si mesmo, porém na comunhão³².

Até hoje permanece uma dúvida sobre a originalidade da “teologia do corpo”. Alguns, a grande maioria, afirma que foi Rubem Alves quem a inaugurou, especialmente ao publicar textos em que tratava da “teologia do brinquedo”. Maraschin afirma que, na verdade, Rubem Alves tomou como ponto de partida o pensamento de Johan Huizinga, cuja obra *Homo Ludens, o jogo como elemento da Cultura*,³³ teria iniciado apontado para essa dimensão do lúdico e do brinquedo.

²⁷ MATEUS, Odair Pedroso (ed.). São Paulo/São Leopoldo: ASTE/Sinodal, 1988.

²⁸ A questão estética passará a predominar em seu pensamento mais recente.

²⁹ MARASCHIN, Jaci. *Teologia acadêmica e teologia das igrejas*. p. 36.

³⁰ MATEUS, Odair Pedroso. Op. cit., p. 39.

³¹ Idem.

³² MARASCHIN, Jaci. *O simbólico e o cotidiano*. p. 144.

³³ São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

Na verdade, à parte de “rusgas teológico-pessoais”, Rubem Alves trabalhava com a perspectiva da “teologia do brinquedo”, enquanto que Maraschin com uma “teologia do corpo”, propriamente dita, entendendo que o corpo é sempre uma dimensão social, a partir da percepção da teologia da libertação. Prócoro Velasques procurou combinar ambos os pensamentos, afirmando que a teologia do brinquedo era importante na tarefa de desmascarar os ídolos repressores, através da análise e instrumental marxistas.³⁴

Essa teologia parte do pressuposto que deve fazer sentido, não apenas simbólico, mas concretamente, a elaboração e apresentação de uma proposta que indique pistas para a superação e apresentação dos problemas crônicos, gerando transformações ou mudanças sociais, ainda que a teologia – como forma de educação e formação da Instituição-Igreja – corra o risco de desviar-se do problema e destas tentativas de superação dos mesmos.

De fato, as comunidades protestantes de missão, em especial a batista, a metodista e a(s) presbiteriana(s), ainda não superaram suas definições sobre a sexualidade, visto que ainda se encontram fundamentadas na *ética de princípios* e não na *contextual*. Isso revela e causa uma tensão quando, através de seu discurso repressivo, cria um estilo igualmente repressivo nas economias sexual e conjugal e no inter-relacionamento de sua membresia. O primeiro objetivo, dentro deste breve quadro panorâmico, é o da investigação de tais atitudes, à luz da ideologia repressora, posto que ela cria uma ruptura com o modo de agir nestas comunidades religiosas, se abordadas diretamente, ainda que apenas se possa arranhar sua esfera ideológica. Assim, tornou-se um desafio à investigação psicoculturalista. Teólogos e teólogas que iniciaram essa reflexão teológica perceberam uma possibilidade primeira, rudimentar que fosse, de se elaborar um projeto de ação terapêutica na ação dos agentes de formação de uma “pastoral de animação do corpo e da sexualidade”.

Não há dúvida de que o ponto de partida foi a obra de Johan Huizinga em que o autor reúne e interpreta um dos elementos fundamentais de nossa cultura: o instinto do jogo. Nessa obra, descobre-se quão profundamente as realizações na lei, na ciência, na poesia, na guerra, na filosofia, nas artes e na teologia são nutridas pelo instinto do jogo. Huizinga concluiu que a primeira das características fundamentais do jogo é o fato dele ser livre, de ser ele próprio liberdade. E que a segunda característica, intimamente ligada à primeira, é que o jogo não é vida “corrente” nem vida “real”. Pelo contrário, trata-se de uma evasão da vida “real” para uma esfera temporária com orientação própria, pois toda criança sabe perfeitamente quando está “só fazendo de conta”, ou quando está “brincando”. E que assim é possível ao jogo alcançar extremos de beleza e de perfeição que ultrapassam em muito a seriedade, ou seja, que o jogo se apresenta como um “*intervalo em nossa vida cotidiana*”³⁵. A partir daí, os três teólogos mencionados anteriormente vão desenvolver uma variação de expressões dentro da teologia do corpo.

Rubem Alves, dentro da questão da linguagem, avança mais pelo sentido poético, propondo uma teologia do corpo como teologia do brinquedo que use os recursos do jogo infantil como estratégia de conduzir a sociedade a uma dimensão menos materialista, menos “adulta”, mais propícia a eliminar as repressões e, numa linguagem psicanalítica, o que ele identifica como tabu, os “interditos”, as proibições. Ele faz extensa análise sobre esses mecanismos de repressão dentro do protestantismo afirmando que seu fio condutor é a “Reta Doutrina”, como forma de se organizar socialmente e de, ao mesmo tempo, exercer o controle sobre a membresia.³⁶

³⁴ VELASQUES FILHO, Prócoro. Religião, ídolos e reino de Deus. In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. p. 87 a 93.

³⁵ Cf HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. p. 11 e 12.

³⁶ ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982, p. 48.

