

O RITUAL DA CONFISSÃO. *Educar um feminino*

ROSÂNGELA TENÓRIO DE CARVALHO

O RITUAL DA CONFISSÃO
Educar um feminino

Rosângela Tenório de Carvalho

O RITUAL DA CONFISSÃO

Educar um feminino



Pedro & João
editores

Copyright © Rosângela Tenório de Carvalho

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos da autora.

Rosângela Tenório de Carvalho

O ritual da confissão. Educar um feminino. São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. 207p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-1759-8 [Impresso]

978-65-265-1760-4 [Digital]

1. Confissão. 2. Educação Escolar. 3. Gênero. 4. Práticas ritualísticas. I. Título.

CDD – 370

Capa: Luidi Belga Ignacio

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patricia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2025

Dedico este livro a Newton, Janaína e Júlio.

Agradecimentos

Agradeço à Maria da Graça Oliveira pela atenção dedicada a esse texto, tantas vezes lido por ela e criticado vigorosamente. Um agradecimento à leitura estimulante da primeira versão do texto à professora Silke Weber (UFPE), à professora Zélia Granja Porto (UFPE) e aos professores Alexandre Simão de Freiras (UFPE) e Ramon de Oliveira (UFPE).

Aos arguidores do texto quando defendido como tese para promoção de professora titular da Universidade Federal de Pernambuco, ao professor Sérgio Abranches professoras Bernadete de Lourdes Ramos Beserra (UFC), Josenilda Maria Maues da Silva (UFPA), Maria Salete Barbosa de Farias (UFPB) e Maria Eulina Pessoa de Carvalho (UFPB).

Agradecimento à Janaína Tenório Pimentel, Rilda Tenório Freitas, Conceição Santos e Carolina Guedes por terem cedido suas fotos de Primeira Comunhão para compor este livro.

À Natália Belarmino e Camila Oliveira, imensa gratidão por compartilharem, como estudantes de iniciação científica, os estudos sobre rituais da escolarização.

Importa dizer que este livro é uma forma de agradecer aos meus pais, Julião Tenório de Santana (*in memoriam*) e Guiomar Tenório de Carvalho (*in memoriam*), pela oportunidade de ter tido neles o meu espelho de vida, a minha alma exterior, ao modo de dizer de Machado de Assis; aos meus irmãos, Ronaldo (*in memoriam*), Rilda, Rejane (*in memoriam*), Rômulo, Reginaldo, Paulo Roberto, Francisco de Assis e Arnaldo, com quem construí uma compreensão profunda do que é a ética nas relações humanas, a estética da vida comum e a alegria da convivência.

Serei eternamente grata ao meu companheiro, Newton Veloso Pimentel (*in memoriam*), por tudo que vivemos durante 44 anos: o gosto pela discussão política, o hábito de caminharmos juntos nas

passadas, a disposição de viver o melhor do amor, o gosto pelo vinho, as alegrias das viagens, o aprendizado de olhar as obras de arte nos museus, pelo respeito e estímulo aos meus estudos e pesquisas; gratidão pelo permanente e confiante incentivo dos meus amores queridos, Janaína e Júlio, frutos de um imenso amor; à Isadora, linda menina que desenha, lê, sorri, teima e adora cinema, e à Estela, uma estrela brilhante com sorriso dobrado, que dança, canta e encanta, netas que curam as dores do meu coração; a Carolina e Rubens por trazem mais amor e harmonia à nossa família.

À coordenação da linha de Formação de Professores e Prática Pedagógica e à coordenação do Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE, um agradecimento pelo incentivo e viabilidade da publicação deste livro. Por fim, agradeço à Capes e à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco pelo financiamento deste livro.

Sumário

11	Notas introdutórias
19	Confissão
35	Veredas: o caminho trilhado
36	Mito
41	Gênero
45	Tornar-se sujeito
51	Ritual
65	Imagem e Gênero
73	A ordem do ritual: cosmologia e mitos
79	Mito da Criação
96	O mito da criação de Adão e Eva
102	O Mito do pecado original
115	As palavras e ações
124	Cosmologia do catolicismo na escola
137	O ritual da confissão, educar um feminino
139	A cena do ritual
147	Ver-se no espelho do drama humano
154	Olhar-se
161	Vergar-se e acusar-se
170	Adornar-se
191	Evocam-se outros enunciados
197	Fontes e Bibliografia
206	Textos Analisados

Notas introdutórias

[...] Por todas estas razões, públicas e privadas conjuntamente, meu pai era a favor de socorrer-se ao homem obstetra, de qualquer maneira, e minha mãe de maneira alguma. Meu pai rogava e suplicava que ela abrisse mão de sua prerrogativa nesse assunto, permitindo-lhe a ele escolher; minha mãe, ao contrário, insistia no privilégio de escolher por si mesma, e não queria outra ajuda mortal que não fosse a da velha mulher - Que podia meu pai fazer? Estava quase fora de si; discutiu o assunto com ele uma e outra vez e de todas as maneiras; apresentou seus argumentos a todas as luzes; ponderou-lhe a questão como um cristão, um pagão, um marido, um pai, um patriota, um homem. Minha mãe limitou-se a responder sempre como mulher, o que lhe era um tanto duro; pois como não podia assumir tal variedade de caracteres e lutar protegida por eles, o combate era desigual, sete contra um. Que poderia minha mãe fazer? Tinha a vantagem (do contrário, teria certamente sobrepujada) de um pequeno reforço da mágoa pessoal no fundo, que a sustentava e a capacitava a discutir o assunto com meu pai em pé de igualdade, e no fim ambos os lados entoaram um *Te Deum*. Numa palavra minha mãe ia ter a parteira velha, e o obstetra teria licença de beber uma garrafa de vinho com meu pai e o meu tio Toby Shandy na sala dos fundos, pelo que lhe seriam pagos cinco guinéus (Sterner, 1984, p.87).

A epígrafe que impulsionou o desejo de seguir a feitura deste ensaio, um fragmento justaposto, traduz a imagem de uma luta travada no mundo dito privado das decisões sobre quem pode tocar o corpo de uma mulher no momento do nascimento de um bebê. Homens alusivos ao espaço público disputam no espaço privado, o poder da decisão sobre a vida de uma mulher, uma discussão que abarca quase tudo o que pode ser discutido sobre a questão. O diálogo entre o homem e a mulher mostra a relação de assimetria entre o discurso masculino e o da "mágoa pessoal" da

mulher. E em um jogo de linguagem, encontra-se uma solução temporária para o embate.

Para além do jogo de linguagem que se trava no diálogo, o problema a inquietar não é simplesmente como os diferentes textos reiteram práticas de assimetria entre as pessoas e de subalternidade de determinados grupos sociais. Tampouco é identificar o contexto das condições históricas de produção dessas práticas. O que nele interessa observar é como certos operadores de discurso atuam por meio de rituais que por sua vez atuam em centros locais de *saber-poder-ser*. Ou seja, são as relações que se tecem “entre penitente e confessor, ou fiel e diretor” no âmbito das quais, “sob o signo da carne a dominar, diferentes formas de discurso - autoexame, interrogatórios, confissões, interpretações, conversas -, veiculam, numa espécie de ir e vir incessante, formas de sujeição e esquemas de conhecimento” (Foucault, 1994, p. 101). A questão a ser analisada, portanto, são as práticas culturais que se dão entre domínios de saberes formalizados, tipos de normalidade e rituais de transmissão, a exemplo dos rituais religiosos que têm interpenetrado diversas esferas da vida social de cultural (Castro, 2009).

É dessa problemática que trata *O Ritual da Confissão: educar um feminino*, um impulso para especular sobre como o ritual da confissão opera como uma ação performática na produção de contextos de circulação de códigos de inteligibilidade de uma pretensa essência feminina, um substrato do ser mulher. Tal especulação tem como pressupostos a definição de gênero como um ato performativo, enquanto efeito de linguagem reiterada (Butler, 2019a), a significação de uma palavra, pelo seu uso na linguagem (Wittgenstein, 2009), os rituais como práticas de intensificação de discursos (Tambiah, 1995) e a não possibilidade de apreensão de um acontecimento pela linguagem (Derrida, 1991).

A opção por essa temática resultou do desejo da autora de reiterar críticas que ela vem realizando no campo dos estudos feministas e de gênero sobre atribuições de uma essência do ser mulher, em particular, aquela que reafirma a sua função de reprodução e responsável pela coesão social (Lauretis, 1993), e

mostrar um operador de gênero em ação - *o ritual da confissão* - indicando possíveis efeitos nos modos de subjetivação feminina. Na impossibilidade da concretização plena de um código de inteligibilidade de gênero, refletir também sobre como ocorrem os efeitos desses discursos na produção de contextos discursivos em diferentes domínios da vida social na modernidade e na pós-modernidade.

Este não é, contudo, um ensaio sobre religião. Conforme dito, é uma reflexão sobre uma de suas práticas na qual estão incorporadas formas de governo dos sujeitos, no caso específico do sujeito de gênero mulher. Entendida como um ritual de discurso, a confissão tem como referente o próprio sujeito da enunciação que está implicado com a história da subjetividade ocidental (Castro, 2009). Por esse prisma, mostrar o ritual da confissão como um operador pedagógico não para realçar discursos prescritivos, a exemplo do "vestir uma roupa decotada é pecado", "dizer palavrão é pecado", "pegar um objeto de outrem é pecado", mas para lidar com procedimentos de preparação do ritual e das ações realizadas no contexto ritual, tais que "ajoelhar-se diante do padre para dizer os pecados" ou "arrepender-se dos pecados". Afinal, as mulheres não são apenas receptoras na cena ritual, elas "entram no ritual, desejam estar nele, cumprem suas regras e, portanto, como diz Lauretis (1993, p. 99), elas próprias estão implicadas ou [...] tornam-se cúmplices da produção do seu estado de mulher".

Esses procedimentos verbais ou não verbais, de forma direta ou indireta, reiteram atribuições e classificações sobre as condutas da verdadeira mulher cristã, entendidas como sendo próprias da verdadeira mulher. Interessa dizer, portanto, sobre o ritual da confissão, da sua osmologia, dos seus oficiantes, dos mitos que sustentam as verdades sagradas, da cena, das imagens, das palavras e objetos com implicações afetivas, estéticas e mágicas.

É de referir que não se trata de defender a ideia de que apenas o discurso religioso católico inscrito na história bíblica, opera na produção do sujeito moderno, mas, sim, de afirmar que em sua

coexistência, inclusive em seu amálgama com outros discursos, ele produziu uma força enunciativa importante na normalização dos sujeitos de gênero no contexto dos rituais, tal como entendido nos dias de hoje. Não obstante, não se pode deixar de lado a força desse discurso - discurso religioso cristão - pelas funções diversas que o mesmo exerceu na experiência social no Ocidente, em especial na Reforma e na Revolução Inglesa, ao se compor com o discurso histórico de oposição à história romana (Foucault, 2002, p. 83).

Na atualidade, muito se fala no retorno das religiões. Há, nesse registro, certo estranhamento pela aparente contradição do que seja viver em um mundo pensado e experimentado através de alta tecnologia da informação e da comunicação, de valoração da ciência, e ao mesmo tempo, ver ressurgirem argumentos de fé e uma visão cosmológica do mundo, fundada em metanarrativas religiosas a evocarem o lugar de autoridade sobre a vida. Entretanto, não é recente o debate sobre o aspecto secular do pensamento, entre outros temas correlatos, como a laicidade da escola. Na última década do século XX, por exemplo, Derrida e Vattimo organizaram o *Seminário de Capri* (1994) dedicado exclusivamente ao tema *renascer da religião*, no qual, em sua primeira apresentação, Derrida questiona:

Por que dizer atônitos em particular aqueles que acreditavam, com ingenuidade, que uma alternativa opunha, de um lado, a Religião e, de outro, a Razão, as Luzes, a Ciência, a Crítica (a crítica marxista, a genealogia nietzscheana, a psicanálise freudiana, e respectivas heranças), como se a existência de uma estivesse condicionada ao desaparecimento da outra? (Derrida, 2018, p. 14).

O retorno do tema *renascimento da religião* no século XX está presente na obra de Simone de Beauvoir (1970) que já advertia sobre o poder masculino das religiões e seus desdobramento nas relações entre homens e mulheres, quando, sob o patriarcado, os homens passam a compor os códigos nos quais a necessidade de desenvolverem ações de dominação em relação à mulher torna-se mais clara na medida em que os papéis foram sendo rigorosamente

definidos, racionalizados. Nesse sentido, a autora sustenta que "as religiões forjadas pelos homens refletem essa vontade de domínio: buscaram argumentos nas lendas de Eva, de Pandora, puseram a filosofia e a teologia a serviço de seus desígnios, como vimos (sic) pelas frases citadas de Aristóteles e São Tomás" (Beauvoir, 1970, p. 16). Na obra citada, encontram-se tensionados os mitos advindos das cartas epistolares sobre "as fraquezas femininas", quando ela afirma que no rol da condenação da mulher à culpa eterna pelos malfeitos da humanidade, são reiterados mitos da irresistível Pandora, das Ménades adoradoras de Dionísio e de Eva pecadora e disseminadora do pecado original a todos os viventes. Foucault por sua vez lembra que a civilização ocidental europeia reivindica o seu nascimento a um "mito troiano" (2002, p. 87), o qual, como todos os mitos, têm uma função de espelho e imagem que conferem identidades culturais robustas e duradouras, não podendo ser vistos, por conseguinte, como discursos menores por não serem científicos.

Quando a doutrina cristã católica traz a imagem de outra mulher, Maria, a única que nasce sem pecado original, virgem, reconhecida em sua Imaculada Conceição, "em seu útero virginal que acolheu o redentor do mundo" (Santo Ambrósio, 1996, p. 46), contraponto radical a Eva, ela incita uma ambiguidade no modo de se entrever as mulheres ocidentais de formação cristã, pelo outro e por si mesmas, desde a germinação do discurso cristão católico até os dias atuais. As duas imagens evocadas muitas vezes ao mesmo tempo, nos mais diversos domínios da vida, justificam prescrições educativas, modos de vida, trato com o corpo, com a sexualidade, com a condição materna do seu ventre. A mulher pecadora, por mais que se esforce para ser Maria, parece ver-se impossibilitada do devir Maria, pois já nasce com a culpa que deverá expiar com as dores da vida. Desvencilhar-se da culpa ao conquistar a salvação por lograr aproximar-se de Maria, esse lugar aporético, parece inalcançável.

Para Carvalho (2020), na experiência social e cultural das sociedades ocidentais, outros devires mulheres brotam, ofertando

possibilidades de modos de vida os mais diversos como o das Beguinias, tratadas como bruxas e queimadas nas fogueiras entre os anos 1310 e 1640. Ela sustenta que o discurso sobre a essência do ser mulher no discurso religioso, somente conseguiu se estabelecer ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, por ser um discurso que se desenvolve em campos discursivos distintos, sustentado interdiscursivamente com o discurso jurídico e o discurso médico, embora com as fissuras provocadas pelas lutas sociais e culturais dos movimentos feministas registradas no período. A este respeito Carvalho associa à realidade do Brasil, citando as operárias anarquistas; as mulheres do cangaço do Nordeste brasileiro, as revolucionárias que enfrentaram a política e a polícia política nos porões de ditaduras na América do Sul, as mulheres afrodescendentes "condenadas da terra", e tantas outras, assim também como o discurso feminista que vem reelaborando enunciados e práticas sociais e instituindo identidades como feminismo negro, feminismo indígena, feminismo asiático, feminismo da diferença, transfeminismo, feminismo lésbico, feminismo protestante, que suscitam possibilidades de alianças pelo que têm de oposição e crítica a uma regularidade enunciativa que se mantém, a assombrar com uma "natureza feminina" correspondente a condutas de subalternidade nas vidas "públicas privadas" na sociedade.

No polissêmico, multifacetado e complexo debate acadêmico sobre a produção do sujeito homem e do sujeito mulher, cis, trans, pontua um tensionamento sobre um gênero preexistente à sua própria regulação, à sua própria generificação. Butler (2014, p. 251), por exemplo, pergunta: "Não é a sujeição o processo pelo qual a regulação produz o gênero?" Não seria esse questionamento um modo de tensionar a "categoria mulher" e de se distanciar de uma visão fundacionista na qual se supõe a existência de um agente atuando por trás do ato, ou melhor, uma estrutura pré-discursiva do eu e dos atos. Butler trata o gênero como norma, um aparato pelo qual o binarismo de gênero possibilita uma inteligibilidade: "a norma somente persiste como norma enquanto é atualizada na

prática social e reidealizada e reinstituída durante e ao longo dos rituais sociais cotidianos da vida corporal" (id., p. 262). Significa que para a autora, essas normas, no caso do gênero, "são invocadas e citadas por práticas corporais" e que essas práticas "têm a capacidade de alterar normas durante sua citação" (id., p. 267). Nos termos deste ensaio, contudo, a contribuição mais expressiva de Butler foi a sua visão de gênero como um ato performático que se dá no contexto de rituais:

Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma performance repetida. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação. Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em forma do gênero, essa "ação" é uma ação pública. Essas ações têm dimensões temporais e coletivas, e seu caráter público não deixa de ter consequências; na verdade, a performance é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária - um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito (Butler, 2003b, p. 300).

Na condição de ato performático, o gênero é efeito do discurso e, como tal, implica atos de fala, com a possibilidade de iteração, de citação, de repetição, independentemente de sua proferição primeira; também como atos de designação ou de reconhecimento nos quais a pessoa se reconhece e encontra um determinado referente. A força performática dos mitos religiosos sobre a mulher no contexto dos ritos cristãos em sua potência de repetição nos mais diferentes e mais remotos espaços comunitários, traduz a sua importância como ato de implicação na atribuição de gênero.

Cabe ainda mencionar a tese foucaultiana sobre a condição de existência do homem moderno europeu no cristianismo abordada por Leme (2012) nos estudos que realizou sobre o poder pastoral e sobre subjetividade com a exegese de si, prática utilizada no cristianismo em busca da purificação da alma. Neles, Foucault parte do pressuposto de que o sujeito moderno é uma função do discurso, e que a emergência das técnicas da confissão instituiu um

momento fundamental na história da subjetividade ocidental ao promover a apropriação de virtudes monásticas da verdade do cristianismo (práticas da reflexão de si e da obediência) às práticas da verdade de demonstração fundadas no conhecimento das Ciências Humanas. A esses elementos Foucault agrega suas análises sobre os processos de subjetivação quando se debruça sobre o estoicismo, o epicurismo e o cinismo, nos quais elege as técnicas de si experimentadas em inúmeras relações sociais. As práticas do cuidado de si são entendidas como exercícios de autossubjetivação, ao tempo em que indicam intenção de “mostrar, a partir da análise das técnicas de si epicuristas, estoicas e cínicas, que a austeridade moral surge muito antes da codificação cristã e da juridificação moderna”, como afirma Stephan (2020, p. 54).

A codificação cristã intensifica-se com os mais diferentes procedimentos de validação de condutas estendidas ao universo da cristandade, na perspectiva de dar conta de uma humanidade com um *éthos*, ou seja, com um modo de ser e de pensar no exercício de práticas relacionadas a formas de saber, relações de poder e relações consigo mesmo. Em Foucault, esse *éthos* está associado ao cristianismo como confissão por meio de dois tipos de relação com a verdade praticada pelo sujeito cristão: "um que liga à verdade dele mesmo, por meio de práticas como, principalmente a confissão; e outro que o liga à verdade de um conjunto de dogmas, por meio da frequência ao ensino dos mestres e à leitura das escrituras" (Souza, 2012, p. 12).

Confissão

Embora o termo *confissão* tenha origem no vocábulo grego *homologia* (*homo* - igual, semelhante - e *logos* - dizer, falar), o seu emprego recorrente vem do verbo latino *confiteri*, cujo caráter polissêmico remete, entre outras acepções, à operação de significar, de reconhecer uma coisa pelo que ela é. Ao modo agostiniano, pode ser usado tanto no sentido do reconhecimento de Deus como Deus, ou seja, a verdade como verdade, ou como reconhecimento dos próprios pecados quando se tem uma atitude de retorno para si, no sentido do voltar-se para si mesmo, o que pode induzir ao reconhecimento da realidade íntima, a consciência (Abbagnano, 2007, p. 173). Quando usado no sentido de uma ação reflexiva sobre si mesmo, suscita as ações de confessar-se, declarar-se, reconhecer-se, acusar-se - *confessio* -, forma substancializada de *confitere* com o significado de declaração, manifestação do que se sabe e dos próprios sentimentos (Silva, 1890, p. 512).