Mas, Maraschin, mais concretamente, especifica que uma teologia do corpo é sempre a partir de um corpo, e que se pensa o corpo do ponto de vista social, i.e., como corpo social. Neste ponto, parece haver um certo atrito entre os pensamentos de Alves e Maraschin. Maraschin, ao analisar o Credo Ecumênico Niceno-Constantinopolitano, indaga: “*Que poderá significar o batismo para quem não costuma tomar banho? Que poderá significar a eucaristia para quem não tem mesa, nem prato, nem copo, nem talheres?*”³⁷

Mas, como poderíamos articular as concepções - ambas continentes poéticas da Igreja - nos contextos da situação de condição da pós-modernidade e de uma teologia do corpo preocupada em libertá-lo da repressão que lhe fora imposta há muito tempo? Maraschin, partindo de uma crítica ao abstracionismo teológico, afirma que a tarefa teológica, na medida em que tem a ver com um Deus particularíssimo, revelado num homem também particularíssimo, Jesus de Nazaré, é exercício crítico relacionado como corpo das pessoas que se propõem a pensar. Não, naturalmente, como o conceito genérico de corpo, mas com o “meu corpo”, com o “seu corpo”, com o “nosso corpo”, “o corpo daqueles que estão aqui e agora”. E que é por isso que se faz Teologia (e só se faz teologia) dentro do “corpo de Cristo”, não também tomado como um conceito “teológico acadêmico”, mas como esse particularíssimo “corpo” que se faz visível aqui neste lugar e neste tempo:

Quando falamos, pois, em corpos não estamos falando de corpos abstratos, mas da unidade fundamental que transparece nos corpos particulares: essa unidade feita de carne, de ossos, de mente, de espírito, de sangue, de nervos, de células e de átomos. Os corpos são as pessoas com seus nomes e itinerários especiais. São as pessoas capazes de portar um nome particularíssimo, como sinal de sua relação com o Deus criador.³⁸

Em textos como *Conversão e corpo*³⁹, *O simbólico e o cotidiano*⁴⁰, dentre outros, Maraschin procura explorar os aspectos do cotidiano que as igrejas, especialmente protestantes, não têm explorado: a sexualidade como dom da vida. Em outros dois textos, bastante provocativos, *Será a sexualidade um dom de Deus?*⁴¹ e *Quem manda no meu corpo?*⁴² Maraschin indaga por que “*as litânias das Igrejas não mencionam os problemas da sexualidade em suas preces e os cânticos de louvor não expressam a gratidão humana diante de Deus pelo dom do orgasmo*”, e o que lhe interessa é:

perguntar de que maneira a nossa religião se relaciona com o corpo. Na linguagem do evangelho, a liberdade do corpo só existe quando o corpo se abre para a vida. O corpo aberto para a vida é o que chamamos de Espírito. Quando o corpo se abre para a vida, ele se faz “vivo”, adquire “animação”, e se mostra, portanto, “animado”. É o que

³⁷ Cf MARASCHIN, Jaci. *O espelho e a transparência - O credo Niceno-Constantinopolitano e a Teologia latino-americana*. p. 246.

³⁸ Cf MARASCHIN, Jaci. Os corpos do povo pobre. In: *Cadernos de Estudos de Religião* n. 3. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião. São Bernardo do Campo: Conselho Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG/CR), ano I (3), março de 1986, p. 27 e 28.

³⁹ *Espiritualidade e religião na América Latina*. In: *Estudos de religião* 4. São Bernardo do Campo: Comissão de Pós-Graduação em Ciências da Religião, ano II, novembro de 1986, p. 67 a 83.

⁴⁰ *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. p. 121 a 144.

⁴¹ Cf BARBOSA, Jefferson et alii (eds.). Sexualidade. *Jornal Uirá* 7. São Paulo: UBRAJE, inverno de 1988, p. 6.

⁴² MARASCHIN, Jaci. Quem manda no meu corpo? São Bernardo do Campo, *Jornal da Metodista* 4.22, setembro de 1992, Fórum universitário, p. 1 e 2.

chamamos de alma, palavra que vem do latim e que, nessa língua das nossas origens, se escreve “anima”.

Acho que podemos arriscar uma resposta para a pergunta no início desta reflexão. Quem manda no corpo é a vida. A vida é o seu primeiro impulso, o seu caminho e a sua direção. As igrejas, os partidos políticos, as escolas, e quaisquer outros grupos, só terão sentido quando se transformarem em mediadores dessa vida que se origina em Deus e, que segundo a revelação cristã, terá de ser “abundante e plena”.⁴³

E, finalizando, escrevendo sobre *Os limites da sexualidade*⁴⁴, esclarece poeticamente que

Os limites da sexualidade são os limites do corpo. Começa em qualquer parte do corpo e não termina. Vai de um lado para outro. Entra em delírio na cabeça. Arrepiam-se na espinha dorsal. Concentra-se, às vezes, no aparelho genital. Choca-se com a sexualidade dos outros corpos. Emaranha-se e se confunde. Mas se explode. Faz de cada um de nós o que nós somos. Enche o mundo de lirismo e encanto. Entra pelos labirintos do desejo. Explode nas artimanhas da libido. Realiza-se no prazer.⁴⁵

4. Transição da teologia do corpo e teologia litúrgica para a teologia na condição pós-moderna

4.1. Da teologia do corpo à teologia litúrgica

Não existe liturgia sem teologia. A liturgia é a realização mais perfeita da experiência da vida da igreja com Deus. Move-se, pois, entre o espaço da experiência e o espaço da revelação. Nesse movimento, estão presentes a história, portadora da tradição, a cultura, que expressa os desejos humanos, e a arte, manifestação do poder criativo do ser humano⁴⁶.