É frequente a confissão ser associada a uma prática médica quando se reporta àquele que opera a confissão - o abade, o pároco ou o confessor - como aquele que cura as almas. Diz-se: "[...] Confessor: ao médico e ao abbade deve-se dizer a verdade". E também: "Eu me confessei este meu pecado a meu abbade" (Id., p. 55); ou ainda: "Ao confessor, ao médico e ao letrado, não os tragas enganados" (Id., p. 512). Essa configuração remete a Santo Agostinho em seu louvor a Deus: "Ai de mim! Tem misericórdia de mim, Senhor! Ai de mim! Eis, não escondo minhas feridas, tu és o médico, eu o doente, tu és misericordioso, eu miserável. Não é uma provação a vida humana sobre a Terra?" (Santo Agostinho, 2017, p. 281).

A confissão está associada também a outros campos, como o da justiça, com uma linguagem correlata quando trata daquele que sofre a ação: "Absolvido. Julgado, ou declarado inocente. Perdado dos peccados pelo confessor, no tribunal da penitência"

(São Tomás de Aquino, 2017, p. 3662). Ou ao campo da veneração, como um ato de veneração a Deus: "[...] não pertence à virtude da veracidade, mas à de latria. E assim também a confissão dos pecados para conseguir o perdão deles não pertence de modo ilícito, à virtude da veracidade, como certos dizem, mas à virtude da penitência" (Id., p. 3.663).

Estudos mostram que a função enunciativa da confissão sofre mudanças desde a Idade Média. Nas sociedades ocidentais, após a regulamentação do sacramento da penitência pelo Concílio de Latrão, em 1215, afirma-se como um dos principais rituais de produção de verdade, quando as técnicas confessionais assumidas dão à confissão centralidade na ordem dos poderes civis e religiosos (Foucault, 1994, p. 62). Na civilização moderna, acionar a verdade por processos ordenados por uma forma de *saber-poder-ser* consolida o poder médico da confissão no tratamento psiquiátrico, a exemplo do seu uso como um dos procedimentos para constituir a verdade do sexo. Mediada pelo médico, a confissão constitui-se como um operador para produzir o dizer da verdade pelo doente quando este passa a reconhecer, por exemplo, que estava equivocado em suas crenças sobre a cura de sua doença e assume o saber médico, agora reconstituído quando a confissão se efetua (Foucault, 2006a, p. 15).

Para além da medicina a confissão no Ocidente consolidou-se em várias dimensões da vida, como se refere Foucault: nas relações familiares, nas relações amorosas, nas práticas da justiça, na pedagogia, quando se estabelece a matriz geral da produção do verdadeiro sobre o sexo, como já mencionado no parágrafo anterior. Diferentes formas passam a ser utilizadas - interrogatórios, consultas, narrações autobiográficas e cartas - ao mesmo tempo que, quando arquivadas, publicadas, comentadas são objetos de consignação, transcrição (Foucault, 1994, p. 62).

Em seus estudos, Foucault defende a tese de que "a confissão foi e ainda hoje continua a ser a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo" (Id., p. 67) e ainda que ele não tenha desenvolvido um estudo específico sobre a questão de

gênero nem da condição da mulher, a reflexão e análise que faz sobre a confissão como um ritual, trouxe importante contribuição ao presente trabalho, pelo que elucida a respeito dessa prática ritualística.

Ora, a confissão é um ritual de discurso em que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciador; é igualmente um ritual que se desdobra numa relação de poder, porque não se confessa, sem a presença, pelo menos virtual, de um parceiro, que não é simplesmente um interlocutor, mas a instância que requer a confissão, a impõe, a aprecia e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual em que a verdade se autentifica pelo obstáculo e pelas resistências que teve de vencer para se formular; por fim, um ritual em que a simples enunciação, independentemente das suas conseqüências externas, produz, em quem a articula, modificações intrínsecas: ela inocenta-o, redime-o, purifica-o, descarrega-o das suas faltas, liberta-o, promete-lhe a salvação (Id., p. 66).

É possível especular que a análise do ritual envolve uma relação com a verdade que tem instaurado formas de pensar e agir produtoras do feminino. No livro *Segundo Sexo: Fatos e Mitos*, Simone de Beauvoir mostra como a burguesia escraviza as mulheres à cozinha, ao lar, fiscaliza os seus costumes e confina-as por meio de rituais como o do "*savoir-vivre*, que trava qualquer tentativa de independência" (Beauvoir, 1970, p. 145). No livro *Sputiamo su Hegel e Altri Scritti*, Carla Lonzi sustenta que "a cultura, a ideologia, os códigos, as instituições e os rituais estão implicados na circularidade de superstições masculinas sobre as mulheres e como incidem em comportamentos arrogantes" (Lonzi, 2013, p. 32). Carvalho (2021), em *Rituais da Escolarização e Gênero*, ressalta como os rituais são tratados no conjunto de outros aparatos que orientam o modo de compreender a condição humana de gênero e sexualidade.

De modo diverso, pesquisas recentes sobre processos de produção de identidades de gênero têm indicado de forma mais enfática, os rituais como um aparato de gênero. São estudos que em suas singularidades têm em comum a percepção deles como forma de saber o papel que desempenham na objetivação de pessoas em suas relações de gênero, e o seu entendimento como uma

construção histórica. Esses estudos abordam a produção de identidades sob diferentes possibilidades: no papel da alimentação quando associada a rituais (Leonini, 2014); na relação entre consumo e ritual de domesticidade refinada e feminilidade de esteticista, na esfera doméstica (Sassateli, 2006); nos ritos iniciáticos na socialização de crianças cujos destinos estão sujeitos a lógicas de dominação masculina (Silva, 2011), e nos rituais da escola que acabam por produzir um corpo escolarizado (Louro, 1997).

No campo das ciências sociais, das ciências humanas, dos estudos literários e dos estudos de gênero, há referências a confissão como ação relacionada a subjetividades multidimensionais. São exemplos: o estudo de Gonçalves e Miranda (2012), sobre a confissão como uma tecnologia de si; o estudo de Seligmann-Silva (2009), no campo dos estudos literários, ao tratar o romance de Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (1956) do ponto de vista da confissão como efeito de verdade; o estudo de Ferraro (2015) que analisa a confissão sob o olhar da arqueologia de si, inspirado em Foucault e em Nietzsche; o texto de Avelino, *Confissão e Normatividade Política: controle da subjetividade e produção do sujeito* (2017), que aborda a confissão e a produção do sujeito político; o estudo de Jorge Ramos do Ó, *A Governamentalidade e a História da Escola Moderna* (2009), sobre a confissão na escola como mecanismo de governo da vida da criança e do adolescente; o ensaio de Rato, *Cenários Criminosos e Pecaminosos nos Livros de Ocorrência de uma Escola Pública* (2002), no campo da educação, sobre a confissão nas escolas como compartilhamento das verdades definidoras dos acontecimentos, e o estudo de Silva e Moura (2008) que analisa o depoimento-confissão de uma mulher negra, pobre e idosa de uma novela no Brasil, para apreender os efeitos de sentido constituintes de uma possível anormalidade.

Do mesmo modo, há relatos instigantes na literatura que tratam da relação da mulher com o cristianismo e o ritual da confissão: Gilberto Freyre atribui um modo de ser de mulheres de meados do século XIX no Brasil - ornar suas casas com elementos religiosos como oratórios, imagens em redomas de vidro e usar

linguagem religiosa às refeições - *Benedici* antes, e *Gratias* ao final; rezas antes de dormir, e a prática da confissão e da comunhão (Freyre, 2012, p. 108-109). Em *Uma Campanha Alegre das Farpas*, de Eça de Queiroz, a questão da mulher e da confissão realça o modo como uma beata *se comporta beatamente* no acolhimento a uma chamada de missionários para a confissão nas suas casas: "Se um senhor missionário determina confessar na sua alcova - por que não há de o senhor pároco dizer missa, na sua sala de jantar?" (Queiroz, 1891, p. 157). No cerne, o autor indica a relação de admiração e subjugação da mulher beata ao prestar culto ao padre e não a Deus: "Deus é alguma coisa de incompreensível, de vago, de perdido no fundo dos céus: [...] o padre é o sempre presente e o sempre visível. E' o padre que os confessa, os communga, os penitenciaia, os doutrina, os guia" (Id., p. 180). Importa citar ainda o relato da revolucionária beata que defendeu Padre Cícero do Juazeiro, narrado por Raquel de Queiroz na peça teatral *A Beata Maria do Egito* (1958). No centro da história, está o recrutamento de mulheres solteiras e viúvas de Juazeiro do Norte para formar um grupo de beatas. Destaca-se nessa peça a intensidade dos diálogos em um interrogatório. A beata Maria do Egito responde sobre se sabe ler e escrever: "Quem me criou tinha capricho: me ensinaram a ler nas letras da História Sagrada (recordando). Naquela casa só se vivia pelo temor de Deus. Eram Devotos - desses que o povo chama de penitentes" (Queiroz, 2003, p. 20). Sobre a sua santidade: "Não sou santa. Mas escuto a voz dos santos. Santo só Deus no Céu e meu Padrinho no Juazeiro" (Id., p. 21). No conjunto dessas citações há reflexões de domínios diversos em cenas que, justapostas, oferecem possíveis argumentos sobre a existência de correlação positiva entre a confissão e os modos de subjetivação da mulher.

Por outro lado, pesquisas desenvolvidas pela autora deste ensaio nos últimos doze anos, com foco em práticas disciplinares ritualísticas no campo da educação, sinalizam a existência de relação entre ritual e performatividade, e entre ritual e performatividade de gênero, sustentadas em argumentos sobre o caráter performático dos rituais na antropologia contemporânea de

Stanley Tambiah, em convergência com os estudos de Michel Foucault sobre práticas ritualísticas de disciplinamento, (nas quais a pedagogia tem o seu lastro), e nos estudos de Judith Butler que vinculam a produção cultural do sujeito de gênero e a ação performática de discursos a uma relação de poder. Nesses estudos, um importante aspecto do ritual é ressaltado, qual seja, a sua condição de exarcebação do que é usual, desde que são momentos distintos dos acontecimentos do cotidiano, pela finalidade e ordenação que os estruturam como, por exemplo, o batismo de uma criança, o ritual do primeiro dia de aula, o ritual da primeira comunhão.

Práticas ritualísticas podem ser vistas como um lugar por excelência da performatividade, como defende Tambiah (1995), e nessa perspectiva, funcionam como um sistema construído culturalmente e como um sistema comunicativo em contextos específicos. Isto é, elas formam um complexo de palavras e ações cuja interconexão precisa ser desvelada em razão da sua eficácia no contexto do ritual, estar no poder da palavra pronunciada.

Essas referências mostraram-se úteis para as análises desenvolvidas por Carvalho no *Ritual da Lição* (2016), quando ela argumenta tratar-se de um dos mais significativos rituais do processo educacional pelo caráter performativo que ele possui, pois, é no âmbito do discurso pedagógico que se dá a estabilidade desse ritual. No estudo, a autora tratou de duas discursividades que, em sua opinião, influenciaram a educação no Brasil: a pedagogia jesuítica, vista a partir do seu texto fundador *Ratio Studiorum*, e a pedagogia moderna, em seu clássico *Primeiras Lições de Coisas*: manual de ensino elementar para uso dos pais e professores, adaptação de Rui Barbosa para o Brasil do livro de Calkin (1886). Carvalho privilegiou a lição em seu aspecto performativo, ou seja, naquilo que marca posições, gestos e comportamentos, identificando uma regularidade dos enunciados reitores, advindos do discurso religioso, e a função ritualística de produção de um discurso da verdade sobre os sujeitos da educação.

O exame de rituais de cerimônias de encerramento de alfabetização de pessoas adultas como um rito de passagem da cultura oral para cultura escrita, na qual é atribuída uma nova identidade - a do sujeito alfabetizado -, possibilitou apreender a cosmologia na cena da cerimônia, os mitos, os cortes, os limites das palavras, os gestos e os comportamentos como técnicas de sujeição do indivíduo a regras que validam a sociedade letrada, também a pensar sobre as técnicas de ritualização, classificação e normalização dos sujeitos da educação (Carvalho, 2018).

Em outro estudo da autora sobre o tema dos rituais da escolarização e gênero, o foco distinguiu o "ritual como elemento de intensificação da realidade de gênero" quando examinou os enunciados ritualísticos do campo da Pedagogia no século XIX, na Itália, reveladores da relação entre ritual e práticas de disciplinamento na cena ritual; o papel da família no ritual de passagem; a afirmação de gênero nos rituais de acolhimento e os mitos da feminilidade no ritual da lição (Carvalho, 2021). Observou como o ritual escolar é um sistema poderoso não pela sua capacidade de oprimir ou de regular como uma ação externa, mas principalmente por "se dedicar, dar atenção, escolher e individualizar os sujeitos da educação" (Id., p. 15). A sua eficácia se dá por estar sob o domínio da normalização das ciências humanas no que concerne à higienização, à saúde dos saberes que incld., sobre a alimentação e sobre o cuidado com a família. Dois aspectos se mostraram instigantes nesse estudo: a identificação do modo como o discurso da Pedagogia escolar interpenetra-se com o discurso religioso cristão não apenas no conteúdo do ensino religioso, mas também na estética da cena do ritual da lição. Em particular, dois artefatos culturais da sala de aula mereceram atenção: o retrato do Rei e um crucifixo a guiar as ações escolares, assim justificados - "Remova estes símbolos e a escola torna-se a impiedade e a anarquia" (Agnelli, 1789, p. 13), e os mitos produzidos e disseminados pela doutrina cristã no currículo das escolas no século XIX, quando a escola de massas já se encontrava instalada na Europa. Como exemplo, cita o mito do pecado

original, veiculado na lição sobre *História da Criação do Mundo e da Origem da Arte e das Pessoas*, que opera com o mito do pecado original. No contexto da cena do ritual da lição proposta no manual escolar, associa-se a mulher a um ser "moralmente frágil, influenciável, sedutor, propenso a pecar e a arrastar o homem em seus pecados. [...] ao pecado da carne, à luxúria e ao mesmo tempo sempre à punição, como as dores do parto, os desafios da maternidade e principalmente a sua dependência e submissão ao homem" (Carvalho, 2021, p. 13).

Tais estudos ao tempo que indicaram a complexidade de compreensão dos rituais escolares interpenetrados por rituais do cristianismo católico ensejaram de forma mais explícita, um fascínio pelo tema dos rituais sagrados imbricados com os rituais profanos escolares. De certo modo, ao adentrar com mais foco na pesquisa, a autora pôde conjecturar sobre um dos rituais mais potentes na ação subjetivadora da constituição do *sujeito moderno mulher*: a confissão.

Em meados de 2020, Carvalho retomou o tema da confissão, dessa vez destacando os rituais da escolarização no Brasil nos séculos XIX e XX, quando se debruçou sobre o mito e a alegoria, dois aspectos implicados no discurso da doutrina cristã. Na analítica do ritual, para além da linguagem, ela identificou elementos significativos como o papel dos oficiantes do ritual, a estética do ritual; comportamentos e gestos. Seguiu Tambiah (1995), para quem é preciso observar a relação entre o tempo mítico e a realidade presente; e a relação do mito no ritual, e, não só o tempo mítico, mas o mito como elemento do ritual em sua relação com as figuras de linguagem.

A alegoria como linguagem, por sua vez, tem a função de explicitar verdades complexas no contexto do discurso doutrinário religioso, respondendo a uma teoria do alegorismo para poder ler as Escrituras. Como lembra Umberto Eco, em que pese suas raízes estarem em São Paulo, é necessário observar o fato de existir uma abertura na leitura alegórica, no caso das Escrituras:

[...] "abertura" não significa absolutamente "indefinição" da comunicação, "infinitas" possibilidades da forma, liberdade da fruição; há somente um feixe de resultados frutivos rigidamente prefixados e condicionados, de maneira que a reação interpretativa do leitor não escape jamais ao controle do autor (Eco, 1991, p. 43).

Se do ponto de vista epistemológico a intencionalidade do estudo tem algumas linhas de direção, do ponto de vista substantivo, da experiência social dos últimos anos no Brasil, há necessidade de considerar as temáticas das lutas feministas impactadas pelo retorno intempestivo de enunciados no campo do religioso cristão, em seus diferentes matizes, que buscam afetar a vida das mulheres: "Menina veste rosa e menino veste azul"; "Bela, recatada e do lar" e "o piedoso uso do véu", são enunciados disponibilizados nos diferentes meios comunicacionais midiáticos, numa cruzada para capturar corpos e mentes das mulheres, em quaisquer idades, e neutralizar o discurso religioso e conservador que, sob o enunciado da "ideologia de gênero", tenta promover o apagamento das conquistas dos movimentos de mulheres dos últimos 60 anos.

Carvalho se debruça sobre a emergência desse anúncio nos anos 1990, quando, no seio do Pontifício Conselho para a Família, há um alerta aos cristãos sobre o perigo do conceito de gênero *em sua ação devastadora* dos princípios da família e da autoridade bíblica. Dirigido pelo então cardeal Joseph Ratzinger, doutor em Teologia e Prefeito do Conselho, propõe discutir os papéis dos homens e das mulheres. Conforme pontua a crítica de Butler: "Era da natureza do sexo feminino realizar trabalho doméstico e do masculino, exercer atividades na vida pública. A integridade da família, entendida como cristã e natural, estava sendo ameaçada pela ideologia de gênero" (Butler, 2019b, p. 223). Ao se tornar Papa Bento XVI, Joseph Ratzinger reafirmou tal posição, argumentando que os homens e as mulheres foram criados por Deus e que "essas ideologias" negavam a "dualidade pré-ordenada entre homem e mulher", contrapondo-se à "família" enquanto "realidade estabelecida pela criação" (Ibidem). Ainda segundo Butler, o Papa

Francisco, em 2016, reafirmou o discurso da ideologia de gênero, ao alegar que: "'Deus criou homem e mulher; Deus criou o mundo de uma certa forma... e nós estamos fazendo o oposto'. Essa perspectiva faz crer que os humanos teriam se apropriado do poder criativo de Deus" (Ibid.).

Esse enunciado tem propiciado não apenas no discurso religioso cristão católico, mas também no discurso protestante, um significativo destaque no debate sobre os costumes e condutas sociais e culturais, influenciando os discursos de diferentes campos de saber. Embora haja diferenças entre a experiência católica, centralizada pelo poder institucional do Vaticano, e as experiências neopentecostais, sem centralização, são perceptíveis as homogeneidades enunciativas quando se trata de questões doutrinárias sobre as atribuições da mulher. O presente ensaio afirma existir oposições intrínsecas no interior desses discursos quanto à experiências locais e contextuais, mas destaca que o seu propósito não é tratar dessas questões, e sim alertar que não está defendendo uma disposição unitária e fechada de um determinado enunciado ou discurso, manifestando preocupação com a ampliação de enunciados de domínio da memória os quais, numa sociedade de avanço tecnológico e científico incontestáveis no século XXI, na qual enunciados e práticas sociais e culturais de vida pós-moderna estão sendo experimentados, enunciados do domínio doutrinário, a exemplo do acoplamento entre religião e educação escolar próprias da Idade Média, vêm ganhando visibilidade. A retomada dessa associação em diversos campos discursivos na atualidade indica que nesses domínios, ainda se estabelecem laços de filiação com a retórica doutrinária cristã. Nesse sentido, nos anos recentes, no Brasil, há uma intensificação de elementos do discurso religioso cristão de várias correntes católicas e protestantes sobre os modos de vida das mulheres, a exemplo do discurso jurídico, do discurso educacional, do discurso político-partidário e de outros.

Esse contexto discursivo provoca uma significativa luta social e cultural de vários campos de ação das feministas que debatem e lutam não só pela igualdade de gênero ou justiça entre gêneros no

mundo do trabalho e dos direitos sociais, mas também pelos direitos a um "ventre laico", ao aborto. Lutam igualmente pela existência digna com liberdade sexual, dignidade da cor da pele, formas de vivência de diversas etnias, vidas dignas com ou sem maternidade. Feministas ou não feministas, são mulheres que lutam no campo, nas cidades, nas escolas, nas universidades, nos partidos políticos, nas praças públicas, nas universidades, nas livrarias, nas casas de acolhimento para mulheres, no parlamento, na internet e nas mais diversas plataformas.