Todas estas questões transparecem em seu pensamento, mas sempre permeadas por um cenário litúrgico-poético. Se a falta de louvação e gratidão a Deus pelo dom da sexualidade é questionada, é porque entende a teologia como dependente da liturgia ou da arte na liturgia.

Inicialmente, ele parte em busca de uma teologia do culto⁴⁷, afirmando que:

(...) seria, em primeiro lugar, a elaboração de uma crítica do culto. (...) Em segundo lugar, uma teologia do culto pressupõe uma crítica da comunidade cültica. (...) Em terceiro lugar, a criação de uma teologia do culto exige do teólogo exame do que, precariamente, poderíamos chamar de objeto da adoração. Não queremos, é claro, sugerir que esse objeto possa submeter-se à crítica do pensador. Se o chamamos de Deus, é precisamente porque foge de qualquer escrutínio da mente humana. Deus significa para nós aquele que nos busca, nos julga, nos critica e, no final das contas, nos perdoa. Entretanto, cremos em Deus ao mesmo tempo em que sabemos que o nome de Deus pode não significar exatamente o Deus que adoramos. (...) Essas três críticas realizam-se, naturalmente,

⁴³ Idem.

⁴⁴ Movimento popular. O desafio da comunicação. *Tempo e presença* 229. Revista mensal do CEDI. Rio de Janeiro: CEDI, março de 1988, p. 26 e 27.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ MARASCHIN, Jaci. Amor pela terra: culto e sacramentalidade do meio ambiente. In: *A beleza da santidade*. São Paulo: ASTE, 1996, p. 67.

⁴⁷ Simpósio (11). São Paulo: ASTE, dezembro de 1973, p. 1 a 4.

no contexto cultural em que vive o teólogo. Esse contexto, chamado nesta revista de “cultura”, servirá para filtrar as diferentes heranças e estimular nas igrejas a criatividade litúrgica. O teólogo valer-se-á, então, de diferentes dados coligidos pelas ciências humanas e pelas artes. Terá que comparar a semiologia do presente com as tradições e, possivelmente, elaborará uma teoria dos símbolos. (...) Por fim, uma teologia do culto, terá de descobrir o significado da alegria. Com isto quero dizer que a vida redimida que se expressa nos ritos e mitos da igreja cristã haverá de ser uma celebração da glória vindoura, uma exultação diante do Senhor que nos retire do cativeiro (isto é, de todos os cativeiros) e nos leva para uma terra nova onde mane leite e mel. Essa celebração no meio da aridez do cotidiano terá em si elementos conflitantes pois nos leva a cantar quando naturalmente estaríamos roucos, a proclamar a salvação no meio da opressão, a saltar de júbilo, que nem Davi diante da Arca, quando a nossa disposição humana seria para a tristeza e pare o lamento. Ao ser expressão do Reino de Deus, ao nos transformar novamente em crianças que cantam e dançam, ao nos devolver a gratidão e a graça do humano transfigurado por Deus em Cristo, o culto cristão transforma-se na antevisão da parousia, no prenúncio mais intenso e mais palpável, diríamos, da realização da esperança que temos em Cristo.⁴⁸

Alguns de seus textos mais belos, teológica, poeticamente, são aqueles em que trata da liturgia; afinal, diplomado em música e pós-graduado em comunicação social pela USP, seus textos litúrgicos parecem deixar fluir toda a “beleza da santidade”.⁴⁹ Em *O espaço da liturgia*⁵⁰, descreve espaços, elementos e espaços (de sonho)⁵¹ para percorrer-se nova espiritualidade - ou a própria espiritualidade. Menos poético, mais acadêmico, em *Lex orandi, lex credendi*, faz um estudo sobre a liturgia, afirmando que “a liturgia já está pronta, porque o primeiro ato litúrgico da Igreja é a Eucaristia”⁵²:

Jesus tampouco elaborou a doutrina eucarística que mais tarde atrapalharia a reunião dos cristãos em volta dessa mesa única. É certo que havia uma teologia implícita na participação dos discípulos nessa primeira eucaristia. Essa teologia, no entanto manifestava-se na confissão de que “ele era o Cristo” e era suficiente. O ato comunitário tinha sentido porque expressava a realidade mais profunda da amizade entre os participantes e, de certa forma, servia para fortalecê-la. Comer e beber sempre fora uma festa entre os judeus.⁵³

4.2. Da teologia litúrgica à condição pós-moderna

O espírito e a arte relacionam-se com o rito porque nele, celebra-se gratuitamente, o estar-no-mundo. (...) A gratuidade dos ritos pode derrubar a tirania dos que querem

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Cf MARASCHIN. Jaci. *A beleza da santidade. Ensaios de liturgia*. São Paulo: ASTE/Ciências da Religião, 1996.

⁵⁰ Cf Culto protestante no Brasil. In: *Estudos de Religião 2*. São Bernardo do Campo: Comissão de Pós-Graduação em Ciências da Religião/Imprensa Metodista, outubro de 1985, p. 161178.

⁵¹ Ibidem. p. 177 e 178.

⁵² *Simpósio 36*. p. 42.