Mesmo que não haja pretensão de dar conta desse universo de reflexões aqui apresentado, importa dizer que trabalhar o ritual da confissão na perspectiva da administração das subjetividades femininas, significa conjecturar sobre como esse ritual no trânsito da instituição Igreja e da instituição escolar, opera na subjetivação da mulher na modernidade, tendo como horizonte os estudos do governo da alma, pois essa é a questão que interessa. Nicolas Rose já havia alertado sobre o modo como as organizações modernas, a exemplo da escola, atuam quando obriga educadores e outros profissionais "a cuidar da subjetividade do empregado, do soldado ou do aluno, ao tentar alcançar seus objetivos" (Rose, 1999, p. 32). Na verdade, no mundo moderno há emergência de "uma forma de expertise, uma expertise da subjetividade" (Id., Id.). É possível dizer que, no caso da escolarização, o ritual da confissão pode ser tratado como um operador pelos usos que educadores/as escolares, religiosos e terapeutas, dentre outros, mobilizam, no caso específico de gênero, para acionar uma forma de pensar e agir sobre si mesmo, sob a perspectiva de *condutas pensadas como femininas*.

Se Larossa (1998) em seu texto *Pedagogia Profana*, afirma que o logos pedagógico funciona como uma operação constitutiva de pessoas por meio de três elementos que interferem entre si - a vida concreta, um tecido dialógico híbrido, um impulso na direção da verdade e da justiça -, esse modo de dizer pode estar indicando que a confissão, tal como pretende tratar este ensaio, poderia ser investida de pedagogia como uma ação constitutiva de pessoas. As práticas da confissão se interpenetram em campos disciplinares

concomitantes. De certo modo, este foi o cenário da experiência da escola de massas iniciada nos anos 1800 no Ocidente, e que transita entre as influências do discurso da ciência e do discurso do cristianismo católico e/ ou protestante nos anos de 1900.

Com efeito, não é possível desconsiderar o pressuposto de que as fronteiras entre o discurso religioso e o discurso educacional escolarizado transitaram com muita proximidade desde o início da escola como equipamento público nos países com predomínio das religiões cristãs. Afinal, o discurso educacional na modernidade foi instituído pela interpenetração de regras do discurso da Contrarreforma religiosa e suas pedagogias (jesuítica, dos Irmãos de Vida Comum, dos Irmãos Morávia) com regras do discurso cientificista da escola moderna (Carvalho, 2016).

Pode ser arguido como o ritual da confissão, de geminação da alma pura, em sua ação performática, opera na direção de um modo de ser e de agir em função de uma prática salvadora da culpabilidade do pecado original. Para responder pelo menos de forma indicativa, impõe-se um estudo de inspiração arqueogenealógica capaz de tratar o ritual da confissão em seus objetos de saber e seu modo de enunciação nas relações de poder. Mesmo não constituindo uma etnografia com descrição de atos ritualísticos presenciados, mas somente com uma análise de registros escritos e imagéticos religiosos cristãos e textos escolares, opera-se com elementos singulares do ritual como a cosmologia, as palavras sagradas e profanas, a cena ritualística, os gestos, os comportamentos e a estética do ritual.

Na análise aqui realizada entende-se que a função performática do ritual se dá pelo uso da linguagem, no sentido de que o pronunciamento das palavras constitui o ritual; pelas prescrições e reiterações; pelo uso da cena como um ritual no qual as palavras, os gestos, a mímica, a articulação de sentimentos e a atividade simbólica podem gerar determinados sentidos; e pelo uso de valores previsíveis nas regras de uma determinada cultura (Carvalho, 2021).

Como já indicado, alegoria tem origem cristã, e a esse respeito Benjamin ressalta a afinidade do cristianismo barroco com o cristianismo medieval ao correlacionar, em ambos, a presença do desafio dos deuses pagãos, o triunfo da alegoria e o martírio do corpo: "a exegese alegórica apontava para duas direções: visava circunscrever em termos cristãos a verdadeira natureza (demoníaca) dos deuses antigos, e servia para a piedosa mistificação da carne" (Benjamin, 1984, p. 245). E acrescenta: "O alegorês não teria surgido nunca, se a Igreja tivesse conseguido expulsar sumariamente os deuses na memória dos fiéis" (Id., p. 246).

Essa perspectiva da linguagem, alegorês, é de valia para a análise de enunciados e de imagens do discurso doutrinário cristão no contexto do ritual da confissão: "A alegoria se instala mais duravelmente onde o efêmero e o eterno coexistem mais intimamente" (Id., p. 247), o que confere certa transitoriedade temporal, visto essa linguagem ser aberta, e movimentar-se na incompletude da linguagem. E mesmo quando quer dar conta de um conceito como o de pecado original, na exaustiva repetição da imagem da expulsão do Paraíso, há possibilidade de conter vários sentidos. Afinal, nessa linguagem, usam-se temas com roupagens diversas, o que constitui uma tensão no uso didático da alegoria no cristianismo.

Enquanto sistema de discursividade, o arquivo eleito para o estudo que sustenta os argumentos deste ensaio, contempla um conjunto de enunciados do campo discursivo do cristianismo católico de tempos históricos diferentes e se encontram em tensão entre a memória (o que foi efetivamente pronunciado) e o esquecimento (o que foi esquecido e também o espaço da indeterminação). São, portanto, enunciados adequados para o olhar arqueogenealógico pretendido. Como assevera Foucault em sua *Arqueologia do Saber*, os enunciados como acontecimentos não podem ser explicados unicamente por elementos formais (gramaticais, linguísticos ou proposicionais), eles se ampliam e abrangem tabelas, gráficos, horário de uma escola, um mapa, uma bandeira, uma ampulheta, Se eles estão ligados a um gesto de

escrita, por outro também estão ligados a um campo de memória (coexistência discursiva), à materialidade histórica dos manuscritos, dos livros, e de outros registros. E como tal, estão abertos à repetição e à transformação, ao tempo que estão ligados ao anterior e ao que segue. Há também que considerar os modos de enunciação no sentido de relacionar o espaço enunciativo ao modo de transmissão.

A análise realizada neste ensaio está baseada em enunciados de textos dos séculos XIX e XX: textos fundadores, a exemplo da Gênese I e II; Cartas de São Paulo, da Bíblia; Confissões, de Santo Agostinho de Hipona; *Ratio Studiorum*, e da Pedagogia dos Jesuítas. Textos de comentários; catecismos dirigidos a crianças e iniciantes do cristianismo e textos do campo da educação. Embora os enunciados desses textos não indiquem exatamente a realização de rituais, como textos prescritivos analisados como discursos, eles anunciam e produzem o que deve ser uma prática ritualística.

Sobre o período do arquivo (tomado no sentido usado por Michel Foucault na *Arqueologia do Saber*, como enunciados de fato pronunciados, que tiveram um lugar na história e continuam funcionando), são do século XIX e de meados do século XX, período em que a ciência entra em cena e no qual emerge um modelo de pensamento que concretiza a ideia de verdade na ciência, da vida em transformação permanente impulsionada pelo futuro aberto com a oferta de escolarização. Ao mesmo tempo, na mesma época, um cristianismo muito forte marca as tensões. Um amálgama entre os dois pensamentos que disputam um modelo de pessoa, e têm como formulação um modelo judaico-cristão, heterossexual, branco e europeu. O século XIX consolida a norma, a normalização pelo domínio das Ciências Humanas, como defende Ravel (2005, p. 65), e ainda é palco da emergência do discurso da escola como bem público, como um lugar por excelência de socialização da infância. O ensaio compartilha a percepção de Susan Sontag segundo a qual "o que fazemos e pensamos [...] tem raízes no final do século XVIII e início do século XIX, o chamado período romântico revolucionário" (Sontag, 2015a, p. 44-45).

Com tal propósito, para além destas Notas Introdutórias, de apresentação, o ensaio está disposto em três seções: a primeira trata das questões relacionadas às noções e conceitos mobilizados na analítica. A segunda seção traz um recorte de elementos relacionados aos ritos de preparação da confissão. A terceira seção se debruça sobre o ritual da confissão.

Veredas: o caminho trilhado

Na seção anterior foi anunciado o interesse de mostrar o modo como atua a prática ritualística da confissão e seus modos de operar na objetificação do sujeito mulher. A aproximação com uma prática de tal complexidade, que envolve pensamento e ação - gestos, comportamentos, estética, *éthos*, cosmologia, relações assimétricas - , requer, todavia, um percurso, uma vereda, uma trilha, com sendas e atalhos para chegar a algum lugar. Para isso, retoma-se nesta sessão, veredas já percorridas com o tema da diferença cultural, das práticas ritualísticas e das cerimônias para revisitar noções, inspirações e formar uma tessitura facilitadora à compreensão dos modos de operar o ritual da confissão.

O desenho traçado leva a pensar esse ritual em sua incompletude, nos ritos de preparação, nos mitos que aciona, nas alegorias utilizadas como uma linguagem estética no sacramento da confissão, e como a culpa sem fim da mulher na sociedade pode ser forjada. Nesse sentido, o ritual da confissão, quando na interação com o sujeito mulher, pode ser dito como ritual de culpabilização, tornando-se necessário para isso, uma "definição operativa" (Gobo, 2005, p. 104) das noções que se utiliza na pesquisa, em particular por haver no campo das Ciências Humanas e Sociais, uma polissemia nos termos usados que os enriquece, mas, também, os complexifica.

Se os sujeitos são produzidos por práticas visíveis, possíveis de ser analisadas como as tecnologias de si, de base foucaultianas (autoexame, escritas de si, autoavaliações), é necessário tomar um caminho teórico e metodológico que, de um lado, ajude na construção desse objeto de saber, devido o "ritual da confissão educar um feminino" não se encontrar individualizado na literatura, ao contrário da confissão, e de outro, que opere na analítica com um "método" de trabalho capaz de compreender, na

prática ritualística, os seus procedimentos. Recorre-se, dessa forma, a elementos teóricos analíticos dos estudos sobre mito, gênero e performatividade, em particular, os estudos de Judith Butler; a arqueogenealogia e performatividade de Michel Foucault; a interpretação sobre rituais na antropologia, com foco nos trabalhos teóricos analíticos de Stanley Tambiah e os estudos sobre imagem e fotografia de Susan Sontag e Roland Barthes.

Como método ou percurso, optou-se pela justaposição de elementos conceituais de diferentes campos, nem sempre coincidentes, buscando afinidades, pinçando pontos isomórficos. Na imperfeição do método, uma tentativa de desvencilhar-se de uma postura dogmática, ideológica para analisar uma prática discursiva doutrinária, performática, decidiu-se não trilhar também o caminho da doutrina, com a expectativa de se apropriar da confissão não em seu todo, mas apenas em um fragmento, no caso, os operadores singulares da feminilidade no contexto ritual. Um ritual que, para redimir a culpa, reafirma a culpa e, com ela, a penitência. Questiona-se: o que podem fazer as mulheres com a confissão se a mulher pura, recatada e do lar não é apenas uma máscara quando confrontada com uma multiplicidade de mulheres que lutam por "ventre laico, mente livre"? (Gargiulo *et al.*, 2019).

Nessas perspectivas, a ação performática do ritual se daria de várias formas: pelo uso da linguagem no sentido de que o pronunciamento das palavras constitui o ritual, por procedimentos implicados com o governo das condutas, pelo uso da cena como um ritual no qual as palavras, os gestos, a mímica, a articulação de sentimentos e a atividade simbólica podem gerar determinados sentidos, e pelo uso de valores previsíveis nas regras de uma determinada racionalidade.

Mito

Do ponto de vista de gênero, grande parte do que se pensa o que se é talvez esteja implicado com práticas ritualísticas, particularmente aquelas que, nutridas pela ritualidade sagrada

cristã, remetem a mitos como o da criação, do pecado original e da virgindade de Maria.

Do grego *Mythós*, Mito tem como acepção geral a ideia de narrativa, e em razão dos variados usos, produziu diferentes significados, tais como contraponto à narrativa verdadeira ou uma verdade imperfeita, muitas vezes ganhando a atribuição de validade moral ou religiosa. Associado não ao pensamento, mas ao sentimento, traduz uma forma espiritual autônoma em relação ao intelecto. Do ponto de vista da Sociologia, é associado à sociedade ou ao pensamento pré-lógico. Com a individuação nos campos da Sociologia e Antropologia, o mito pôde ser visto como justificação retrospectiva dos elementos que constituem a cultura de um grupo de forma a cumprir uma função ligada à natureza da tradição (Abbagnano, 2007, p. 784-786).

Citado por Susan Sontag, Lévi-Strauss, em sua *Antropologia Estrutural*, defende o mito como "uma operação mental, puramente formal, sem qualquer conteúdo psicológico ou qualquer conexão necessária com o rito [...] a lógica do pensamento mítico é totalmente rigorosa em relação à ciência moderna" (Sontag, 1987, p. 99). A dicotomia mitos *versus* ritos, exige, inclusive, que os estudos dos dois se façam em separado, o que motivou Peirano a admitir a possibilidade de "fazer dos mitos a via privilegiada de acesso à mente humana. Aos ritos era relegada a execução dos gestos e a manipulação dos objetos, a própria exegese do ritual passando a fazer parte da mitologia" (Peirano, 2002, p. 21).

A visão de mito como linguagem, reiterada por Barthes em *Mitologias*, acrescida da noção de ideologia, é usada nas análises culturais que pretenderam desnaturalizar o mito. Para ele, o mito é uma fala, mas não uma fala qualquer, é um sistema de comunicação, uma vez que ele "[...] não se define pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como a profere: o mito tem limites formais, contudo não substanciais. Logo, tudo pode ser mito? Sim, julgo que sim, pois o universo é infinitamente sugestivo" (Barthes, 2009, p. 199).

Vale dizer que no campo dos estudos feministas, há um fértil debate sobre a questão do mito. Beauvoir no texto *Segundo Sexo* (1970), dedicou um capítulo para mostrar como, na relação entre homens e mulheres, a mulher é instituída como o Outro, afirmando que o mito alimenta produtivamente essa relação: "Todo mito implica um Sujeito que projeta suas esperanças e seus temores num céu transcendente". Ressalta que "por vezes tão fluido, tão contraditório que não se lhe percebe, de início, a unidade: Dalila e Judite, Aspásia e Lucrecia, Pandora e Atenas, a mulher é, a um tempo, Eva e a Virgem Maria" (Beauvoir, 1970, p. 183). Na mesma obra ela afirma que a mulher pode ser vista como ídolo, serva, fonte de vida, força das trevas; e mais: como "silêncio elementar da verdade, é artifício, tagarelice e mentira; a cura que enfeitiça; é a presa do homem e a sua perda, é tudo o que ele quer ter, sua negação e sua razão de ser" (Ibidem).

Do ponto de vista de sua função enunciativa a dimensão de significação dos mitos nas culturas humanas esclarece o poder dessas narrativas na atualidade. Ela não está relacionada com a força de um discurso de origem ou de se dar credibilidade como verdade ou ainda de criticar como uma mentira, mas como um discurso fundador no sentido de que a sua perenidade se dá pelas relações de poder do discurso religioso. Este pode subalternizar outras versões de origem do mundo e assim poder dizer de uma universalidade sobre Deus e seus desígnios pretensamente para todos, e embora nos continentes colonizados não consigam matar outras práticas discursivas religiosas, a elas se sobrepõem com sua cosmovisão de mundo, ofertando um tipo específico de estabilidade nas formas culturais de existência no mundo ocidental. Ao longo do tempo, foi-se amalgamando a experiências econômicas, sociais e culturais que asseguraram a sua permanência, a sua regularidade enunciativa, sustentada em enunciados reitores inegociáveis, a exemplo dos seus dogmas, mas acolhendo elementos das lutas culturais. Esses mitos alimentam e fortalecem as práticas ritualísticas que incidem sobre e induzem

comportamentos desejáveis aos sujeitos como indivíduos e como população.

No decurso das reiteraões desses mitos, a produção de muitos outros, como o poder mágico das mulheres de enfeitiçar os homens e arrastá-los ao pecado, mito intensificado nos corações e mentes de homens e mulheres que justificam seus pecados, inclusive, por força de domínio sobrenatural. No domínio do discurso religioso, há as fogueiras da Inquisição, os corpos das "bruxas" a arderem no fogo na emergência de uma sociedade que se fez sob os auspícios dos desígnios de Deus. Registre-se a concepção mágica do corpo como elemento a ser destruído no mundo moderno. Sua permanência nas sociedades pré-capitalistas se deu pela interpenetração com os rituais e crenças cristãs: - "Praticar magia (na condição de curandeiras, médicas tradicionais, herboristas, parteiras, criadoras de poções de amor) também foi, para muitas mulheres, uma fonte de emprego e, indubitavelmente, uma fonte de poder, embora as expusesse à vingança quando os remédios falharam" (Federici, 2019, p. 65).

No caso do Brasil, os mitos em torno do corpo da mulher significou uma correlação entre feminilidade e sensualidade. O mito do pecado no Éden, quando Eva cede às forças do mal travestido de serpente, alimenta o estereótipo da mulher companheira de Satanás, ardilosa como uma cobra, mentirosa, faceira, traiçoeira, sedutora de incautos. Esse modo de atribuição do que poderia explicar a natureza feminina sob o risco permanente de uma ação transgressora, produziu um conjunto de regras na educação da mulher observando-se um controle permanente da sua conduta. Da mesma forma que em outros países, por muito tempo a educação das meninas no Brasil manteve o controle permanente sobre suas vidas. Afinal, "mistura de Eva pecadora e Vênus sedutora, a mulher corria sérios riscos de ser confundida com uma feiticeira, estando, por isso, sujeita a penas do Santo Ofício da Inquisição" (Araujo, 2018, p. 47). Para a educação no Brasil, desde o período colonial, as práticas sacramentais da Igreja Católica foram um recurso com função protetora da mulher

contra o pecado. O confessorário teve a função de vigilante de gestos, atos, sentimentos e sonhos, por meio de um rito no qual se deveria responder a questionamentos feitos pelos padres:

Se pecou com tocamentos desonestos consigo ou com outrem.

Se tem retratos, prendas ou memórias de quem ama lascivamente. Se solicitou para pecar com cartas, retratos ou dádivas.

Se foi medianeira para isso gente maligna que devia ser sepultada viva.

Se falou palavras torpes com ânimo lascivo. Se se ornou com ânimo de provocar a outrem a luxúria em comum ou em particular. Se fez jogos de braços ou outros semelhantes desonestos.

Se teve gosto e complacência dos pecados passados ou de sonhos torpes (Id., p. 51).

Outro aspecto não menos significativa é a inquietação com os conhecimentos das mulheres, não importando que fossem fundados nos conhecimentos com algum tipo de institucionalidade reconhecida. De certo modo provocava receio, o que poderia, na ação concreta, ter um efeito de verdade e, assim, diminuir o poder do conhecimento masculino.

Deve-se não apenas aos estudos feministas, mas também aos escritos literários, a visibilidade de saberes provenientes das práticas culturais das mulheres, saberes locais, desqualificados e não legitimados e que foram parte das lutas culturais internas no processo de produção do conhecimento, tal como entendido desde a Modernidade.

Com a emergência do capitalismo, outras formas de dizer da culpabilidade das mulheres entram em cena: "o desprezo à sexualidade e ao prazer feminino" (Id., p. 67). De fato, a sexualidade da mulher foi percebida como um modo de corrupção dos homens, tal com se vê nos relatos dos homens que se tornaram Santos da Igreja, a exemplo de Agostinho: "Assim encontrei aquela mulher insolente e sem prudência [...] a qual me seduziu por andar eu vagando fora de mim, sob o império da vista carnal, ruminando em meu íntimo o que meus olhos haviam devorado" (Santo Agostinho, 2017, p. 85); ou nos relatos dos padres jesuítas, como nas cartas de Padre José de Anchieta sobre a sedução feminina: "as mulheres

andam nuas e não sabem negar a ninguém, antes elas mesmas acometem e importunam os homens, lançando-se com eles nas redes, porque têm por honra dormir com os cristãos" (Anchieta, 2014, p. 23).

Silvia Federici retoma essas visões, inclusive da Antiguidade, com Platão, ao tratar de Eros, a atração sexual como uma força incontrolável, e também ao relatar como os santos padres buscavam, desde o século IV d.C., ir ao deserto africano para "escapar das tentações do Eros, advindos do diabo" (Federici, 2019, p. 67).

Fosse católica, protestante ou puritana, a burguesia emergente deu continuidade a essa tradição, mas com uma deformidade, já que a repressão do desejo feminino foi colocada a serviço de objetivos utilitários, como a satisfação das necessidades sexuais dos homens, e, mais importante, a geração de mão de obra abundante (Id.).

Pondera Federici que, para proteger a coesão da Igreja como clã masculino e patriarcal, ela se movimenta em torno de uma visão do sexo feminino como "instrumento do diabo - quanto mais agradável para os olhos mais mortal para alma" (Id.).