⁵³ Ibidem. p. 41.

submeter a vida humana a leis e a dogmas que contrariam a vida e o prazer de viver. O rito é, pois, obra de arte.⁵⁴

A questão da condição pós-moderna começou, então, a se tornar assunto de interesse deste pensador. Podemos ver textos em que Maraschin já trabalhava o pensamento de um dos maiores debatedores da condição pós-moderna: Jacques Derrida. Em *O simbólico e o cotidiano*⁵⁵, Maraschin abordava temas como polissemia, univocidade, os poderes dos símbolos, tema que mais recentemente se tornariam sua preocupação mais premente, a partir do retorno ao pensamento de Ricoeur. Assim como fora assíduo pensador de textos de Heidegger, começava agora a surgir o pensamento de Derrida. Assim, lemos Maraschin indagando se Derrida teria tido razão ao insistir no caráter de plenitude do presente, considerando-o não apenas presente num sentido simplista, mas o presente que já é passado e que haverá de vir.

Parece-me que a intuição de Derrida deve ser levada a sério. Que é o presente senão o corpóreo que se presentifica a partir de alguma origem? É a desconfiança das origens que fez do cotidiano uma abertura para o que chamamos de futuro. Desconfiamos que estamos andando. Que as coisas se abrem e se fecham. Vivem e morrem.⁵⁶

Mas, Maraschin ainda não falava em condição pós-moderna; abordava o enfoque derridiano. A incursão à condição pós-moderna viria somente em 1992, com o texto *A crítica da hermenêutica*⁵⁷.

Mas, os textos que marcam o elo entre os principais temas de sua reflexão: teologia litúrgica, condição pós-moderna e arte, podem ser verificados em *A estética dos pobres*⁵⁸ e *Em busca de uma nova humanidade*⁵⁹. São textos que começam a discutir a questão da arte, introdutoriamente aos seus dois textos mais densos, ainda não traduzidos e publicados em português, mas que refletem a condição pós-moderna de modo mais consistente.

É o começo de sua desilusão com a teologia, elaborando, não mais teologia, mas sim “teoria” da liturgia. Sua discussão da arte pela arte, não encontra, obviamente, unanimidade entre seus críticos. Mas não deixa de ser certo retorno ao “último Heidegger” (que os heideggerianos costumam desprezar, como de menor importância), por abordar a saída ou alternativa ao impasse da teologia: a poesia. Esse será o próximo tópico.

5. Da decepção com a teologia, na condição pós-moderna: “a arte pela arte”

A arte é o que eu faço quando não tenho nada para fazer. Nada que venha de fora por imposição ou dever. A arte não tem dever; não é ética. (...) Fazemos uso da arte, mas

⁵⁴ MARASCHIN, Jaci. Espírito e arte. In: *A (im)possibilidade de expressão do sagrado*. p. 18

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Ibidem. p. 124.

⁵⁷ *Teologia sob limite. Sete ensaios e um prefácio*. p. 124 a 130.

⁵⁸ Cf Vestes litúrgicas em função dos ministérios leigos. *Revista de Liturgia* 117. São Paulo: Paulinas, ano 2, p. 32 a 35.

⁵⁹ A passagem do milênio. In: *Tempo e Presença* 304. Revista Bimestral de Koinonia. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, março/abril de 1999, p. 7 a 9.

os usos da arte não são arte. São apenas seus usos e o artista não tem controle sobre eles.⁶⁰

Esta fase é marcada por certa compreensão de que se deve necessariamente deslocar o eixo da teologia para a arte; aliás, esta é a única saída da teologia, segundo Maraschin:

A confusão da estética com a riqueza transformou a obra de arte em objeto de mercadoria e nos fez pensar que a beleza estava na ostentação e no esplendor. A arte moderna e a arte contemporânea mudaram o rumo dessas coisas. Mostraram que a arte faz parte da vida enquanto elemento importante de sua manifestação, que abre mundos à nossa contemplação, que não são necessariamente os mundos prescritos pelos poderosos e pelos dominadores. Muito embora o conceito de “arte pela arte” não seja “esteticamente correto”, fez com que a filosofia da arte pesquisasse com mais profundidade, do que antes, o significado da estética ou, para reutilizar Eco, o sentido da “mensagem estética” em contraposição aos demais tipos de mensagem. Convém, pois, relacionar estes conceitos. Quando afirmamos que a arte não quer ser outra coisa a não ser o que ela é, ou seja, a não ser a sua presença enquanto arte, estamos, ao mesmo tempo, chamando a atenção do receptor da obra de arte, para aquilo que na obra permanece de maneira essencial: aquilo que faz, com que a obra seja “de arte” e não de qualquer outra coisa.⁶¹

Por outro lado, Maraschin reconhece que a liturgia não é obra de arte, mas pertence ao domínio da estética, por sempre influenciar a sociedade através de suas manifestações: ora através da música, como no canto gregoriano, ora através das pinturas e esculturas, bem como na própria arquitetura. Na verdade, ele defende que a liturgia pode ser celebrada em qualquer lugar. Somente com o início da era constantiniana, devido ao rápido crescimento da Igreja, o povo saiu de dentro de suas *Domus Dei* (casas das famílias), para templos mais e mais sofisticados, na construção das basílicas, em que os altares eram cheios de nichos com altares secundários, quase que num círculo hermenêutico, saindo de um altar principal para altares e capelas secundárias. E isso remeteria a ciência litúrgica às artes plásticas.⁶²

A maior prova de sua desilusão com a teologia está no que escrevera anteriormente: “*É por isso que a liturgia não pode prescindir da teologia. É pela porta da teologia que o ato litúrgico toma consciência de seus limites, não obstante o desejo de alargá-los ao infinito*”⁶³, em contraste com o que afirmou em sua entrevista:

O nascimento da tragédia (Nietzsche) ocorre ao transformar o mito em história; aí, a religião acaba! E esse foi o caso do cristianismo. O mito é como a arte; ele é dado para fruir, ou como em Ricoeur, é dada para pensar. Na verdade, é dado para gozar! Deste modo, Liturgia é non-sense⁶⁴. Em Oxford (num encontro do CMI), eu disse que a Liturgia não é utilitária. Isso causou um escândalo. É como a arte, e só como non-sense é que ela é arte. O non-sense da liturgia não quer dizer nada, sendo assim, ele é obra de arte. Mas, aí

⁶⁰ MARASCHIN, Jaci. Espírito e arte. p. 19.

⁶¹ A estética dos pobres. In: *Revista de liturgia*. p. 32 a 35.

⁶² MARASCHIN, Jaci. Lex orandi, lex credendi. p. 46 e 47.

⁶³ Ibidem. p. 43.

⁶⁴ Este conceito foi desenvolvido por Maraschin numa conferência em Oxford, em 1999, num Projeto denominado “Riqueza e pobreza no século XXI”.

temos o mito da inteligibilidade. Ora, na linha do ininteligível, por que os movimentos neopentecostais crescem e os tradicionais esvaziam? Porque, no tradicional o que domina é o logos/ética, e no pentecostal é o êxtase dionisíaco.⁶⁵ Aqui entra a nossa concepção de Liturgia. O verbo se materializa e se faz carne. A Igreja não agüenta a carnalidade, e a transforma em doutrina, texto etc... Toda Liturgia deveria ser simbólica (e não conceitual)! Embora possa usar palavras, ela é toda simbólica. A Liturgia não é obra de arte, mas trabalha com a obra de arte; ela não trabalha com referencial, mas com a metodologia estética – sua mensagem é do nada, pois a estética não pode ser ética. Todorov escreveu sobre a Teoria do símbolo. (...) Aqui, nós temos um primeiro momento, que é o deslumbramento diante do mundo! aquilo que não conseguimos entender. Aí, temos o segundo momento que é a dança (dançar nietzscheanamente) como resposta a esse mundo que me deslumbra. A Liturgia equivaleria à dança (Nietzsche: “eu só acreditaria num deus que dançasse”). Tanto que, hoje, para mim, como a teologia acabou, não se deveria falar em teologia da liturgia (porque esta é sempre uma conceitualização), mas sim teoria da liturgia. A pós-modernidade acaba tanto com a teologia quanto com a Filosofia. Ora, e como é que a comunidade sobrevive sem a teologia? Na verdade, você só sobrevive na religião por meio do misticismo e da arte. Todo o trabalho que temos é um idolatrismo, porque Deus é o deus que estamos criando, que caiba na nossa imaginação.⁶⁶

Ainda assim, Maraschin acredita no surgimento de uma nova humanidade; mesmo a despeito do peso da globalização, dos estertores da modernidade, na sua contra-face, a condição pós-moderna, pois se a:

modernidade sempre está procurando por qualquer outra coisa do que por aquilo que aparenta ser. A pós-modernidade desafia isto. Pergunta se nós, realmente, temos de olhar embaixo de toda superfície para enxergar sua profundidade. A pós-modernidade não só enfatiza a superfície, mas também critica a globalização em favor da fragmentação.⁶⁷

Qual seria o impacto da pós-modernidade para a liturgia? Para Maraschin, em primeiro lugar, seria devolver a liturgia à sua própria realidade, como fragmento da cultura que subsiste no seu próprio valor, na sua própria substância.⁶⁸ E enfatiza que:

Enquanto teólogos somos os hermeneutas da alegria. Enquanto liturgistas somos os criadores da alegria. E a alegria é exatamente isso: a fruição da beleza gratuita dada por Deus. É por isso também, que a liturgia pressupõe comunhão com Deus e com o próximo, e, que é no encontro das pessoas num espaço determinado, que o canto, a cor, o

⁶⁵ Cf MARASCHIN, Jaci. Cultura, espírito e adoração. “Se o primeiro momento é apoloniano, o segundo, por sua vez, é dionisiano. Cultura popular é o desenvolvimento de habilidades e conhecimentos muito mais relacionados ao corpo e às emoções que à mente. Este tipo de cultura pode ser visto em nossos festivais populares, como o Carnaval, festivais religiosos populares e procissões, acompanhados pela criação de [costumes] e música e trajes típicos. Cultura é sempre o produto de seres humanos. Nós fazemos cultura e somos influenciados por ela. Como há muitas camadas de produção, bem como há muitas classes, algumas formas de cultura parecem ser mais importantes do que outras. Por exemplo, da era Constantina até o oitavo século (a.D.), cultura significou para a Igreja, em primeiro lugar, os usos e costumes da corte. É por isto que a cultura litúrgica desses dias era muito similar ao modelo Imperial. Mas, também havia outra camada de cultura que era o caráter de vida romana com a ênfase na sobriedade e na ordem. Esses dois tipos de cultura tiveram ressonância na forma da liturgia medieval?”.

⁶⁶ Cf entrevista em anexo.

⁶⁷ MARASCHIN, Jaci. Cultura, espírito e adoração.