Gênero

É importante reafirmar a perspectiva de gênero como ato performativo, tal como especulado por Judith Butler, e a potente formulação teórica ofertada por esse caminho sob os pontos de vista do pós-estruturalismo, segundo o qual linguagem e discurso passam a ter um lugar específico na teorização social e cultural. De fato, os estudos pós-estruturalistas abrem novas possibilidades para compreensão da realidade quando sinalizam que os elementos da prática social advêm da produção discursiva. Graças à aproximação com a Filosofia Analítica, em especial, com a Filosofia da Linguagem de Wittgenstein (2009), que afirmavam a precedência da linguagem em relação ao pensamento, ficou demonstrada a importância dos jogos de linguagem na produção dos objetos de saber e de ser, e a ideia de parentesco dentro de um

campo de linguagem substituiu a ideia de correspondência direta entre as palavras e as coisas. Assim, as clássicas noções de verdade e sujeito passaram a ser tensionadas desde que foram percebidas como um simples efeito discursivo.

Os enunciados constatativos (descritivos) e performativos (que realizam a ação) nomeados por Austin (1990) permitiram, por sua vez, a entrada no debate social, da noção de performatividade quando ele menciona que não só o uso da linguagem é performativo como também que o próprio ato de linguagem é um ato de realização. Nesse modo de ver, linguagem é uma forma de ação, posto ser possível agir-se através das palavras, fazer coisas por meio da fala, de modo que, ao proferir-se algo, está-se concomitantemente realizando uma ação.

Austin vai mais além quando afirma serem performáticos todos os atos que têm caráter de rito ou cerimônia. Ou seja, os ritos e as cerimônias com seus símbolos, ritmos, estéticas e posições de sujeitos têm a condição de intensificar a ação performática. Para o autor, entretanto, os atos não têm implicações nas questões de verdadeiro ou falso no ato de enunciação, e, sim, na intencionalidade e nas circunstâncias do ato performativo (Id., 1990).

A formulação de atos performáticos é revisitada por Jacques Derrida que introduz elementos importantes como a iterabilidade do ato de fala segundo a qual a enunciação reflete um momento já acontecido e, ao mesmo tempo, um poder acontecer, e da citacionalidade, isto é, a possibilidade do ato da fala ser repetido independente da presença de quem originalmente a emitiu ou recebeu. No entanto, em concordância com Austin, certa convencionalidade (a circunstância do enunciado) seria intrínseca ao que constitui a própria locução, ou seja, o arbitrário do signo. E mais, para ele, "o rito não é uma eventualidade, é, enquanto iterabilidade, um traço estrutural de qualquer marca" (Id., p. 365).

Ao trazer as noções de iterabilidade e citação, Derrida propõe que a intenção (assinatura) não deixa de existir e terá um lugar, mas não dominará a cena completa da enunciação, uma vez que ela traz o entendimento de que a *assinatura* testemunha uma

presença anterior, no passado, e, estando no presente, diz de sua iterabilidade em uma forma repetível. Nesse sentido, constitui um acontecimento que se faz dizendo de um saber que passou e que retorna, um acontecimento que foi redito pelo ato performático de redizer. Interessa quando uma afirmação tem uma forma inteligível, repetível, imitável, como ao dizer-se uma promessa, um sim, um dizer como saber, que é, que pode transformar-se em um modo de ser, a exemplo de tornar-se culpado ao confessar um ato feito.

Sob a influência de Austin e principalmente de Derrida, Judith Butler desenha um discurso sobre performatividade e gênero ao lembrar que se a linguagem age sobre as pessoas antes de elas poderem agir, e continuarem a agir (a iterabilidade dita por Derrida), então o correto seria pensar que o gênero é uma "atribuição de gênero" (Butler, 2018, p. 45), embora ela não considere que as pessoas sejam "uma chapa passiva" na qual seja possível alcinhar-se alguma marca eterna. Em reforço a essa afirmação lembra que o campo das normas tem sido rompido em particular na representação corporal, com o surgimento de transgêneros, *genderqueers*, *butches*, *femmes* e outros modos dissidentes de masculinidade e feminilidade em um movimento de corpos dissidentes.

Butler já havia indicado em seu texto *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, que o gênero é uma produção de práticas discursivas performáticas. Essa postulação incorpora a noção de citacionalidade, usada por Jacques Derrida, termo da semiótica relacionado à característica repetível do signo. Entendida como repetibilidade da escrita e da linguagem, ela opera com a possibilidade de ser retirada de um determinado contexto e ser inserida em um contexto diferente para *re-dizer*, em um processo de citacionalidade, que se constitui como uma prática de recolocar em ação um enunciado performativo que se quer reforçar. Butler mobiliza noções de materialidade, citacionalidade/reiteração e norma para problematizar o gênero:

[...] a performatividade deve ser entendida não como um "ato" singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia. O que espero que fique claro no que se segue é que as normas regulatórias do "sexo" trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual (Butler, 2019a, p. 16).

Os processos de reiteração das normas, portanto, asseguram os atos performáticos. A performatividade como citacionalidade é entendida como uma escrita que pode ser repetida, citada independente do referente. O que quer dizer que não há possibilidade de existência de um sujeito voluntarista que exista fora das normas reguladoras a que se opõe: "o paradoxo de subjetivação como assujeitamento (*assujétissement*) é precisamente que o sujeito que resiste a tais normas é habilitado, quando não produzido, pelas mesmas normas" (Id., p. 39).

A autora enfatiza que gênero não é o que alguém é, e sim, é o resultado de um aparato de produção e normalização do que é do masculino e do feminino, associado a "formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume. [...] mas gênero pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados" (Butler, 2014, p. 253). Portanto, a norma persiste e é atualizada na prática social e "reidealizada e reinstituída durante e ao longo dos rituais sociais cotidianos da vida corporal" (Id., p. 262).

Vale pontuar que Butler vê a materialização do corpo em um processo de reiteração forçada, embora nunca completa, pois as instabilidades internas nesse processo normatizador podem voltar-se para si próprias, produzindo rearticulações. A essa posição pode-se associar a possibilidade dada por Giorgio Agamben quando se pensa nos rituais como uma ação performática, tal como está posto neste estudo. Por essa razão acolheu-se reflexões sobre a profanação de ritos, à semelhança do que fazem as crianças com suas brincadeiras de quebra de regras e profanação de jogos:

O que foi separado ritualmente pode ser restituído, mediante o rito, à esfera profana. Uma das formas mais simples de profanação ocorre através de contato (*contagione*) no mesmo sacrifício que realiza e regula a passagem da vítima da esfera humana para a divina (Agamben, 2009, p. 58).

Butler segue a teorização sobre performatividade e gênero como uma forma de dizer do poder da linguagem na produção de situações, em relação ao gênero, quando a linguagem advém de lugares de enunciação autorizados a colocar as pessoas dentro de um determinado quadro de fixação (médicos/as, educadores/as, pastores/as, padres/freiras e outros/as). Os médicos, ao definirem se um recém-nascido é um menino ou uma menina; o padre, ao proferir uma cerimônia de casamento, cria o estatuto da pessoa como casada; os colégios com internatos, ao definirem os espaços e condutas dos estudantes. Não quer dizer, contudo, que os destinos de gênero sejam definidos apenas pelo enunciado de uma autoridade. Pelo contrário, é por um conjunto difuso de discursos advindos de diferentes instituições como o hospital, a escola e a igreja, mediante normas ideais de condutas e em suas práticas de reiteração. Essa perspectiva confere a importância de adentrar nos meandros de dispositivos institucionais para analisar efeitos da materialidade de suas práticas discursivas.

Tornar-se sujeito

Em desdobramento às questões tratadas na problematização sobre a relação ritual da confissão e a feitura da subjetividade feminina, uma exigência que se apresenta é descrever as racionalidades e as tecnologias de poder-saber-ser relativas à individualização do ritual da confissão como um ato discursivo performático. Nessa abordagem, o interesse recai no ato discursivo do ritual em sua função de existência, ou seja, em sua correlação com outros discursos. Nesse sentido, entretanto, adverte-se que os fundamentos da doutrina cristã católica não são um poder explicativo *per se*.

O ato discursivo da confissão estabelece relações imanentes nas quais o próprio ato pode influenciar e ser influenciado. Essas relações não são lógico-formais nem retóricas, elas estão nos limites do discurso, nas interpositividades, o que pode indicar que, quando for discutida a cosmologia do ritual, ainda nesta seção, ela não será tratada como fundamento, mas como enunciados em relação. Interessam, assim, a justaposição e a coexistência entre práticas discursivas (instituições heterogêneas, técnicas singulares e sujeitos em relações de poder), como defende Foucault (1995). O ritual da confissão, portanto, é como um campo de estabilidade e de uso implicado com uma rede discursiva produtiva. Nesse sentido, na análise arqueológica, o ritual da confissão pode ser analisado como um campo de estabilidade e um campo de uso.

Na perspectiva arqueogenealógica é pertinente analisar os rituais e suas implicações nas relações de poder, poder e verdade e tecnologia do corpo, quando tal ato performático tem no corpo sua grade de especificação, o que Foucault nomeou de biopoder.

Igualmente do ponto de vista deste trabalho, o poder interessa quando ajuda a responder qual o tipo de poder é acionado no contexto do ritual da confissão para produzir verdades sobre a posição do sujeito mulher na sociedade. A questão posta não remete a quem tem poder ou àquele que pensa que tem poder, mas, sim, ao poder "no interior das práticas reais e efetivas [...] do lado de sua face externa, no ponto em que ele está em relação direta e imediata com o que se pode denominar [...] no ponto, em outras palavras, em que ele se implanta e produz seus efeitos reais" (Foucault, 2002, p. 33). O interesse, portanto, são as relações de poder que ocorrem nos procedimentos de sujeição das práticas ritualísticas, em especial a da confissão.

Elucidativa é a noção de poder pastoral desenvolvida por Foucault quando ele estabelece uma comparação entre o poder político dos gregos, relativo a territórios e leis, e o poder pastoral no discurso judaico-cristão, este último alusivo ao poder do rebanho, e de forma mais explícita, ao poder do cuidado das almas: a função do pastor é salvar o rebanho. Instituída pelos hebreus, no

cristianismo essa prática vai se tornar mais individualizante. Para apresentar o poder pastoral, Foucault observa quatro temas recorrentes: a terra na relação com o Deus-pastor (Deus dá ou promete uma terra a seu rebanho; o pastor reúne, guia e conduz o seu rebanho); o papel do pastor é a salvação do seu rebanho (há uma benevolência pastoral, próxima ao devotamento), e a ação do pastor de velar o seu rebanho (Foucault, 2012, p. 360-361). Pode-se falar assim, em governo das almas, em governo das condutas.

Foucault se aproxima dessa perspectiva a partir de uma certeza: essa não poderia ser uma formulação factível do ponto de vista do pensamento grego, pois, na literatura, há metáforas do leme, do timoneiro, do piloto, relacionadas mais com aquele que está à frente da cidade, respondendo por encargos e responsabilidades (Foucault, 2008). O autor encontra experiências do tipo pastoral na figura do rei, do deus e do chefe com a função de pastor no Egito, na Assíria ou na Mesopotâmia, mas principalmente, no povo hebreu, conforme antes mencionado. Na sua análise destaca algumas características do poder pastoral: "ele se exerce sobre uma multiplicidade em movimento"; "é fundamentalmente um poder benfazejo" - afinal, ele "é a salvação do rebanho" (Id., p. 169-170). Por fim, é um poder individualizante, pois não se pode perder nenhuma ovelha - por isso, ele as conta todos os dias (Id., p. 171). Esse tipo de poder inseriu-se nas sociedades ocidentais por intermédio do cristianismo com os seus mecanismos no interior do Império Romano. Ele chama a atenção, no entanto, para o fato de que:

[...] o termo "cristianismo" não é exato, na verdade ele abrange toda uma série de realidades diferentes. Sem dúvida seria necessário dizer, se não com maior precisão, pelo menos com um pouco mais de exatidão, que o pastorado começa com certo processo que, este sim, é absolutamente único na história e de que sem dúvida não encontramos nenhum exemplo em nenhuma outra civilização: processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a

humanidade. Uma religião que aspire assim ao governo cotidiano dos homens em sua vida real a pretexto da sua salvação e na escala da humanidade - é isso a Igreja, e não temos disso nenhum outro exemplo na história das sociedades (Foucault, 2008, p. 196).

A leitura que o autor faz sobre a trajetória histórica do poder pastoral é que ele teve seu funcionamento pleno durante 15 séculos (do século II ao século XVIII), com deslocamentos, desmembramentos, transformações de formas diversas, mas nunca deixou de existir, inclusive alcançou o século XX, e como sabido, perdura nos dias atuais. O interesse do presente ensaio, contudo, são as relações de força que se estabelecem com a intermediação das técnicas e procedimentos do poder pastoral, e também dos processos de resistência que foram se desenhando e transformando as técnicas e procedimentos em sua função.

Vale lembrar que na Idade Média, parte da população cristianizada era reticente em seguir determinadas obrigações orientadas pelo pastorado, a exemplo da obrigação da confissão imposta pelo concílio de Latrão em 1215. Registrem-se também as resistências expressas em práticas extracristãs como a bruxaria, e ainda, o confronto com as grandes heresias. Foucault identificou cinco formas de contraconduta naquele período: o *ascetismo*; as *comunidades*; a *mística*; a *escritura* e a *crença escatológica*. Essas contracondutas buscavam reverter, anular, desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral na economia da salvação, na economia da obediência e na economia da verdade.

Cabe ressaltar o papel das beguinhas - comunidades ascéticas de mulheres - em relação aos poderes sacramentais dos pastores/padres, como o batismo, a eucaristia e a confissão. No caso da eucaristia, entretanto, elas retomaram a forma da refeição comunitária com o pão e o vinho, mas sem o dogma da presença real. Sobre a resistência à confissão, Foucault cita o caso de uma mulher que confessa ao padre suas tentações carnis e ele diz que são normais. Mas ela, na noite seguinte, tem uma visão de Cristo, que lhe diz: "por que você confiou seus segredos a um padre? Seus segredos você deve guardar para si mesma" (Id., p. 277).

Essas mulheres conquistaram o poder de ocupar o espaço público, mesmo com proibições coletivas e jogos de regras. Elas próprias eram desregradas porque adotavam normas diferentes das dominantes que, ao mesmo tempo, eram móveis, transitórias e abertas. Tal postura, na interpretação de Carvalho (2020, p. 851), ficava evidente pelo fato de elas experimentarem, por exemplo, a nudez nas margens de rios, o contato com a natureza, a intensidade do reconhecimento de si, do toque no próprio corpo e do toque no corpo do outro quando aos seus cuidados, mas principalmente ao viverem "a liberdade de escolher seu modo de existência cristã, sem intermediários no desenvolvimento do amor". Entretanto, ao redesenharem a linguagem e os procedimentos da religião, aquelas mulheres não romperam totalmente com o poder pastoral e acabaram sendo por ele capturadas e silenciadas. O silenciamento dessas mulheres foi radical tendo em vista as perseguições que sofreram, sendo muitas delas queimadas em fogueiras. O ápice dessas ações violentas em relação às beguinas ocorreu em 1317, quando o papa João XXII fechou as suas casas, confiscou-lhes os bens e as atirou à rua, pobres e abandonadas (Ibid.)

Importa dizer, todavia, que com a Reforma e a Contrarreforma as lutas religiosas não eliminaram a prática do poder pastoral, mas produziram formas singulares de atuação: nas correntes protestantes, um poder meticuloso, mas também flexível; na Igreja Católica, um poder pastoral centralizado, uma pirâmide hierarquizada. Com efeito, na Igreja Católica o poder pastoral toma uma dimensão institucional "densa, complicada, compacta" (Foucault, 2008, p. 218), coextensiva a toda a cristandade, com a função de dirigir e controlar, consubstanciando-se como arte de moldar os homens. A tese de Foucault é que o Estado Moderno, na sua arte de governo dos homens, tem como pano de fundo o poder pastoral cristão.

O ponto de vista defendido no presente ensaio leva em consideração a produtiva confluência entre técnicas de autodescrição, advindas do cristianismo, e as tecnologias do iluminismo, expressas na analítica de Michel Foucault sobre poder

disciplinar, biopoder e norma. Essa analítica se reporta à organização do poder sobre a vida a partir de uma dupla face: anatômica e biológica, individualizante e especificante (Foucault, 1994). A primeira, de cunho disciplinar, está centrada no corpo como máquina, no adestramento, no crescimento das aptidões dos indivíduos, na extorsão de suas forças, e com foco na sua utilidade e docilidade, ou seja, na produção de “corpos dóceis” com a finalidade de integrar os indivíduos em sistemas de controle eficazes e econômicos. Esse viés de poder proliferou nas escolas, quartéis, fábricas, e está relacionado à disciplina, ao atingimento de normas de conduta e à manutenção da ordem da sociedade.

A segunda face, o biopoder, tem como alvo principal a população, a economia política como saber mais importante, e os dispositivos de segurança como instrumento técnico essencial. O corpo é visto como suporte de processos biológicos que precisam ser regulados, a exemplo de nascimentos, mortalidade, nível de saúde, saúde pública, duração da vida, longevidade, habitação, mineração. Ou seja, o biopoder equivale a um processo de estatização do biológico.

Foucault se reporta às condições de existência do biopoder afirmando que

Esse biopoder foi garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e através de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas exigiu mais; ao mesmo tempo da sua utilizabilidade e da sua docilidade; precisou de métodos de poder susceptíveis de fazerem crescer as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isso as tornarem mais difíceis de sujeitar, se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo-política e de biopolítica, inventados no século XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições muito diversas (tanto a família como o exército, a escola, ou a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades) (Foucault, 1994, p. 143).

Na visão foucaultiana o elemento que vai circular entre o poder disciplinar e o biopoder é a norma. Ela se aplica tanto ao

corpo de um indivíduo como à população, permitindo o controle da ordem disciplinar do corpo e dos acontecimentos de uma multiplicidade biológica para regular a população. A face anatômica da norma no poder disciplinar nasce de um imperativo do ideal de conduta eminentemente de caráter prescritivo. Utiliza-se de técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder mediante vigilância, hierarquias, inspeções, escriturações, relatórios, registros diversos. No biopoder, a norma passa a ser atravessada por campos disciplinares como a biologia, a matemática, a estatística e a demografia. A partir desses campos a norma é instituída pelo que pode ser dito de média das condutas de uma população. Ela se converte, desse modo, no critério de divisão dos indivíduos na sociedade e tem como efeito a normalização.

O biopoder funciona pela ação normalizadora a partir da escolha e divulgação do que passa a ser considerado normal como conduta. Por ela se dão processos de classificação do que é normal ou anormal no contexto das populações. E mais, uma ação normalizadora é produzida em contextos específicos, em procedimentos singulares, sem prescindir de um ato de enunciação, como também pode ser a experiência ritualística sagrada ou profana com suas normas de conduta. Afinal, é preciso encontrar um modo de acessar a verdade, condição de governo do outro e de governar-se. A escola de massas constitui nessa interpretação, um campo fértil de governmentação, caso o processo educativo escolar seja entendido como um processo de subjetivação do sujeito moderno.

Ritual

Derivado da palavra latina *ritus* (ordem prescrita), associada aos vocábulos gregos *artus* (prescrição), *ararisko* (harmonizar, adaptar), e *arthmos* (elo, junção), cuja raiz *ar* deriva do indo-europeu védico *rta*, *arta*, que remete à ordem do cosmo, das relações entre os deuses e os homens e dos homens entre si, como

se reporta Rivière (1996, p. 29), o ritual está associado a um conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com suporte corporal (verbal, gestual ou de postura), de caráter repetitivo e carga simbólica (Id., p. 20).

Entre os rituais com significação social nos processos de formação estão os rituais de passagem, vistos por Turner (2013) como um dos ritos de crises da vida e, nesse sentido, ele fala em "sujeitos rituais marcados por certo número de momentos críticos de transição, que todas as sociedades ritualizam e assinalam publicamente com práticas adequadas para gravar a significação do indivíduo" (Id., p. 156-157). Ressalta como esse tipo de ritual está associado aos ritos de elevação de *status* e de inversão de posição social. Suas análises sobre o ritual de passagem contribuem para uma rica formulação sobre drama social, símbolo ritual e atuação. Identifica o drama social enquanto ação substantiva de onde deriva a diversidade do desempenho cultural. Sua compreensão do ritual como ação performativa é produzida em uma feliz confluência entre enunciados do campo artístico - o teatro, em particular -, o campo da linguagem, a literatura oral, a etnomusicologia, os estudos do folclore e a antropologia cultural contemporânea (Carvalho, 2018).

Em Bourdieu (2004, p. 196), os ritos de passagem são vistos como atos de instituição. Em sua proposição, nesse tipo de rito há morte para que seja possível dar vida à instituição, ou seja, o rito transforma e institui uma nova forma da pessoa estar na sociedade quando declara, por exemplo: este homem é um médico; esta mulher e este homem são um casal; esta criança é alfabetizada; esta criança é cristã; este homem é um deputado. Como ato de investidura, tem como efeitos transformar a representação que os demais agentes da sociedade possuem dessa pessoa, assim como o seu comportamento em relação a ela, e também tem um efeito na representação que a pessoa investida tem de si mesma e na percepção dos comportamentos que acredita deve ajustar para adequar-se a tal representação. Em síntese, o rito sanciona, consagra um novo estado de coisas, uma ordem estabelecida.

Ao falar do ritual no contexto institucional, em seu texto *Lições de Aula*, Bourdieu indica que a função dos ritos é forjar uma imagem social do sujeito social, ou seja, o sujeito é instituído, constituído e intimado "a tornar-se que é, ou seja, o que ele tem de ser". Obriga-no "a cumprir sua função, a entrar no jogo, na ficção" (Bourdieu, 1994, p. 55).

Diz Rivière que o rito institui, no sentido de que ele sanciona uma ordem estabelecida, e que o ato solene de investidura próprio de um rito de passagem, produz certa "magia performática" (Rivière, 1996, p. 44). Essa formulação interessa pela força que dá ao caminho investigativo aqui adotado, uma vez que considera o ritual como um ato de enunciação, onde o dito é feito, no dizer de Peirano (2003).

É preciso considerar as contribuições de estudiosos da historiografia canônica, a exemplo do sociólogo e antropólogo Émile Durkheim que em seus estudos sobre as religiões observa como os ritos "traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja individual ou social" (Durkheim, 1984, p. 148). Ao considerar que as grandes instituições sociais nasceram da religião, ele também afirma que "as regras da moral e do direito foram indistintas das prescrições rituais" (Id., p. 169), sinalizando, assim, a importância dos rituais nas práticas sociais.

Diversos autores comemoram o trabalho de Durkheim, entre eles, Woodward (2000), que ressalta a afirmação do autor de que "não existe nada inerentemente ou essencialmente 'sagrado' nas coisas. Os artefatos e ideias são sagrados apenas porque são simbolizados e representados como tais" (Id., p. 40). Da mesma forma, lembra o seu argumento a respeito da necessidade de serem examinados os significados partilhados que caracterizam os diferentes aspectos da vida social, no fundamental, ou seja, como eles são classificados simbolicamente, uma vez que é por meio de rituais que o sentido é produzido, e as ideias e valores são apropriados pelos indivíduos, inclusive em rituais simples da vida cotidiana.

Ortiz (2012), por sua vez, mostra como a dimensão simbólica no estudo de Durkheim desafia a imaginação sociológica do leitor contemporâneo, dimensão simbólica que é apreendida por meio da noção do sagrado como algo "que se acrescenta, se sobrepõe ao real; trata-se de uma realidade de segunda ordem" (Id., p. 20). O profano refere-se à vida ordinária. Como Durkheim, ele também enfatiza a distinção entre o sagrado e o profano enquanto mundos incongruentes, mas que precisam se comunicar. Aproximar esses polos antagônicos seria a função de ritos.

Ortiz destaca ainda a abordagem de Durkheim a respeito da capacidade de simbolização como condição da vida social, ao afirmar que "a vida social inexistente sem o mecanismo da representação simbólica, faculdade de idealização que todo ser humano possui de imaginar um mundo diferente do mundo da realidade em que vive e de acrescentar algo ao real. Essa 'realidade de segunda ordem' é constitutiva do que denominamos sociedade" (Id., p. 22). Pressupõe Ortiz que o raciocínio apresentado por Durkheim "é semelhante ao dos linguistas quando abordam a língua como uma faculdade do ser humano" (Ibid.). Quanto ao problema das classificações do pensamento, observa que o sociólogo defende que as categorias do pensamento não seriam inatas, universais, mas, sociais, e que cada sociedade teria formas singulares de apreensão do mundo. E mais, as categorias de classificação antecederiam os conteúdos do pensamento pelo fato de que "elas constituem as formas por meio das quais eles são ordenados e hierarquizados" (Ibid., p. 25).

Em geral os rituais são intensificados em práticas cerimoniais. De acordo com Rivière (1996, p. 30), a cerimônia de origem profana foi aplicada a ritos cívicos solenes antes de se referir às formas exteriores regulares da celebração de um culto religioso. A cerimônia saudada como prática importante no contexto dos ritos, a exemplo das práticas relacionadas à crença do orfismo, na Grécia antiga, em sua potência para o alcance de uma vida mais elevada, ou na religião cristã, que igualmente a outras práticas ritualísticas, abrange atos estereotipados, simbólicos e repetitivos do campo secular e do

campo eclesial. No discurso religioso, diz-se que a cerimônia tem aspecto de execução solene de um ato, a exemplo do culto divino, com um roteiro prévio que deve ser observado como uma liturgia, tal como está registrado no dicionário ilustrado das religiões.

Giorgio Agamben explica os rituais no trânsito do profano para o sagrado e incita a pensar sobre os rituais e suas implicações como um dispositivo que captura em sua ação subjetivadora, mas ao mesmo tempo, pode ser um contraponto a esse dispositivo, haja vista que "o sacrifício sanciona em cada caso a passagem de alguma coisa profana para o sagrado, da esfera humana para aquela divina". O autor pondera, entretanto, que o que "foi ritualmente separado pode ser restituído pelo rito à esfera profana", incutindo o pensar que "a profanação pode atuar como um contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido" (Agamben, 2009, p. 14).

O entendimento do que seja um ritual e a sua função subjetivadora é reiterado por diferentes correntes das ciências sociais e humanas. Na antropologia, Tambiah (1995) se reporta ao ritual como ação performática, um amálgama de palavras, gestos, discursos, manipulação de objetos e cenas de enunciação (música, dança, recitação, cheiros) que pode ser analisado do ponto de vista das práticas de classificação como usos de metáforas; metonímias; cosmologia; força da linguagem literária no ritual; palavra sagrada e profana; magia e religião. No contexto ritual, a palavra aparece em orações, feitiços, encantamentos, cânticos, bênçãos e outras coisas. O autor ressalta que essa palavra é aberta àquele que tem o poder de dizer. De um modo geral, as palavras têm um papel preponderante no conteúdo estético do ritual, seja nos cantos ou textos literários, com destaque para os mantras e os versos que se repetem. Esses textos literários muitas vezes funcionam como palavras sagradas e até secretas, pronunciadas para serem ouvidas, não necessariamente para serem entendidas; ou recitadas em voz alta, com uso da língua local, para serem entendidas. Podem também ser usados os dois procedimentos - língua secreta e língua local - quando se inscrevem em rituais de purificação. As palavras

são ditas no contexto de um conjunto de materiais, cuja escolha não é feita de forma arbitrária. Respondem a características temporais e de sabedoria como tamanho, forma, cor e resistência. Para além desse aspecto, há uma relação social de poder, uma assimetria na ordem do ritual.

Em sua antropologia contemporânea, Stanley Tambiah (1995) trabalha o ritual do ato performático construído a partir de um fértil diálogo com elementos conceituais do campo da linguagem (desenvolvidos por John Langshaw Austin em seus estudos sobre atos performativos), com elementos do campo da semiótica (com base na teoria de Charles Sanders Peirce, com realce para os signos) e do campo da análise estrutural da linguagem (de Roman Jakobson), recorrendo ao uso da metáfora e da metonímia para evidenciar a relação entre ritual e linguagem, sob o argumento de que o funcionamento da linguagem não se dá em termos denotativos, mas performativos.

Conforme dito, Tambiah (1995) trabalha o ritual como uma combinação constituída por palavras, gestos e discursos sobre objetos e modos simultâneos ou sequenciais de utilização de meios diversos, - visuais e olfativos -, além de modos de apresentação - canto, dança, música, recitações -, uma conjugação que produz um efeito ritual performático, pois é na conjugação de características semânticas pragmáticas de pensamento e ação que ocorrem os rituais.

A importância que as práticas do ritual assumem neste ensaio requer aprofundar a sua análise do ponto de vista da classificação proposta por Tambiah (1995). Nesse sentido, ao destacar a metáfora e a metonímia no contexto do ritual, ele afirma que, no caso da metáfora, a substituição de palavras ou ideias por termos similares do ponto de vista da semântica, é um uso que não pode ser tratado como um engano, mas como um uso moral da linguagem, o que se assemelha à analogia da atribuição. A metáfora une conceito, ação, palavra e gesto, e por isso contribui com a performatividade no contexto ritual. Com a metonímia, procede-se à substituição do nome da coisa pelo uso de um atributo, produzindo uma ação de complemento.

Outros elementos destacados por Tambiah (1995) dizem respeito à cosmologia e à classificação por terem papel predominante nos rituais como ação de performatividade: a cosmologia remete a estruturas de conceitos e relações que atuam como um universo ordenado, discernindo-o em relação a espaço, tempo, matéria e movimento, povoando-o com deuses, humanos, animais, espíritos, demônios e similares; a classificação refere-se a um sistema estruturado que constitui e etiqueta qualquer universo de coisas, seres, eventos e ações. Tem valor cultural, a exemplo da divisão sexual, religiosa e alimentar. A classificação está fortemente implicada com a performatividade no contexto do ritual, na fala verbal e ressonâncias metafóricas dos nomes, na delimitação das propriedades físicas e sensações nas partes do corpo, nos laços matrimoniais, nos presentes, enfim, no conjunto de elementos que compõem o ritual.

Do ponto de vista da estética do ritual, Tambiah (1995) trata a dança, a música, o movimento e a emoção como elementos que se fazem presentes. A dança, acompanhada do canto, não coloca em jogo apenas o corpo ou o sistema muscular do dançarino, ela compromete também seus dois sentidos principais, ou seja, a visão, que guia os dançarinos nos movimentos, e a audição, que lhes permite seguir o tempo musical.

Para analisar a questão do poder em relação à temática do ritual, o presente trabalho recorreu especialmente à leitura de Foucault. No texto *A Ordem do Discurso*, apresentado em sua aula inaugural no Collège de France (1996), ele demonstra como a relação de poder está implicada com o dizer da verdade, seja quando trata das formas ritualizadas que cercam começos solenes, seja para abordar o controle do que se pode dizer pelo ritual da circunstância. Nesse sentido, rememora o fato de os gregos do século VI proferirem o discurso verdadeiro no cenário do ritual requerido e como chegou um momento em que o discurso verdadeiro dependia pouco do que era ou dizia, e como a verdade se "deslocou do ato ritualizado de enunciação, eficaz e justo, para o

próprio enunciado: para o seu sentido, a sua forma, o seu objecto, a sua relação à referência" (Id., p. 15).

Para o autor em referência, os diferentes discursos religiosos, jurídicos, terapêuticos e políticos dependem de um ritual que orienta para "os sujeitos falantes, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis convenientes" (Ibid., p. 12). O ritual, portanto, faz parte de sistemas complexos de restrição - uma forma superficial e visível desses sistemas. Na ação ritualística, nos discursos definem-se o estatuto dos indivíduos, os gestos e comportamentos, mas principalmente, "o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam" e fixa "o seu efeito sobre aqueles a quem elas [as palavras] se dirigem, os limites do seu valor constringedor" (Ibid.).

Ao transpor a questão ritualística do discurso para o campo da educação, seja na educação religiosa ou no sistema geral de ensino, Foucault questiona sobre: "o que é, no fim de contas, um sistema de ensino senão uma ritualização da fala", "[...] senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com os seus poderes e os seus saberes? O que é a "escrita" (a dos "escritores") senão um sistema de sujeição semelhante que assume talvez formas um pouco diferentes, mas em que as grandes decomposições são análogas?" (Ibid., p. 14).

Foucault se debruça sobre o funcionamento dos rituais, cuja dinâmica se dá por meio de jogos de verdade (conjunto de regras de produção da verdade), do olhar normalizador e da vigilância. Para ele, essas práticas têm na ação pedagógica, um lugar central pelo que é próprio da Pedagogia - a ação de transmissão de enunciados e de práticas intencionais ou não intencionais na formação dos indivíduos como as pedagogias que ocorrem em outros lugares de aprendizagem para além da escola, como a mídia, o museu e o cinema. Nos rituais ocorrem processos de subjetivação e eles próprios, sendo um dos procedimentos do governo de conduta dos indivíduos, como uma arte de governar, ele opera pelo encontro entre as técnicas de poder que estão a determinar a conduta dos indivíduos e as práticas disciplinares de objetificação

dos sujeitos como os atos de obediência e submissão; as classificações, o recurso ao discurso científico para as práticas de normalização, os conselhos de conduta, a direção espiritual e as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuarem, eles mesmos ou com a ajuda dos outros, operações sobre os seus modos de ser. São procedimentos pelos quais o sujeito é induzido a observar-se, analisar-se, decifrar-se, reconhecer-se, enfim, nos atos de dizer a verdade a propósito de si mesmo.

Quando trata das técnicas de si, Foucault lembra que nos *Discursos Sagrados*, escritos do século II, o escritor e influente orador romano, *Publius Aelius Aristides* expõe dois tipos de discurso sobre os sonhos: um deles é sobre o relato detalhado das atividades cotidianas, e o outro, de conotação ritual, remete aos louvores dirigidos aos deuses. Este último é o que tem a função de matriz de discursos sagrados e a função curativa dos deuses, isto é, eles têm o poder do discurso ritualístico. Entre as técnicas de si de tradição cristã, destaca o ritual - exomologêsis - pelo qual um indivíduo se reconhecia como pecador e como penitente, por meio da confissão.

Ainda sobre as técnicas de si, Foucault distingue a tradição estoica daquela da tradição cristã. Segundo a leitura que realiza, na tradição estoica, o exame de si, o julgamento e a disciplina franqueiam o acesso ao conhecimento de si ao utilizar a memória, quer dizer, a memorização das regras para fazer aparecer, em alto-relevo, a verdade do indivíduo sobre ele mesmo. No exomologêsis, de tradição cristã, o exame de si é por uma ruptura e uma dissociação violenta que o penitente faz aparecer a verdade sobre ele mesmo. É importante ressaltar que esse exomologêsis não é verbal. É simbólico, ritual e teatral (Foucault, 2004a, p. 100).

Nos estudos sobre o poder psiquiátrico, Foucault (2015) identifica práticas ritualísticas como o ritual geral do manicômio. Destaca o ritual associado à cerimônia de apresentação ao doente: em uma demonstração de força, no ritual o médico mostra ao doente que, em sua presença, ele deve estar sempre com a cabeça descoberta; o doente precisa saber qual é a posição dele na hierarquia do manicômio: obediência ao médico. Na sequência,

mais outro elemento opera de forma eficaz no ritual - a linguagem. Para o doente, faz-se necessário o aprendizado dos nomes daqueles que detêm um tipo de função de autoridade em relação a ele - médico, assistente e enfermeiro. Nesse ritual, o doente é constrangido a dar conta da pirâmide disciplinária do manicômio pelo aprendizado do nome dessas pessoas. Ainda no contexto, ele identifica a prática ritualística de recitar versos sendo que a recitação precisa ser feita na língua que aprendeu na escola, na linguagem do disciplinamento escolar. A esses rituais, Foucault associa outras práticas, como a vigilância e o registro. Constrói, com a análise dessas práticas, argumentos sobre os modos como o poder disciplinar modula a função do sujeito.

O conhecimento dessas técnicas, segundo o autor, justifica a análise da genealogia do sujeito na civilização ocidental, pois, a seu juízo, não há habilidade que possa ser adquirida fora do exercício, fora dos rituais, inclusive a arte de viver não prescinde de uma *askêsis* que deve ser cumprida como um treino de si por si mesmo (Foucault, 2004a, 146). Pode-se dizer que os modos de subjetivação estão mais associados aos artefatos em seus rituais do que ao conteúdo em si dos enunciados. Em resumo, os modos de subjetivação estariam associados aos artefatos pelo que eles conduzem de ritual, de formalização pelo que suscitam de revelação de si, de avaliação de si e de rememoração de si.

Em seu trabalho genealógico, quando do trato com a verdade, Foucault (2006b) assevera que no curso da história da civilização ocidental e de forma acelerada a partir da Renascença, a verdade-conhecimento tomou a dimensão que se conhece na atualidade. Ele fala de outra narrativa da verdade que não estaria em toda parte, nem em todo tempo - verdade dispersa, descontínua; verdade que tem uma geografia, a exemplo do oráculo que dizia a verdade, em Delfos. A verdade-demonstração identificada por Foucault (Ibid.), *grosso modo*, em sua tecnologia científica (termo por ele usado para se referir a um sistema de práticas diversas investido de uma racionalidade estratégica, como as práticas de controle da população que recorrem ao uso de conhecimentos estatísticos,

demográficos, de saúde pública), deriva da verdade-ritual, verdade-acontecimento, verdade-estratégia, e a verdade conhecimento não passa de uma religião e de um aspecto que se tornou pletórico (forte). Nada mais é que um ritual, o sujeito universal nada mais é que certa modalidade de produção de verdade. É o que afirma o autor (Id., p. 306).

Relacionada ao tema da verdade, Foucault traz à reflexão a parresia como atitude ética e como procedimento técnico no discurso do mestre - aquele que "cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo" e que não se confunde com a verdade do médico, do professor (2006b, p. 73) -, em contraposição à lisonja e à retórica. Para ele, a parresia refere-se à qualidade moral, de um lado, e de outro, ao procedimento técnico na transmissão do discurso verdadeiro dirigido a quem precisa para a constituição de si mesmo. Parresia atinente à "franqueza, à liberdade, à abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer" (Id., p. 450). Tem a ver com escolha, decisão, atitude de quem fala - a *libertas* -, ou seja, a "liberdade de quem fala" (Ibid., p. 451).

Ao distinguir a parresia da lisonja e da retórica, Foucault indica que a lisonja é como um adversário moral importante, e a retórica é o adversário técnico. Ao seu modo de dizer, a lisonja é o inimigo do qual se deve desvencilhar, e a retórica é o adversário que não deve ser excluído, mas utilizado para dele servir-se taticamente. Ele fala da lisonja como uma maneira de ganhar-se poder, favores e benevolência e de se tirar proveito de superiores por meio do *lógos*:

O lisonjeador serve-se da linguagem para obter do superior o que quer. Mas, servindo-se assim da superioridade do superior, ele a reforça. Reforça-a porquanto o lisonjeador é aquele que obtém o que quer do superior fazendo-lhe crer que ele é o mais belo, o mais rico, o mais poderoso, etc. Em todo caso, mais rico, mais belo, mais poderoso do que realmente é. Consequentemente, o lisonjeador pode conseguir desviar o poder do superior dirigindo-se a ele com um discurso mentiroso no qual o superior se

verá com mais qualidades, força, poder do que tem. O lisonjeador é aquele que, por conseguinte, impede que se conheça a si mesmo como se é. O lisonjeador é aquele que impede o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém (Foucault, 2006b, p. 454).

Na parresia encontra-se o oposto: a antilisonja, posto que a fala se dá no contexto de uma relação autônoma de tal modo que aquele com quem se fala não mais necessite do discurso do outro.

Quanto à retórica, Foucault a trata como "[...] uma arte de persuadir aqueles a quem endereçamos, pretendendo convencê-los quer de uma verdade quer de uma mentira, de uma não verdade" (Ibid., p. 461). E afirma que [...] "a Retórica é clara: trata-se do poder de encontrar aquilo que é capaz de persuadir" (Ibidem). Isto é, a questão é o conteúdo e não a verdade, a questão é persuadir os ouvintes como uma arte conjectural. Os temas se sobrepõem à verdade.

Nesse aspecto, é a retórica completamente oposta à parresia, pois, nesta, a verdade é o cerne. "A parresia é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade" (Ibid., p. 463). Diferente da retórica, o que define a parresia como uma prática específica, em relação ao discurso verdadeiro, são as regras de habilidade, as condições para dizer a verdade a determinado indivíduo e como esse indivíduo é capaz de receber essa verdade e em qual momento. As regras da parresia, nesse sentido, são para o autor em foco, o Kairós, a ocasião na qual, pela atuação dos indivíduos em relação uns aos outros, se diz a verdade.