⁶⁸ Idem.

perfume, o gesto, o som e o gosto se transfiguram como se estivessem saindo pela primeira vez da mão de Deus. Eu falei no início, da confusão existente entre beleza e luxo. Trata-se de uma confusão que precisa ser superada. Contrastem, pois, o luxo de Salomão com o luxo dos lírios do campo. Nem mesmo essa palavra poderia ser aqui pronunciada. Pois somente Salomão poderia ter luxo. Os lírios do campo apenas possuem beleza. As comunidades de base, na celebração simples do culto, não podem aspirar ao luxo. O luxo lhes impediria de ser o que são. Mas como as comunidades também podem se corromper pelos valores de nosso mundo capitalista, são tentadas a trazer para o interior de suas liturgias o brilho falso dos materiais superficiais da cópia e da reprodução em massa como é o caso de flores artificiais. Não há nada mais belo do que os elementos da natureza. As flores, os ramos verdes, a água da fonte, o fogo das tochas e das velas, o canto livre da música brasileira, a veste e o calor humano são dádivas de Deus para que os organizemos na forma da liturgia e ofereçamos do meio da nossa pobreza a estética viva da adoração.⁶⁹

6. Notas conclusivas: retomando Ricoeur

A maneira como contemplamos o mundo sensível, seja na natureza ou nas obras de arte, será sempre hermenêutica no sentido em que nesse encontro com ele (com esse mundo) experimentamos a comunhão plena de alegria e de prazer. A hermenêutica estética funde-se, dessa maneira, com a hermenêutica religiosa na qual o que chamamos de sagrado ou de mistério revela-se também como fruição e comunhão.⁷⁰

Nas suas reflexões mais recentes, Maraschin retoma Tillich, no que tange à afirmação que “há três tipos de expressão do sagrado (que ele denomina ‘realidade suprema’): [1] filosofia, [2] arte e [3] religião”. Assim, os dois primeiros seriam expressões indiretas do sagrado, e a religião a sua expressão direta, já que “na religião o sagrado se manifesta por meio de experiências extáticas de caráter revelatório concreto e se expressa por meio de símbolos e mitos”⁷¹. Mas, somente até aqui. Para Maraschin, Tillich se torna tendencioso e seletivo. E pergunta se “seria possível e suficiente dizer que as experiências filosóficas e artísticas limitam-se apenas a experiências indiretas sagrado?”⁷²

Ao referir-se à dimensão do sagrado, Maraschin está reafirmando seu retorno a Ricoeur, após haver traduzido alguns textos, especialmente *Figuring the sacred*⁷³, sua autobiografia intelectual, dentre outros textos. Atualmente, Maraschin tem se dedicado a traduzir estes textos para suas aulas no Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, retomando sua preocupação com a questão da simbólica do mal, manifestação do sagrado, palavra e símbolo, e a questão da metáfora, tendo em vista a ênfase na “arte pela arte”.⁷⁴ Ele mesmo escreve que:

⁶⁹ Cf MARASCHIN, Jaci. A estética dos pobres.

⁷⁰ MARASCHIN, Jaci. Hermenêutica da contemplação. In: *A (im)possibilidade da expressão do sagrado*. p. 88.

⁷¹ Cf HUTCHEON, Linda. *Art, creativity and the sacred*. NY: Continuum, 1990, p. 220 e 221.

⁷² Cf MARASCHIN, Jaci. Religião e pós-modernidade. In: *A (im)possibilidade da expressão no sagrado*.

⁷³ Cf RICOEUR, Paul. *Figuring the sacred. Religion, narrative and imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1955, p. 35 a 47, p. 48 a 67, e 68 a 70.

⁷⁴ Seu mais recente artigo versou sobre Evelyn Underhill. Cf MARASCHIN, Jaci. A experiência oblíqua: o pensamento de Evelyn Underhill. In: *Caminhando* 8. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista.

O símbolo sempre refere o elemento lingüístico a outra coisa. Na religião, por exemplo, o símbolo remete à manifestação do sagrado. Ricoeur escolhe a metáfora como ponto de partida para este estudo. A vantagem da metáfora é que ela pertence a uma só disciplina, isto é, à retórica. (Eu, Maraschin, diria que ela se dirige para ela mesma). Mas esse interior de que fala Ricoeur é o que ele chama de “estado de alma”. É nesse sentido que a poesia se desliga do mundo. Mas se ela assim se desliga do mundo, por outro lado, de outra maneira, ela se liga com o mundo. (...) O poeta é livre para o novo ser que ele deve aportar à linguagem. O simbólico do sagrado é particularmente apropriado para uma meditação sobre os enraizamentos do discurso numa ordem não-semântica. O sagrado prescinde da palavra. Pode se manifestar por meio de pedras, árvores etc. O símbolo está ligado às configurações do cosmos. A metáfora está ligada à linguagem. MAS, O SAGRADO SE MANIFESTA, E O MITO CONTA COMO AS COISAS VIERAM A SER. Sem o mito, o sagrado não se manifestaria. O simbolismo só opera quando sua estrutura é interpretada. O que no símbolo está fora da linguagem é seu poder, sua eficácia e sua força.⁷⁵

Por último, reafirmando esta tendência a Maraschin, que já publicou dois livros de poesias, *As cidades visíveis*⁷⁶ e *Rastro de São Mateus*⁷⁷, gostaríamos de concluir o presente artigo com uma poesia do referido pensador, chamado *Palavras sem sentido*⁷⁸

como se eu fosse um palhaço
faço o dia pelo avesso
e de novo o recomponho
mas desse outro lado do dia
ainda estou dentro do dia

como poderei sair do dia?
talvez haja um buraco
entre o lado de dentro e o lado de fora.