Outro aspecto levantado em relação à retórica é a sua função de agir sobre os outros no sentido de dirigi-los, conduzi-los ou comandá-los sempre em proveito de quem fala. É algo contrário ao propósito da parresia, pois esta tem como função, mesmo que se busque também agir sobre os outros, que os indivíduos fundamentalmente

[...] cheguem a constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo.

Conseqüentemente, se este é o objeto da *parresía*, compreende-se bem que quem a pratica – o mestre – não tem nenhum interesse direto e pessoal neste exercício. O exercício da *parresía* deve ser essencialmente comandado pela generosidade. A generosidade para com o outro está no cerne da obrigação moral da *parresía*. Numa palavra, digamos, pois, que o franco-falar, a *parresía*, em sua própria estrutura, é completamente diferente e oposta à retórica (Foucault, 2006b, p. 465).

Foucault trata os rituais performáticos como formas de enunciação inversa da *parresia* em uma aula datada de janeiro de 1983. Lembra que a condição de possibilidade do enunciado performático depende da existência de dois elementos num contexto mais ou menos institucionalizado, no qual um indivíduo tenha o estatuto requerido. E acresce, tendo como referência Austin: "É o enunciado performativo na medida em que a própria enunciação efetua a coisa enunciada" (Foucault, 2013, p. 59). Indica que ao ato performativo segue-se um efeito que "já é conhecido, regulado de antemão, efeito codificado que é precisamente aquilo em que consiste o caráter performativo do enunciado" (Id., p. 64). Contudo, o que de fato deseja Foucault é situar a *parresia* como um contraponto ao enunciado performativo. *Parresia*, no sentido corrente, significa liberdade de palavra, e, quando acrescida da noção de franqueza, remete a se dizer o que efetivamente se pensa e agora pode ser dito como profissão da verdade. A *parresia* em Foucault remete, assim, à liberdade da palavra.

Foucault faz, então, uma distinção entre o ato performativo e a *parresia*, aqui resumida:

[Primeiro] É que num enunciado performativo os elementos dados na situação são tais que, pronunciado o enunciado, pois bem, segue-se um efeito, efeito conhecido de antemão, regulado de antemão, efeito codificado que é precisamente aquilo em que consiste o caráter performativo do enunciado. Ao passo que, ao contrário, na *parresia*, qualquer que seja o caráter habitual, familiar, quase institucionalizado da situação em que ela se efetua, o que faz a *parresia* é que a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possível vários efeitos que, precisamente, não são conhecidos. A *parresia* não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado.

[Segunda] [...] num enunciado performativo, o estatuto do sujeito da enunciação é importante. Quem abre a sessão... Quem diz desculpe... Quem diz eu te batizo [...] Em compensação, na *parresia*, [...] essa verdade que nomeamos, nós a pensamos, nós a estimamos, nós a consideramos efetivamente, nós mesmos autenticamente, como autenticamente verdadeira. [Terceira] [...] um enunciado performativo supõe que aquele que fala tenha um estatuto que lhe permita, ao pronunciar seu enunciado, realizar o que é enunciado [...] o que caracteriza o enunciado parresiático é que, justamente, fora do estatuto e de tudo o que poderia codificar e determinar a situação, o parresista é aquele que faz valer sua própria liberdade de indivíduo que fala. [...] [Quarta] Enquanto o enunciado performativo define um jogo de quem fala [...] a *parresia* é uma maneira de dizer a verdade de tal forma que abrimos para nós mesmos um risco pelo próprio fato de dizer a verdade (Id., p. 60-63).

Sugere o autor que o caminho com a *parresia* traz uma questão filosófica fundamental, qual seja, o vínculo entre liberdade e verdade de um ponto de vista que tem a ver "como e em que medida a obrigação da verdade - 'o obrigar-se à verdade' o 'obrigar-se pela verdade e pelo dizer a verdade' -, em que medida essa obrigação é ao mesmo tempo o exercício da liberdade e o exercício perigoso da verdade?" (Ibid., p. 64).

Nessa direção, ele constrói o argumento metodológico de análise do enunciado de forma diversa da pragmática do discurso. Situa a *parresia* como um modo de dizer no qual o enunciado e a enunciação vão ter "efeitos de retorno" sobre o próprio sujeito, mostrando como exemplo: "Há *parresia* a partir do momento em que Platão aceita de fato o risco de ser exilado, morto, vendido, etc., por dizer a verdade. Logo, a *parresia* é aquilo por que o sujeito se liga ao enunciado, [à] enunciação e às consequências desse enunciado e dessa enunciação" (Ibid., p. 65).

Outro aspecto que o autor desenvolve do ponto de vista metodológico, e que tem implicações sobre a análise dos rituais, é a distinção entre a análise da língua e os fatos da análise dos discursos. Desse ponto de vista ele sugere que a análise de enunciados performativos pertence a uma pragmática do discurso, análise que permite indicar a posição do sujeito e como essa posição

pode modificar o que pode ser o discurso, ou seja, o seu sentido. E resume: "a pragmática do discurso é isto: em que a situação ou o estatuto do sujeito falante modificam ou afetam o sentido e o valor de um enunciado?" (Ibid.). Mas o que Foucault pretende dizer sobre a diferença de uma análise dos discursos e a análise com a parresia é que na parresia, "não é a situação real de quem fala que vai afetar ou modificar o valor do enunciado" (Ibid.).

Pode-se dizer, então, que tanto o enunciado quanto o ato de enunciação estão implicados no modo de ser do sujeito. E essa retroação faz com que o acontecimento do enunciado afete o modo de ser do sujeito, um sujeito que disse a verdade e que se percebe nessa verdade. Como diz Foucault, essa é a gramática do discurso verdadeiro. E ele exemplifica nessa gramática, o discurso do profeta, do adivinho, do filósofo e do cientista. Acrescente-se: o discurso do professor e o do padre. Todos empreendem uma gramática do discurso verdadeiro por terem de certo modo um vínculo com a verdade do que dizem em suas formas singulares de dizer.

Imagem e Gênero

O ritual da confissão está expresso em enunciados verbais e imagéticos. Estampas em textos de catecismos e fotografias de acervos institucionais e familiares são fontes que testemunham a prática discursiva da confissão em seus modos de dizer a verdade sobre a própria confissão e o que se deseja dela quando atribuída ao sujeito mulher cristã - casta, delicada, sensível, caridosa. Esses enunciados continuam tensionando as práticas discursivas que operam na produção do sujeito mulher em sua feminilidade. Olhar a estética das estampas para além dos enunciados de textos se justifica caso se considere, como assevera o teólogo e antropólogo dos ritos da liturgia, Jean-Yves Hameline (2009):

[...] nessuna fede senza "admiratio" l'espressione, questa volta, è di Sant' Alberto Magno, che pure, e lo intuisce, l'aveva recuperata in qualche passo agostiniano. No se tratta affatto di ciò che noi chiamiamo ironicamente la beata ammirazione degli sprovvoduti. Non vogliamo neppure, portando in

campo questo termine, dare l'impressione di omologare a propri, e senza approfondito discernimento, le prenitore richeste che vengono indivizzate al ricupero della "qualità estetica del culto" (p. 21)¹.

Segundo Roland Barthes, em seu texto *Sade, Fourier, Loyola* (1999), talvez se possa inferir que o uso de estampas no discurso religioso esteja implicado com um deslocamento ocorrido na modificação hierárquica dos cinco sentidos. Para ele, na Idade Média a primazia estava no ouvido, depois no tato e por fim na visão. Com a inversão, os olhos passaram a ser importantes na percepção: afirma o barroco como testemunha da arte da coisa vista, e como essa mudança teve grande importância religiosa. Essa inversão se dá com Inácio de Loyola, que enfrenta resistências religiosas: as primeiras, de origem ascética, sob o argumento de que a vista, substituta do tato, facilmente se associa ao desejo da carne. Outras resistências vêm dos místicos ao admitirem as imagens apenas aos principiantes da experiência mística, pelo fato de que "as meditações, contemplações, visões, vistas e discursos, numa palavra, as imagens, só ocupam 'a superfície do espírito'" (Barthes, 1999, p. 69).

Loyola defende o imperialismo da imagem ao advogar pela imaginação dirigida, usando como matéria constante os *Exercícios Espirituais*. Após a sua morte emerge uma literatura de ilustrações e de gravuras adaptadas aos países para servir à evangelização: "a imagem é a garantia da fé ortodoxa, porque, sem dúvida (entre outras razões), autentica a especificidade da confissão cristã" (Ibid.). Barthes prossegue afirmando que "O acto da fé deve manifestar-se de forma discursiva, a alma deve pedir

¹ [...] "não há fé sem admiração" a expressão, desta vez, é de Santo Alberto Magno, que também, e ele se dá conta, a havia recuperado em alguma passagem agostiniana. Não se trata absolutamente do que ironicamente chamamos de admiração feliz dos incautos. Tampouco queremos, ao colocar este termo em jogo, dar a impressão de homologar os argumentos, e sem discernimento aprofundado, dos pré-requisitos que se dirigem à recuperação da "qualidade estética do culto" (p. 21). Tradução da autora.

explicitamente a sua salvação", como disse Boussuet, para quem "não há oração que não seja articulada" (Ibid., p. 78).

Importa associar a essas reflexões o modo como Humberto Eco (1991) propõe analisar as imagens do campo religioso, incorporando formas de pensar os escritos e imagens comunicacionais na relação com aquele que as recebe. Como indicado na introdução deste texto, para ele, a obra deve ser interpretada individualmente pelos fruidores que a apreciam. Em suas palavras:

O autor produz uma forma acabada em si, desejando que a forma em questão seja compreendida e fruída tal como a produziu; todavia, no ato de reação à teia dos estímulos e de compreensão de suas relações, cada fruidor traz uma situação existencial concreta, uma sensibilidade particularmente condicionada, uma determinada cultura, gostos, tendências, preconceitos pessoais, de modo que a compreensão da forma originária se verifica segundo uma determinada perspectiva individual (Id., p. 40).

Em defesa da "obra aberta", Eco mostra como se operou mais com a ideia de fechamento da obra, orientando-se o fruidor ver uma figura de um único modo possível. Mas **ele** distingue a experiência desenvolvida no medievo, com uma teoria do alegorismo aberta à possibilidade de "se ler a Sagrada Escritura (e mais tarde também a poesia e as artes figurativas) não só no seu sentido literal, mas em três outros sentidos, o alegórico, o moral e o anagógico" (Id., p. 42). Para Eco (Id.), essa teorização foi acessível graças ao poeta Dante Alighieri, desenvolvida por São Paulo, São Jerônimo, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e outros. Lembra, todavia, que essa abertura não significa indefinição da comunicação, "infinitas" possibilidades da forma, liberdade de fruição. O que é possível é uma quantidade limitada de resultados frutivos prefixados, condicionados e controlados pelo autor.

Um aspecto importante a ser observado para operar com essas noções é que as imagens, na perspectiva medieval, muito utilizadas no discurso do cristianismo, refletiam uma visão do cosmos, uma visão transcendente e imanente ao homem. Nessa perspectiva, o

universo, com uma ordem própria, clara, prefixada e imutável, remete ao pensamento doutrinal e dogmático cristão. No campo da arte, é indiscutível a função didático-cristã da alegoria quando subordinada à teologia cristã. Apoiado em Paul Ricouer, Eco situa claramente que "o significado das figuras alegóricas e dos emblemas que o medieval encontrará em suas leituras está fixado pelas enciclopédias, pelos bestiários e pelos lapidários da época; a simbólica é objetiva e institucional" (Id., p. 43).

A análise das fotografias escolhidas para o estudo que sustenta os argumentos deste ensaio beneficiou-se da visão de Susan Sontag para quem, independentemente da não intencionalidade de um tema, quando se elege um conjunto de fotografias em um livro, "[...] muitas fotos, do que nominalmente é um objeto isolado, serão percebidas, de forma inevitável, como representativas em algum sentido" (Sontag, 2005, p. 306). A autora observa, inclusive, que do ponto de vista da forma, faz-se uma diferenciação entre retratos de homens e de mulheres, conforme exemplifica: "A unidade tradicional de um livro de fotos de mulheres reside em algum ideal de essência feminina"; os retratos "representavam sua beleza, retratos de homens o seu 'caráter'. Beleza (a esfera das mulheres) era lisa; caráter (esfera dos homens) era áspero". Ela destaca também retratos de mulheres complacentes, mansas ou chorosas, pois "Mulheres, idealmente, não pareciam poderosas" (Id., p. 311). O trânsito das imagens de feminilidade materializado nas ações/funções - a esposa, a mãe, a filha, a sobrinha de alguém - indica modelos idealizados em imagens de mulheres usadas "para personificar ideais de feminilidade retirados da literatura e da mitologia: a vulnerabilidade e o *pathos* de Ofélia; a ternura da Madona com o seu Bebê" (Id.).

Observa Sontag que "O olhar voltado para baixo, um componente elementar da apresentação das mulheres diante da câmara, precisava ter um toque de tristeza, ao menos para parecer insípido" (Id., p. 318). Pode-se especular que essa postura é reiterada desde a mais tenra idade das meninas. Afinal, elas

aprendem desde cedo que meninas não devem encarar principalmente pessoas do sexo masculino.

A autora reconhece que da mesma forma que a fotografia contribuiu para estereótipos femininos, pode também se empenhar em complicá-los, solapá-los, ao modo como Annie Leibovitz fez em *Women* - "mulheres para quem, em virtude da idade ou de estarem preocupadas com os deveres e os prazeres de criar os filhos, as regras de um desempenho ostensivamente feminino são irrelevantes" (Leibovitz *apud* Sontag, 2005, p. 321). Sua posição sobre a tarefa da fotografia, contudo, é de que ela é usada para "desvelar a diversidade do mundo e plasmar o nosso sentido dessa diversidade. Não se trata de apresentar ideais. Não há programa, senão a diversidade e o interesse. Não há julgamentos, o que, está claro, já é em si mesmo um julgamento" (Id., p. 321).

Mas é importante também trabalhar com Roland Barthes no que diz respeito a fotografias. No texto *A Câmara Clara*, Barthes (2018) afirma que as fotografias podem ser fonte de mitos, ou seja, de narrativas sociais que se tornaram naturalizadas, e que em suas regularidades estão implicadas em processos de subjetivação. Algumas questões levantadas por ele sobre a fotografia são de particular interesse para o presente trabalho:

Esses mitos visam evidentemente (é para isso que serve o mito) reconciliar a Fotografia e a sociedade (é necessário? Pois bem, é; a Foto é perigosa), dotando-a de funções, que são para o Fotógrafo outros álbis. Essas funções são informar, representar, surpreender, fazer significar, dar vontade. E eu, espectador, eu os reconheço com mais ou menos prazer: nelas invisto meu *studium* (que jamais é meu gozo ou minha dor) (Barthes, 2018, p. 29-30).

Como escrituras singulares de estéticas próprias, têm como regularidade enunciativa provocar no espectador um referente, um tema sobre formas de vida. Para Barthes, "a Fotografia [...] repete mecanicamente o que nunca mais pode repetir-se existencialmente [...] ela reduz sempre o *corpus* de que tenho necessidade ao corpo que vejo; ela é o Particular absoluto, a Contingência soberana" (Id., p. 14).

No mesmo texto, Roland Barthes apresenta noções que permitem algumas digressões analíticas, tais como não se preocupar em buscar a pessoa verdadeira da foto-retrato, mas um corpo vazio, um espectro, vez que, diante da objetiva, a pessoa é ao mesmo tempo, aquele que se julga aquele que gostaria que o julgasse, aquele que o fotógrafo julga que ele é ele "e aquele de que ele se serve para exibir sua arte [...]" (Barthes, 2018, p. 20). Não se é nem sujeito nem objeto, mas, sim, espectro.

Entra-se na foto como quem estivesse entrando em um espaço-tempo para escavar, ocupar-se de observar. Observar no sentido de buscar traços de biografemas, entendendo-se que a fotografia "pode [...] dizer, muito melhor que os retratos pintados" (Id., p. 29), ou seja, como um fragmento que ilumina um detalhe que pode estar nos traços fisionômicos, nas roupas, na postura, na estética.

Sob a inspiração dos estudos de Roland Barthes, as fotos eleitas e analisadas neste trabalho estão entre aquelas que suscitam a vontade de observar melhor, saber mais dela, dos traços, das roupas, dos cortes de cabelo, da postura, dos artefatos, da estética. Mesmo sabendo de sua contingência, interessa a foto em si pelo que ela apresenta. Interessa a pose do instante congelado. Ao que ela remete do ponto de vista do discurso da feminilidade nos discursos educativos cristãos e no contexto da escolarização. A fotografia como uma força de constatação. Não interessam as pessoas na fotografia, mas a rede discursiva em que elas estão implicadas. Não há interesse também em uma leitura da realidade a partir da fotografia, mas, sim, do efeito de realidade dado pela linguagem fotográfica documental.

Para a escolha das fotos a autora transitou pelos dois movimentos que Barthes (2018) nomeia: pelo *studium*, um testemunho de quadros históricos, e pelo o que a fotografia provoca: "que parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar", ações que o autor nomeia de *Pactum*. A escolha dentro do acervo de fotografias está implicada com os dois elementos, tema e irrupção, o que trespassa no espaço e no tempo para responder: qual a alma se deseja para os corpos femininos? Mesmo

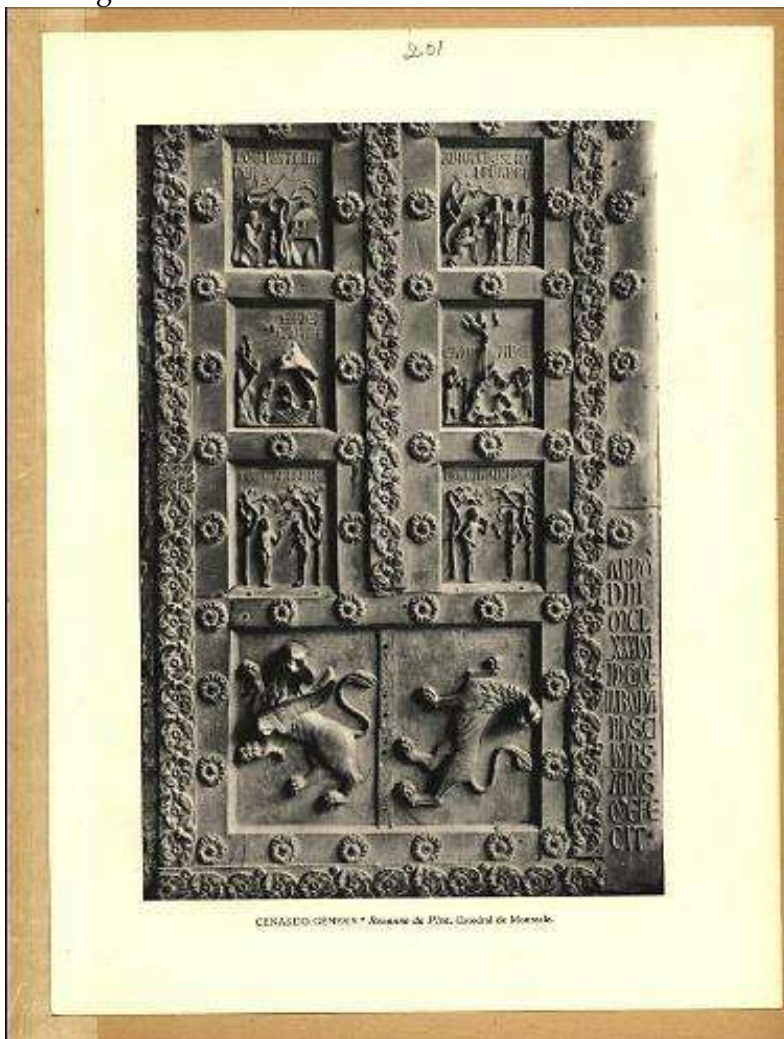
na impossibilidade de responder a essa questão, ela ousou tratar dela pela relevância de dar visibilidade ao que foi designado por Foucault (1994) como corpos dóceis, maleáveis, retratados e disponibilizados em arquivos fotográficos que tratam da história das práticas escolares, das práticas ritualizadas da escolarização.