é precisamente o que procuro
o buraco vazio
que é também o nada
entre eu e eu mesmo

esse fascinante buraco
é a diferença
a porta aberta

quero escapar por essa porta⁷⁹

São Bernardo do Campo: EDITEO, 2001, p. 47 a 62.

⁷⁵ Anotações de Jaci Maraschin a partir da leitura de RICOEUR, Paul. Parole et Symbole. In: MÉNARD, Jacques E. (ed.). Le Symbole. Faculté de Théologie Catholique, Palais Universitaire, Strasbourg, 1975, p. 142 a 161.

⁷⁶ São Paulo: Editora Altana, 2000.

⁷⁷ São Paulo/São Bernardo do Campo: Sociedade Religiosa Edições Simpósio/UMESP, 1998.

⁷⁸ Cf MARASCHIN, Jaci. *Religião e pós-modernidade*.

⁷⁹ Cf *A (im)possibilidade da expressão do sagrado*. p. 158.

7. Bibliografia do pensador

7.1. Livros publicados

HIGUET, Etienne Alfred, MARASCHIN, Jaci (orgs.). *A forma da religião*. Leituras de Paul Tillich no Brasil. São Bernardo do Campo: Editora Metodista (UMESÃO PAULO), 2006.

MARASCHIN, Jaci. *A beleza da santidade. Ensaios de liturgia*. São Paulo: ASTE/Ciências da Religião, 1996.

_____. *A (im)possibilidade da expressão do sagrado*. São Paulo: Emblema, 2004.

_____. *As cidades visíveis*. São Paulo: Altana, 2000.

_____. *Igreja a gente vive. Uma introdução ao pensamento de Frederick Denison Maurice*. Porto Alegre: Departamento de Comunicação da Igreja episcopal Anglicana do Brasil, 1991.

_____. *O espelho e a transparência. O credo niceno-constantinopolitano e a teologia latino-americana*. Rio de Janeiro: CEDI/Programa de Assessoria à Pastoral, 1989, Coleção Protestantismo & Libertação (3).

_____. *Rastro de São Mateus*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Simpósio/Ciências da Religião, 1998.

7.2. Artigos publicados

MARASCHIN, Jaci. A antecipação da liberdade do reino de Deus. in: *Simpósio 32*. São Paulo: ASTE, junho de 1989.

_____. A comunicação da mensagem para o povo brasileiro. Dois exercícios literários de contextualização. In: *Simpósio 27*. São Paulo: ASTE, junho de 1983.

_____. A crítica da hermenêutica. In: *Teologia sob limite. Sete ensaios e um prefácio*. São Paulo: ASTE, 1992.

_____. *A estética dos pobres*. In: *Revista de Liturgia 117. Vestes litúrgicas em função dos ministérios leigos*. São Paulo: Paulinas, ano 20.

_____. A experiência oblíqua: o pensamento místico de Evelyn Underhill. In: *Caminhando 8*. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, vol. 6. São Bernardo do Campo: Editeo, 2001.

_____. A linguagem ontológico-existencialista de Tillich. In: *Paul Tillich trinta anos depois. Estudos de Religião 10*. São Bernardo do Campo: Comissão de Publicações do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Instituto Metodista de Ensino Superior, julho de 1995.

_____. Algumas questões teológicas suscitadas pelo movimento ecumênico. In: *Simpósio 14*. São Paulo: ASTE, outubro de 1976.

_____. Algumas reflexões sobre a forma de pregação. In: *Simpósio 1*. São Paulo: ASTE, maio de 1968.

_____. A missão e a estrutura. In: *Simpósio 35*. São Paulo: ASTE, dezembro de 1992.

_____. Anglicanismo, espiritualidade e missão. In: *Situações religiosas na América Latina. Estudos de Religião 5*. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, ano III, junho de 1988.

_____. A questão do mito em Paul Ricoeur em relação com a sociologia do conhecimento. In: *Simpósio 8*. São Paulo: ASTE, ano V, julho de 1972.

_____. As alegrias da missão. In: *Igreja e seita. Estudos de Religião 8*. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, outubro de 1992.

_____. As marcas da igreja autóctone. In: *Simpósio 28*. São Paulo: ASTE, julho de 1984.

_____. A teologia da libertação e a glória da eterna trindade. In: *Simpósio 29*. São Paulo: ASTE, julho de 1985.

_____. Boas novas aos pobres e libertação aos presos e oprimidos. Notas de teologia pastoral. In: *Simpósio 21*. São Paulo: ASTE, junho de 1980.

_____. Campanha ecumênica da fraternidade. In: *Revista de liturgia, a vida em Cristo e na Igreja (157)*. São Paulo: Congregação Religiosas Pias Discípulas do Divino Mestre, ano 27, janeiro/fevereiro, 2000.

_____. Conversão e corpo. In: *Espiritualidade e religião na América Latina. Estudos de Religião 4*. São Bernardo do Campo: Comissão de Publicações do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, novembro de 1986.

_____. Culture, spirit and worship. In: *Anglican Theological Review*. Winter 2000, vol. 82(1), ISSN 003-3286 [tradução de Waldemar Neto, ainda não publicada em português].

_____. De fragmentos e pedaços de ossos. In: *História da igreja em debate. Um simpósio*. São Paulo: ASTE, 1994.

_____. De superfície, arte e teologia. In: Um retrato em preto e branco. *Tempo e Presença 300*. Rio de Janeiro: Publicação bimestral de Koinonia, ano 20, julho/agosto de 1998.

_____. Em busca de uma teologia do culto. In: *Simpósio 11*. São Paulo: ASTE, dezembro de 1973.

_____. Educação no contexto da lei 5.692 ou o tédio e a alegria. In: *Simpósio 9*. São Paulo: ASTE, dezembro de 1972.

_____. Fé cristã e corpo. In: *Fé cristã: libertação do cativo do passado para a esperança*. Cadernos de Pós-Graduação em Ciências da Religião 5. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, junho de 1976.

_____. Fragmentos das harmonias e das dissonâncias do corpo. In: *Religião e psicologia. Estudos de Religião 1*. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, ano I, março de 1985.

_____. História da igreja e história dos homens. In: *Simpósio 2*. São Paulo: ASTE, novembro de 1968.

_____. Jesus Cristo, a vida do mundo. In: *Simpósio 25*. São Paulo: ASTE, junho de 1982.

_____. Jesus Cristo, a esperança. In: *A vida em meio à morte num país de terceiro mundo*. São Paulo: Paulinas, 1983, Coleção Ciências da Religião 1.

_____. Lex orandi, lex credendi. In: *Simpósio 36*. São Paulo: ASTE, setembro de 1993.

_____. Nós e a revelação de Deus. Um texto programado. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1977, (Coleção Teologia e Deus 2).

_____. Novas estruturas para a educação teológica. In: *Simpósio 5*. São Paulo: ASTE, junho de 1970.

_____. O canto popular e a expressão da vida. In: *A celebração da vida. Cadernos de Pós-Graduação 2*. São Bernardo do Campo: Centro de Pós-Graduação, Mestrado em Ciências da Religião, fevereiro de 1983.

_____. O encontro simbólico do tradicional com o contextual. In: *Simpósio 34*. São Paulo: ASTE, novembro de 1991.

_____. O espaço da liturgia. In: *Culto protestante no Brasil. Estudos de Religião 2*. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, outubro de 1985.

_____. O pensamento místico de Evelyn Underhill. In: *Caminhando 8*. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista. São Bernardo do Campo: Editeo, 1982.

_____. O poder do Espírito e os poderes da alienação. In: *Simpósio 24*. São Paulo: ASTE, dezembro de 1981.

_____. O processo comprometido da libertação. In: *Simpósio 23*. São Paulo: ASTE, junho de 1981.

_____. O que é formação espiritual. In: *O que é formação espiritual*. São Paulo: ASTE/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1990.

_____. O que quer dizer koinonia para nós? In: *Koinonia. Estudos de Religião 9*. São Bernardo do Campo: Comissão de Pós-Graduação em Ciências da religião, junho de 1994.

_____. Os corpos do povo pobre. In: *Teologia do povo. Estudos de Religião* 3. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, março de 1986.

_____. Os limites da sexualidade. In: *Movimento popular. O desafio da comunicação. Tempo e Presença* (229). Revista mensal do CEDI. Rio de Janeiro: CEDI, março de 1988.

_____. O simbólico e o cotidiano. In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984, (Coleção Ciência da Religião 2).

_____. Pode a confissão da fé cristã ser confessada em comum pelos opressores e pelos oprimidos? In: *Simpósio* (26). São Paulo: ASTE, dezembro de 1982.

_____. Quem manda no meu corpo? In: São Bernardo do Campo: *Jornal da Metodista* (4.22), setembro de 1992, Fórum universitário, p. 1 e 2.

_____. Será a sexualidade um Dom de Deus? In: *Jornal Uirá* (7). São Paulo: UBRAJE, inverno de 1988, p. 6.

_____. Teologia acadêmica e teologia das igrejas. In: *Educação teológica em debate*. São Paulo/São Leopoldo: ASTE/Sinodal, 1988.

_____. Um caminho para a teologia no Brasil. In: *Tendências da teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1977.

_____. Uma estética a serviço do ministério. In: *Simpósio* 16. São Paulo: ASTE, dezembro de 1977.

7.3. Livros traduzidos

A confissão da fé apostólica. Explicação ecumênica da fé apostólica segundo o credo niceno-constantinopolitano (381). São Paulo: Ciências da Religião/CONIC, 1993.

TILLICH, Paul. A era protestante. Com um ensaio final de James Luther Adams. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

_____. História do pensamento cristão. São Paulo: ASTE, 1988.

_____. Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX. SP: ASTE, 1986.

REVISTA SIMPÓSIO. *Caderno Especial* (4). *Igreja e Mundo. Unidade da igreja e renovação da comunidade humana*. São Paulo: ASTE/CESE, 1993.

7.4. Textos não publicados

_____. *Palavra e símbolo. Anotações de Jaci Maraschin a partir da leitura de Parole et Symbole, de Paul Ricoeur*, publicado no livro *Le Symbole*, editado por Jacques E. Ménard, pela Faculté de Théologie Catholique. Strasbourg: Palais Universitaire, 1975. p. 142 a 161.

7.5. Livros afins

ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982.

HAHN, Lewis Edwin (ed.). *The philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago/Illinois: Chicago and La Salle, Open Court, 1995.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens. O jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

HUTCHEON, Linda. *Art, creativity and the sacred*. New York: Continuum, 1990.

LONGUINI NETO, Luiz. *Educação teológica contextualizada. Análise e interpretação da presença da Aste no Brasil*. São Paulo: ASTE/Ciências da Religião, 1991.

RICOEUR, Paul. *Figuring the sacred. Religion, narrative and imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1955.