Ademais, ela optou por tratar as fotografias como um discurso, e nesse sentido são vistas como um monumento, na acepção dada por Foucault (1995). Ou melhor, como um discurso que descreve a si próprio e pode descrever as suas articulações com demais discursos. Procurou-se, então, por inspiração em Fromanger, analisado por Foucault, buscar "o acontecimento que ocorreu, e que continua incessantemente a ocorrer sobre a imagem, pelo próprio fato da imagem" (Foucault, 2009, p. 351), ou seja, "o acontecimento que transita em olhares entrecruzados, em uma mão (sic) que segura um maço de notas, ao longo de uma linha de força entre uma luva e uma cavilha, através da invasão de um corpo por uma paisagem".

A disciplina dos corpos femininos por intermédio da docilidade arrogada pode ser lida em fotografias. É desse tema que trata este ensaio. Uma reflexão sobre estereótipos de gênero também na fotografia. Inspira-se em estudos sobre fotografia, ritual, performatividade e gênero. As imagens são não apenas testemunhos, mas também enunciados que reiteram condutas.

A ordem do ritual: cosmologia e mitos

Figura 1 - Cenas do Gênesis: Catedral de Monreale



Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (Domínio Público).
<https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/idurl/1/36644>.

Os rituais operam por meio de cosmologias, ou seja, de grandes classificações. Nas práticas discursivas das religiões, essas classificações empregam noções de amplo espectro e pretendem entender o cosmos como uma ordenação dentro de um tempo, espaço, matéria e movimento. No contexto dessa ordem, habitam deuses, anjos, demônios, espíritos, humanos, animais. Essas cosmologias são movidas por metanarrativas, mitos que tratam da criação e da ordem do mundo, além de premissas morais e prescrições de condutas, como observa Tambiah (1995).

No campo enunciativo da cosmologia católica, o modo de enunciação se dá por meio de discursos fundadores, ou seja, por grandes narrativas contadas, repetidas, reinterpretadas, nas quais "se fazem variar; fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza" (Foucault, 1996a, p. 22). No caso da Bíblia, se trata dos textos sagrados a contar a origem do mundo e dos humanos, das suas leis, suas cartas epistolares, como as de São Paulo, com suas ordens, e mensagens e com a função de transformar a religião católica em uma religião universal.

Importa dizer nos textos-comentários, aqueles que não têm outra função senão "dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*. [...] dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito" (Id., p. 25), e principalmente, o comentário permite dizer para além do texto, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado" (Id., p. 26). No comentário, funcionam as possibilidades da circunstância da repetição, e nesse aspecto, o que importa é que a novidade "não está no que é dito, mas no acontecimento a sua volta" (Ibd.). Interessa, portanto, aventar a efetividade de dispor, na rede discursiva aqui analisada no contexto do ritual da confissão, enunciados comentários justapostos desde enunciados clássicos, aqueles proferidos e postos em circulação por Santo

Agostinho de Hipona, Santo Inácio de Loyola e São Tomás de Aquino, aos quais não se pode deixar de estabelecer uma convergência produtiva na análise aqui desenvolvida. Desse ângulo, os comentários como enunciados das Sagradas Escrituras são também interpretações alegóricas, particularmente quando associadas às artes medieval e renascentista com seus temas religiosos, uma vez que eles desejam desvencilhar-se de modos de interpretação do sentido literal das palavras. Esse aspecto é tratado por Nicolas Abbagnano, também sob o ponto de vista de Dante Alighieri em o *Banquete II*:

As escrituras podem ser entendidas e devem ser expostas sobretudo em quatro sentidos. Um chama-se *literale* é o que não vai além da própria letra; o outro chama-se *alegórico* e é o que se esconde sob o manto das fábulas, sendo a verdade oculta sob belas mentiras... O terceiro sentido chama-se *oral*, e é o que os leitores devem atentamente ir descobrindo nas escrituras para utilidade sua e de seus discípulos... O quarto sentido chama-se *anagógico*, isto é, supra-sentido; e aparece quando se expõe espiritualmente uma escritura que, embora seja verdadeira também no sentido literal, pelas coisas significadas significa coisas supremas da eterna glória: como se pode ver naquele canto do Profeta que diz que, com a saída do povo de Israel do Egito, a Judéia tornou-se santa e livre. O que, embora seja verdadeiro segundo a letra manifesta, não menos verdadeiro é o que se entende espiritualmente, isto é, que na saída da alma do pecado, ela se torna santa e livre em sua potestade (Abbagnano, 2007, p. 24).

Esses aspectos são inspirações do presente trabalho e reforçam o caminho que também é reafirmado em Walter Benjamin ao dizer que "a alegoria não é frívola técnica de ilustração, expressão, como linguagem, e como escrita" (Benjamin, 1984, p. 184).

Impossível uma aproximação com o arquivo de enunciados deste ensaio sem considerar essas perspectivas, inclusive a de dar atenção para enunciados comentários de tradução didática, formulados com textos selecionados para formação dos iniciantes e que impulsionam o ritual da confissão - catecismos, livros didáticos, livros de literatura para crianças nos séculos XIX e XX - quando já se tem a emergência das escolas de massas como um equipamento de socialização de crianças e jovens. Textos com tons

prescritivos, que propõem regras a serem seguidas, que ofertam conselhos, ditam condutas a serem vividas no cotidiano, inclusive na escola. Uma escola de massas, constituída de um amálgama entre o discurso pedagógico religioso cristão e o discurso pedagógico escolarizado.

A oferta desses enunciados tem no catecismo, *katechismós*, o texto que corresponde à instrução e que em sua materialidade é um livro rudimentar organizado pelo sistema de perguntas e respostas de ensino elementar de religião (Maia, 1966, p. 45). Ele se diferencia de outros textos religiosos por dirigir-se especificamente aos infantis, aqui definidos não apenas pela idade cronológica, mas pelo critério de iniciantes de um saber-poder-ser do cristianismo, aos que precisam conhecer, experimentar e converter-se em cristãos. Por isso os catecismos são artefatos compostos por lições, com grandes classificações, conceitos, elementos da moralidade e prescrições de conduta a partir de modos de enunciação diversos de mitos, orações, normas etc., por meio de lições, alegorias e estampas. Há uma observância dos elementos estéticos das lições. É um texto de certo modo cartilhado no sentido de que oferta um saber selecionado, um texto curricular adequado ao tempo de saber daqueles a quem se dirige, ofertado em lições com práticas didáticas ordenadas, nas quais a repetição dos enunciados, dos gestos e dos modos de se comportar são enfatizados.

O catecismo é um artefato cultural de relevância não apenas pelo que enuncia sobre a o conhecimento religioso, mas, principalmente, por ser um artefato que compõe o ritual da confissão em sua função preparatória e de fixação das orientações de conduta cristã. No contexto da formação religiosa, tem grande força doutrinária, tal como têm força preparatória as cartilhas escolares na iniciação da alfabetização das crianças, malgrado as críticas no campo do discurso pedagógico. No campo da prática discursiva religiosa, entretanto, é atribuído ao catecismo uma função catequética sob a regra da racionalidade pedagógica cristã que sustenta a prescrição dialógica condicionada a processos de repetição de enunciados e de modos de enunciação de formas de

expressão da doutrina cristã, ou seja, de controle, transformação e reprodução da doutrina cristã em relações assimétricas de poder com a intenção de dizer do sujeito do cristianismo, e em particular da mulher cristã.

No século XVI, os catecismos se multiplicaram no contexto da revolução provocada pelo surgimento da imprensa. Contudo, tal como apresenta Agnolin, eles foram dirigidos a rudes e crianças com o objetivo de doutrinação durante a Idade Média (Agnolin, 2007, p. 25). Como textos, sua publicação e distribuição se faz sob o controle de edições produzidas diretamente por instituições religiosas ou por editoras convenientes. Como textos culturais, são uma construção social resultante de práticas discursivas e atos linguísticos, textuais, com formas próprias de dizer os seus enunciados. O cristianismo neles produzido está implicado necessariamente com os dizeres dos catecismos e de outros textos da retórica doutrinal cristã.

A força enunciativa do catecismo está correlacionada ao uso de estampas. Nelas, os temas de interesse estão expressos em alegorias. Encontram-se nos catecismos desde o Concílio de Trento, a determinação para que os bispos ensinassem com esmero por meio das histórias da Redenção, "expressas em pinturas ou outras semelhantes, pois, instrue e confirma o povo recordando-lhe os artigos da fé e recapitulando-lhos continuamente, além de tirar-se muito fruto de todas as sagradas imagens [...]" (Claret, 1934, p. 11).

Imagens que "recapitulam" os textos doutrinários tal como registrado no clássico da educação jesuítica *Ratio Studiorum*, formulado nos *Exercícios Espirituais* do fundador da Companhia de Jesus, Santo Inácio de Loyola. Nele afirma-se a importância da interpretação dos emblemas que estavam inclusos na formação, pois "conciliavam o deleite da poesia com o deleite da imagem e constituíam uma das actividades próprias da classe de retórica" (Miranda, 2009, p. 142). Com efeito, nas disputas ou nos exercícios escolares, para além de saber enunciar preceitos de retórica para cartas, poemas e história, uma das ações de correção dos erros entre os estudantes era observar como interpretavam hieróglifos,

símbolos pictóricos, apoftegmas, adágios, emblemas ou enigmas, assim como, nos dias de afixação pública de poemas, mediante autorização do reitor, poder-se-ia "acrescentar de vez em quando, algumas pinturas que correspondiam ao emblema ou ao argumento proposto" (Id., p. 216).

Do mesmo modo, os livros escolares, como um dos artefatos fundamentais do processo de escolarização, eram a fonte do saber da escrita na modernidade, seja com suas lições, seus métodos de aprendizado ou sua literatura direcionada com os poemas didáticos a mostrar as condutas de crianças cristãs. Sloterdijk considerava que na modernidade, no desejo de formação humanista, assume-se "o homem como dado de antemão" e se lhe aplica "[...] seus métodos de domesticação treinamento e formação - convencido que está das conexões necessárias entre ler, estar sentado e acalmar" (Sloterdijk, 2000, p. 40). A cultura da escrita se tornou condição importante para viver na cidade e ser cidadão de uma nação, embora ela tenha produzido os sujeitos que leem e os sem leitura e uma relação de assimetria dada pela cultura além das relações de classe. Sloterdijk fala também que as cartas, ao se tornarem os meios comunicacionais para destinatários não conhecidos, fizeram parte do conjunto de escritos que levaram a circular o discurso greco-romano que esteve na produção do mundo moderno, associado às práticas alfabéticas: "o que desde Cícero se chama humanitas faz parte, no sentido mais amplo e no mais estrito, das consequências da alfabetização" (Id., p. 7). Ao tratar da filosofia, o autor diz como "Ela, [a filosofia] prosseguiu sendo escrita como uma corrente de cartas ao longo de gerações, e, apesar de todos os erros de cópia, talvez até mesmo por causa desses erros, ela atraiu os copistas e intérpretes para seu círculo de amigos" (Id., p. 7-8).

Tais comentários mostram existir convergência entre direção espiritual e formação humanista na busca de condutas que respondam pelas reflexões cristãs, mas, também, por modos de civilidade centrados em discursos morais e que de certo modo, fazem um trânsito no sentido de submeter o corpo ao espírito; as

paixões à razão; a liberdade à obediência; a consciência ao confessor (Varela, 1992, p. 10).

Em um fenômeno de osmose cultural, os enunciados do cristianismo foram acoplados à escola greco-latina (Miranda, 2009, p. 19). Já associado ao humanismo helenístico em sua técnica de formação do homem, ao tempo em que recusou a cultura pagã do adulto, acolheu a cultura preparatória, ou seja, a educação: "Perfeitamente consciente das necessidades escolares que se colocavam à transmissão da fé, a Igreja primitiva percebeu que era inconcebível renunciar aos estudos profanos [...]" (Ibd.). Uma experiência importante nessa perspectiva foi a Pedagogia Jesuítica que trouxe os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola como uma metodologia de ensino, como uma pedagogia ativa, por não ser uma teoria, mas "uma forma de relacionamento com Deus, consigo próprio, com a sociedade, com a Igreja, com a humanidade e com o universo" (Lopes, 2009, p. 47).

Tratar dos lugares de enunciação remete a estudos anteriormente desenvolvidos e já citados neste texto, o que permite seguir um roteiro analítico sob o enfoque do ritual da confissão como um ato performático na proliferação de registros diversos e em diferentes linguagens, adequando-se a contextos históricos específicos e tomando funções com intensidades diversas. Os contextos definem as ênfases tomadas em relação a conceitos derivados das grandes classificações, como castigo, inferno, ira de Deus, dor, morte, dilemas da alma entre o bem e o mal, amor, bondade, perdão, salvação e sacrifício, por exemplo. Nesse sentido, mesmo se tratando de rituais, uma prática discursiva com forte perenidade e previsibilidade de discursos, e no caso, uma retórica no campo do discurso doutrinário, sabe-se da imprevisibilidade possível, sempre, em qualquer prática social e cultural.

Mito da Criação

Para esta seção duas questões se impõem. Como os mitos da criação, do pecado original, do anjo da anunciação e o ritual da

confissão atuam no ritual da confissão de forma a propiciar um discurso sobre a essência do ser feminino. A segunda questão tem como foco responder sobre a relação entre a ordem do mundo criado, a ordem do ritual da confissão e a ordem disciplinar da formação dos sujeitos cristãos nas escolas.

A ordem do ritual da confissão está anunciada nos ritos de preparação materializados em catecismos de preparação para a vida cristã, dirigidos a crianças, jovens e catequistas. Para os catequistas, em textos como as vidas dos santos, manuais de catequese e os clássicos dos filósofos do cristianismo, há uma ordem definida por uma verdade única, sendo essa verdade aquilo que se é. Incita-se, desde o início da preparação ritual, o desejo de salvação da alma e uma vida eterna no céu. O conteúdo dessa preparação tem como fonte os mitos, os textos primeiros, aqueles que mobilizam para chegar-se na origem, na razão da existência, tendo a função de estabelecer uma relação de saber-poder-ser.

Os objetos de saber-poder-se da doutrina cristã, em suas diferentes e diversas expressões, são ofertados para que seja compreendida a dimensão da cristandade pressuposta. E a primeira delas é saber que *Deus é o criador do universo, é onipresente, é onipotente, é onisciente, é justo, é amor e que a Verdade está Nele*. O encontro com Deus leva à salvação e à vida eterna. Entram em cena os textos bíblicos do livro *Gênesis*, com as narrativas míticas sobre a criação do mundo, a criação do homem e da mulher, a expulsão do paraíso e a possibilidade de redenção com a Virgem Santíssima tomada pelo Espírito Santo, trasfigurado em uma pomba, a conceber Jesus, que será o salvador e redentor dos pecados.

Apresenta-se a crianças e jovens em preparação para vida cristã, e estudantes das séries iniciais da escolarização, a força de Deus e sua dimensão eterna: "Muito anos antes do nascimento de teu pai, de teu avô e de todos os homens e mesmo antes de se formar a Terra onde vivemos, já existia Deus" (Fornasari, 1955, p. 9). Em sua potência e perfeição, Ele está acima de todos os reis e sabe mais do que todos. Dão-se as posições de cada sujeito social na relação com Deus: "Os professores sabem muita coisa, mas Deus

sabe tudo. A Mamãe e o Papai são bons, porém Deus é melhor que eles" (Id., p. 10). A reafirmação dessa força é apresentada na imagem de Deus. Esse tipo de imagem reflete a própria ideia de ordem do cosmos que se quer ofertar.

Figura 2 - Deus Criador



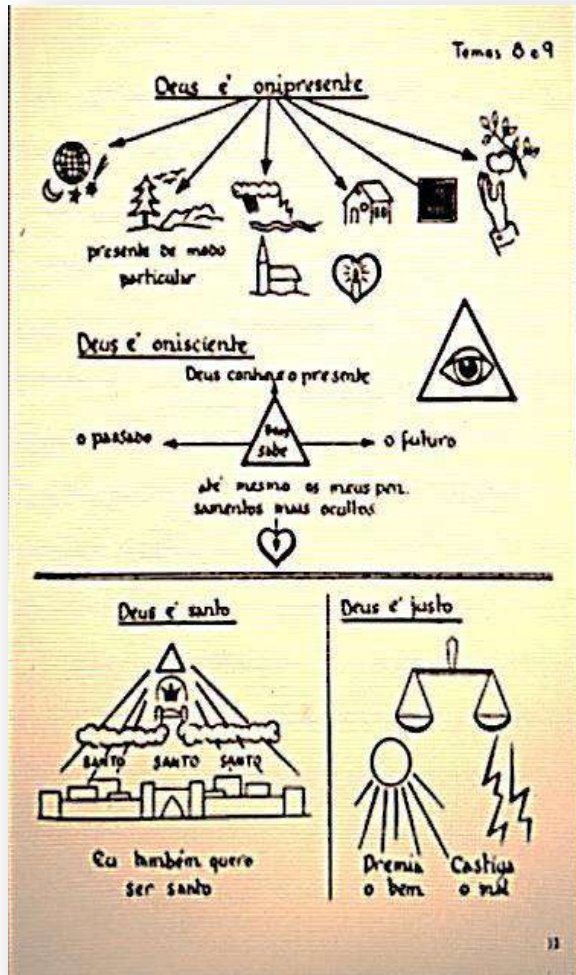
Fonte: FORNASARI, Padre Eugênio. Na escola com Jesus: Catecismo de Pio X. Explicado por 190 quadros artísticos. São Paulo: Edições Paulinas, 1955.

Combinam-se textos verbais e imagéticos para dizer e fazer imaginar Deus como forma próxima da humana, para produzir inteligibilidade, porém com as características de sabedoria traduzidas pela cor dos cabelos e pela barba que remetem à experiência, através de um corpo que está próximo do céu, da lua e das estrelas, materialidades comprovadoras de Sua criação. Um Deus a apontar para os corpos celestes para dizer da criação do universo. Na sequência, faz-se uma pergunta e apresenta-se a resposta: "Deus tem corpo como nós? Não. Deus não tem corpo: é

espírito puríssimo" (Id., p. 11). Não importa aqui essa afirmação após essa imagem que poderia induzir à atribuição de um corpo humano a Deus. O efeito é o que interessa: apreender a força de Deus e a sua invulnerabilidade. Questão que poderia ser confrontada quando se explica que Jesus, com o corpo de humano, também sendo Deus, veio à Terra para nos salvar.

Não são utilizadas apenas imagens, mas também gráficos como recurso didático para formação das crianças na doutrina cristã. Considera-se que se a maioria das crianças possuem as faculdades visuais, "tenha-se isso em conta, embora para a transmissão da fé, a palavra que prega e ensina goze da primazia. Devem, portanto, as crianças, captar o conteúdo da fé, também mediante o potencial cognoscitivo da vista" (Tilman, 1962, p. V).

Figura 3 - Deus onipresente e onisciente



Fonte: Gráficos ilustrativos do catecismo católico.

Deus está presente em todos os lugares, vê tudo, conhece o passado, o presente e o futuro. Em sua santidade, é um ideal a ser alcançado. É justo e julga o que é do bem e o que é do mal. Cedo se aprende que nunca se está só, há um olho que "tudo vê", uma "vigilância" e controle permanente das ações dos humanos.

Nas lições da origem do mundo, há a explicação do sentido cosmológico da religião católica. Lição com texto e imagem.

Lição I Deus criador

Figura 4 - Criança da lição: Deus Criador



Fonte: Doutrina Cristã. Catecismo para a Primeira Comunhão.

Deus fez tudo o que existe no mundo: a luz, as nuvens, os astros, as terras e as águas, os passarinhos e os peixes, os animais e os homens.

Deus fez tudo do nada. Por isso é o criador.

Quem fez o mundo?

Quem fez o mundo foi Deus.

Quem é Deus?

Deus é um puro espírito, criador do céu e da terra.

Imite este menino [imagem de um menino rezando] e reze com ele. Meus Deus, eu vos adoro e agradeço porque sois o Criador de todas as coisas (Lenta, 1953, p. 3).

Lição II Presença de Deus

Figura 5 - Criança da lição: Presença de Deus



Fonte: Doutrina Cristã. Catecismo para a Primeira Comunhão.

Presença de Deus

Esta menina olha para o Céu e pergunta: "Onde está Deus?"

Menina, Deus está no céu: Ele está também na terra e em todo o lugar.

Deus vê tudo: vê até nossos pensamentos.

Podemos ver a Deus?

Não. Deus é espírito e os espíritos não se podem ver.

Onde está Deus?

Deus está no céu, na terra e em toda parte.

Não faça nada às escondidas porque Deus vê tudo (Lenta, 1953, p. 6).

As lições possuem ritual próprio. Elas têm um enunciador com condições institucionais de legitimação da posição do sujeito com poder de trazer as verdadeiras instruções da vida cristã. Um texto produzido por um padre que tem na hierarquia da Igreja a autoridade de traduzir os dogmas dessa instituição e, no caso desse

texto, adaptado para crianças, há uma pedagogia no curso da lição: o enunciado principal, perguntas com respostas prontas para memorizar e repetições para confirmar. No final, uma prescrição de conduta. A reza na primeira lição ensina que Deus vê tudo. O panótipo em ação, o legítimo saber que se está sendo vista tempo inteiro, pois não há um momento de solidão sem que os olhos de Deus não estejam acompanhando tudo. O controle da vida, seja das boas ações, seja dos pecados. Ao mesmo tempo, desde então, já se sabendo que Deus pode ver tudo, transmite-se o ensinamento fundante de que a confissão é feita para se contar os pecados ao padre, intermediário de Deus, mas sabendo que Deus já conhece os pecados. A confissão serve para afirmar-se a Deus, com palavras, gestos e atos, e assim poder estar apto a chegar ao céu.

Nas estampas acima reproduzidas, veem-se imagens de crianças: na primeira, uma criança ajoelhada, com as mãos juntas, olhando para o alto; na segunda, há imagem de uma menina, também de mãos postas, com a cabeça um pouco inclinada e, em seu entorno, coisas da natureza como plantas com flores, barco em um lago e artefatos para brincar com a terra. Imagens de crianças brancas, bem-vestidas, seja para dormir ou para brincar, mas imagens de crianças com posturas que fazem imaginar que são obedientes, doces, graciosas e curiosas para saber das lições cristãs. Um modelo de comportamento infantil para recepções dos ensinamentos. Esses aspectos foram observados no estudo de Julia Varela e Alvarez-Uria Fernandez, *A Maquinaria Escolar*, sobre o processo de vigilância de crianças e jovens na emergência da instituição escola para as classes sociais mais providas e asilos para as crianças pobres. Nesses espaços, dá-se uma direção espiritual, orienta-se uma linguagem pura e casta por meio de livros, catecismos, instruções e tratados de urbanidade. Produz-se uma imagem da infância para as próprias crianças a partir de temas como "o menino Jesus, o anjo da guarda, os meninos modelos, os meninos santos, o limbo dos meninos, e a criação de festas religiosas entre as quais sobressai a primeira comunhão" (Varela, 1992, p. 4).

Por certo, um referente importante nos catecismos para crianças é a imagem do anjo da guarda tratada como um signo de ensinamentos, a exemplo da lição seguinte com a proposição didática de rezar para o seu anjo da guarda. Não se aprende apenas sobre os anjos, mas também a respeito de uma prática performática de palavra e ação. Rezar significa, todos os dias, adotar a postura de ajoelhar-se, colocar as mãos juntas e dizer as palavras da prece.

Lição III Os anjos

Os Anjos são puros espíritos. Foi Deus quem os criou.

Os Anjos adoram e servem a Deus.

Um deles está sempre perto de nós. Chama-se Anjo da Guarda. Ele nos protege e nos defende.

Quais são as criaturas mais perfeitas que Deus criou?

As criaturas mais perfeitas que Deus criou são os Anjos e os homens.

Reze todos os dias: Meu Anjo da Guarda, protegei-me (Lenta, 1953, p. 5).

Em seu romance *A Hora da Estrela*, a escritora Clarice Lispector colocou em cena a personagem Macabéa que, em um momento de necessidade de ajuda, mecanicamente tenta, em sua triste vida, o recurso do aprendizado do catecismo: "A reza era um meio de mudamente e escondido de todos, atingir-me a mim mesmo. Quando rezava conseguia um oco de alma - e esse oco é o tudo que posso eu jamais ter" (Lispector, 1999, p. 5). Esse enunciado no discurso literário, um discurso de poder como qualquer outro lembra duas questões: a experiência da leitura está submetida a regra da interpretação (Eco, 1984, p. 168); e as possibilidades de contestação e profanação da cultura (Machado, 2000, p. 37).

Os anjos aparecem em muitos enunciados religiosos. O convívio com a imagem do anjo da guarda, tão forte para as crianças, está traduzido em diferentes artefatos religiosos, como imagens nas igrejas compondo-se com as imagens de Deus, de Jesus e de Nossa Senhora; nos santinhos; nas recordações da primeira comunhão; em recipientes de água benta; e nos textos de poemas infantis da literatura infantil.

Nessas imagens, a beleza dos anjos, suas asas e sua postura protetora em favor das crianças facultam-lhes os melhores caminhos a serem seguidos, afinal são anjos bons e fazem o bem.

Figura 6 - O anjo da guarda



Fonte: <https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/idurl/1/89141>

Figura 7 - Ricordo della Prima Comunnione (1933)



Fonte: <https://archiviomemoria.ecomuseovalledeilaghi.it/s/itinerari/item/6085>

Os denominados santinhos, por serem reproduções de imagens sagradas, esculpidas ou pintadas, têm uma função de lembrança (Maia, 1996, p. 5). Como recordações da Primeira Comunhão, da Crisma ou de um familiar que morreu, eles reiteram os enunciados imagéticos de obras de arte e de fotografias e nesse sentido, operam como artefatos culturais que enunciam os modos de ser feminino e masculino.

Pequenos cartões impressos com imagens de santos e pinturas religiosas são artefatos culturais de significativa divulgação das práticas religiosas. Na infância, fazem parte dos momentos de recepção dos sacramentos quando as famílias católicas os distribuem a amigos, padrinhos e familiares mais próximos a título de lembranças de eventos importantes. Como outros materiais, eles fazem parte de cenas ritualísticas e são, eles próprios, elementos de definição performática.

Parecem performáticos por remeterem aos registros de obras de arte sacra que, para além das igrejas, compõem catecismos e

livros de história sagrada ou livros de arte. Assim, os santinhos de Primeira Comunhão, em conjunto com as fotos da Primeira Comunhão dos álbuns de família, são uma incitação a um modo de ser, não só do ponto de vista da cultura religiosa, mas também pelo que interpelam por meio da racionalidade estética. Tal como outras tecnologias, essas imagens podem ser vistas como tecnologias culturais de si. Acionam atos de reiteração de modelos de ser. Ao compor suas lembranças, as memórias de si, através de tais elementos, assumem a verdade desse tipo de ritual. Esse tipo de tecnologia traduz uma vontade de produção de subjetividades ordenadas, um desejo de fixar uma alma, e nada mais produtivo para isso do que a tecnologia de si da confissão.

Entende-se que não há um texto exatamente intencional na obra de arte, mas ela de qualquer modo, como assevera Susan Sontag, como linguagem

[...] é experimentada não meramente como algo compartilhado, mas como uma coisa corrompida, vergada pelo peso da acumulação histórica. Assim, para cada artista que a conhece, a criação de uma obra significa enfrentar dois domínios potencialmente antagônicos de significado e suas relações. Um deles é seu próprio significado (ou ausência de); o outro é o conjunto de significados de segunda ordem, os quais, ao mesmo tempo que estendem sua própria linguagem, a oneram, a comprometem, a adulteram (Sontag, 2015b, p. 22).

Os anjos aparecem nesses dois santinhos em um lugar privilegiado, ao alto e próximo ao que é mais sagrado, e até do próprio Jesus. No caso de gênero, trazem os marcadores sobre as vestes das meninas, os véus, as tiaras, os gestos. O catecismo dirigido às crianças segue a orientação estética da Igreja Católica com a importância que foi dada ao enunciado religioso por meio das artes. O anjo da guarda, de certo modo, é aquele que vai partilhar os feitos da criança e, ao mesmo tempo, instruí-la no silêncio, apenas pela sua suposta presença a protegê-la dos perigos da vida, dos pecados. É preciso, então, rezar para ele, deixá-lo sempre por perto.

Raul Pompeia, em seu clássico romance *O Ateneu*, traduz essa marca da lembrança. Mesmo dizendo-se não religioso, não demonstrando interesse por confissão ou comunhão, portanto, tinha devoção por Santa Rosália:

Porque Santa Rosalia? Não havia motivo: era uma pequena imagem em cartão, gravura de aço e aguadas de fino colorido, lembrança que me dera uma prima, então morta, e eu guardava em memoria amável. Era boa a priminha. Mais velha do que eu três annos, carinhosa, maternal commigo. Brincava pouco, velava pelos irmãos, pela ordem da casa, como uma senhora. Tinha os olhos grandes, grandes, que pareciam crescer ainda quando fitavam, negros, animados ele um movimento suave ele nuvem sobre céu macio; o semblante claro, branco, puro, de marmorea pureza, coando uma transparencia de sangue a cada face. Ráro falava; desconhecia a agitação, ignorava a impaciencia. Sabia talvez que ia morrer. Ao vê-la passar, sem rumor, como os espectros femininos elo sonhador americano-leve na terra como o roçar da veste de um anjo, sentia-se com aperto de coração que não pertencia ao mundo aquella criança: buscava errante na vida, buscava apenas o repouso da fórma, sob a campá, em sitio calmo, de muito sol, onde chorassem as rosas pela manhã - e a liberdade etherea do sentimento. Um dia, não sei se do pranto que tinha nos olhos, vi animar-se o rosto á pequenina gravura. Eu pensava na prima; descobri na imagem uma identidade commovente de traços physionomicos com a pequenina morta. Guardei então, como um retrato, Santa Rosalia. Com a evolução de mysticismo era natural completar-se a consagração da estampa, canonisada triumphalmente no concilio ecumenico dos meus mais intimas votos (Pompeia, 1888, p. 75-76).

Os anjos fazem parte da cosmologia do discurso religioso católico e têm um papel importante na classificação de seres bons e seres maus, afinal, existem os anjos bons, aqueles representados por crianças em sua inocência, com asas, e anjos maus, representados por homens adultos feios e que são os demônios. E dessa imagem se pode pensar nas batalhas aladas entre os anjos bons e os anjos maus. No catecismo *Doutrina Cristã*, diz-se dos anjos:

Criou tambem Deus os Anjos em estado de graça e formosura, porém, uma grande parte deles foi ingrata a Deus e ensoberbeceram-se, pelo que, em justo castigo, de tão grande maldade, arrojou-os do céu, precipitando-os no inferno; são os que chamamos demonios. Estão no inferno, sobre a terra e

nos ares, em qualquer parte em que se encontrem padecem terríveis penas em castigo de sua soberba e Deus permite que tentem os homens para que eles patenteiem a fidelidade que guardam a Deus, tendo-os também como verdugos ou ministros de sua justiça, para executar as sentenças que fulmina contra os pecadores (Claret, 1934, p. 34).

Na formação cristã, as orações, e não só a do Anjo da Guarda, têm uma função enunciativa muito clara: reiterar os elementos doutrinários. Mas não de qualquer modo. É preciso ser memorizada e realizada em vários momentos do dia. Trata-se de um enunciado para ser operado em silêncio ou em voz alta, pois é com ele que se chega a Deus pela humildade que se constitui pela oração. Nos catecismos, estão aquelas que para muitos são ditas universais, tal como desejou São Paulo quando criou as condições para que a religião dos judeus, na sua transição à católica, se transformasse em uma religião universal. São as orações básicas da Igreja Católica: *Pai-Nosso, Credo, Santo Anjo, Ave-Maria*.

"Rezar é a vida da alma. Rezar é a ciência dos santos. Rezar bem deve ser a grande aspiração de todo cristão. Digamos, pois, frequentemente com os Apóstolos: Senhor ensinai-nos a rezar" (Mariófilo, 1944, p. 5). Rezar como um modo de santificar o seu dia, seu trabalho. Como exemplo, o próprio Jesus, que orou várias vezes, que se prosternou de forma humilde e suplicante no Jardim das Oliveiras: "Pegado à cruz rezava e ao exalar o último suspiro, as suas derradeiras palavras foram uma oração: Pai, em vossas mãos encomendo o meu espírito" (Id., p. 8). O rito da reza foi um ensinamento de Jesus, respondendo a uma solicitação dos apóstolos: "Quando orares, entra no teu quarto e, fechada a porta, ora em secreto, a teu Pai; e teu Pai, que vê em secreto, te recompensará. Cuidam que serão atendidos pelo seu muito falar" (Id., p. 13).

O exemplo de Maria é evocado em uma singular descrição: "Ela era um vaso de insigne devoção, amando e praticando a oração em toda a sua existência. Maria rezava, rezava sempre, como jamais outra criatura tem rezado" (Id., p. 17). Quando recebe o anúncio de que será a mãe de Cristo, profere "a mais bela de suas orações - Eis

aqui a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra" (Id., p. 18). Talvez se possa dizer que o anjo da anunciação, o anjo Gabriel, tenha sido aquele que trouxe um dos mais significativos discursos fundadores do cristianismo: Jesus, o Salvador, e Maria, a Virgem Santíssima.

Convida-se na lição ao rito da reza:

Não queres ajoelhar-te ao lado de Maria, tua Mãe divina e com Ela rezar, adorar a Deus nosso Pai do céu, agradecer-lhe tantos benefícios e pedir-lhe graça para ti e para os que te são caros? Não queres junto de Maria dizer a Jesus quanto o amas, que confias na infinita misericórdia de seu coração, e esperas que as suas mãos abençoadas te prodigalizem todas as mercês? (Mariófilo, 1944, p. 21).

Os santos também executam o rito da reza, diz-se no catecismo, a exemplo de Santo Antão, São Domingos e Santo Antônio. Convida-se seguir "a verdade de Santo Agostinho, que diz: Quem reza bem é bom cristão, quem reza mal, é mau cristão; quem não reza nem é cristão" (Id., p. 33). Conclui-se, então, que "rezar é necessário", mas principalmente rezar bem.

Deve-se ensinar as orações às crianças de modo a "fazer da oração uma necessidade de cristão. Que a criança procure a Deus naturalmente" (Negromonte, 1961, p. 178). Dessa forma, são feitas orações pela manhã, à tarde e à noite, aprendendo-as de várias formas: explicando o seu conteúdo, rezando-se, memorizando e escrevendo. O que importa é que a prece seja incorporada à vida da criança e passe a ser desejada por ela. É assim a orientação da doutrina.

Entra-se como sujeito autor e assume-se uma relação de apropriação do discurso que passa a ser dito na primeira pessoa. Uma forma de falar com Deus, Jesus Cristo e Nossa Senhora. Reza-se para louvar, para pedir perdão, para agradecer, para confortar-se, para aliviar-se. Por meio das orações, se estabelece vínculo com a divindade maior, a exemplo do que ocorre na oração do *Pai-Nosso*; estabelece-se o desejo de virtude e pureza da Imaculada Conceição com a Ave-Maria. Apreende-se, com o ato de enunciação

da reza, modos de ser singulares na postura (de joelhos, muitas vezes), no olhar suplicante para uma imagem religiosa, no olhar para baixo envergonhado pelos pecados e ainda a confirmação de sua religiosidade pelo uso de artefatos como o terço, a mantilha, o escapulário e o relicário.

As crianças leem nas imagens do catecismo como se portar na oração: qual deve ser o tom da prece, o momento da reza silenciosa e o local adequado. O sinal da cruz para professar a Verdade da Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. As mãos juntas, uma ~~mão~~ na altura do coração e a outra na testa. Observe-se o modo como as crianças, em particular as meninas, tal como nas imagens abaixo, estão em aprendizado sobre gestos, posturas e olhares, sobretudo a inscrição da reza nos corpos das meninas.

As mãos postas no regaço parecem responder a uma estética de feminilidade próxima ao que se entende por graça. Graça, uma espécie de beleza que está relacionada à postura e aos ditos movimentos graciosos de leve flexão do corpo, harmonia das partes "enfim a delicadeza da postura que consiste no encanto" (Abbagnano, 2007).

Figura 8 - Crianças rezando



Fonte: LENTA, Padre Celeste. *Doutrina Crisã*: Catecismo para a Primeira Comunhão. São Paulo: Pia Sociedade de São Paulo, 1953.

O termo graça, muito usado quando há uma referência ao feminino, foi analisado pela filósofa feminista Irigaray no texto *Toccare Della Grazia*, no qual ao fazer a genealogia dessa noção, ela encontra pontos de convergência entre os discursos da feminilidade e da religiosidade. A autora pontua como se pode pensar sobre o que diz olhando essas meninas graciosas:

Se la parola "grazia" sembra, in un primo tempo, riferirsi a un aiuto di Dio stesso, essa indica, in un secondo momento, l'incanto dovuto a delle forme o movimenti corporei, quindi a ciò che, della natura, specialmente quella della donna, ci attrae, anche a un livello carnale: la sua dolcezza ha della grazia, i suoi gesti sono graziosi come lo è il suo giovanile abbandono (Irigaray, 2016, p. 239)².

É possível observar que o sentido da graça é uma oferta generosa de Deus aos cristãos, seja pelo perdão, seja por um milagre, na sua tradução em movimentos, gestos e posturas corporais que não constituem um problema em si. Na estereotipia sobre um modo essencial da natureza feminina, o termo torna-se problemático quando quer significar não apenas a fixação de um modo de ser, mas também uma posição de subalternidade natural para se colocar diante das situações da vida cotidiana. Por exemplo, classificar as práticas sociais de que as mulheres podem ou não participar em função de sua graça e de sua doçura, características da feminilidade. É comum dizer-se da adequação de professoras para as crianças de pré-escola pela condição de feminilidade.

² Se a palavra “graça” parece, a princípio, referir-se a uma ajuda do próprio Deus, ela indica em um segundo momento, o encantamento devido às formas ou movimentos corporais, portanto ao que, da natureza, especialmente da mulher, ele nos atrai, mesmo no nível carnal: sua doçura tem graça, seus gestos são graciosos como seu despojamento juvenil (Irigaray, 2016, p. 239). Tradução da autora.

Figura 9 - Duas mulheres em oração (desenho italiano)



Fonte: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon532052/icon532052.jpg.

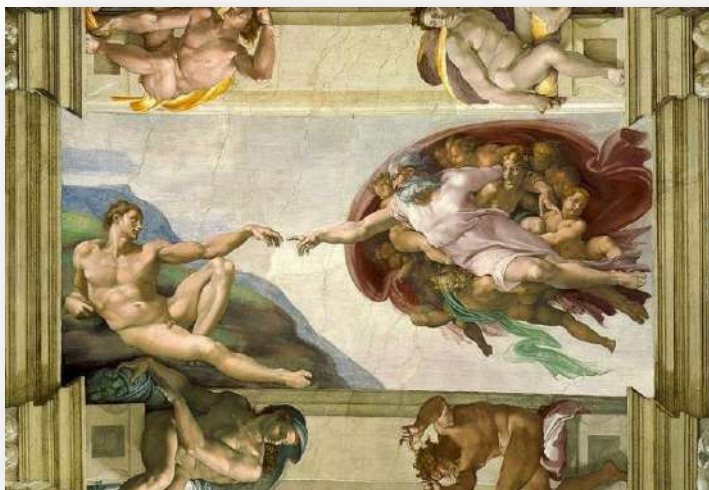
Lembra Foucault que "quando o corpo faz alguma coisa, há um elemento que se serve do corpo". No entanto, não seria o próprio corpo, ou melhor, o homem de corpo e alma, mas "só pode ser a alma. Portanto, o sujeito de todas essas ações corporais, instrumentais, e da linguagem é a alma: a alma enquanto se serve da linguagem, dos instrumentos e do corpo. [...] É a alma unicamente enquanto sujeito da ação, a alma enquanto se serve [do] corpo, dos órgãos [do] corpo, de seus instrumentos etc." (Foucault, 2006b, p. 69).

O mito da criação de Adão e Eva

A imagem de Adão e Eva no Paraíso - terra, plantas, animais, firmamento - representa o ser humano em harmonia com a natureza no Jardim do Éden. É possível dizer que essa é uma das imagens mais importantes na formação das populações do

Ocidente, por representar o percurso da religião judaico-cristã. Ela evoca como nenhuma outra, uma origem de vidas, uma ancestralidade requerida para imaginar-se humano. É uma imagem de ordem no mundo, de classificação dos seres humanos do ponto de vista da sexualidade. Ela própria sendo um enunciado reiterado nas diferentes linguagens, em particular nas artes plásticas, onde seu registro é irresistível, eloquente.

Figura 10 - Michelangelo: A Criação de Adão (afresco do teto da Capela Sistina)



Fonte: https://pt.wiktionary.org/wiki/Ficheiro:Creation_of_Adam.jpg. (domínio público).

Figura 11 - Gravura de Dürer, Albrecht



Fonte: Biblioteca Nacional Digital (http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon966867/icon966867.jpg).

Com efeito, não se pode deixar de registrar como a Bíblia no livro *Gênesis*, um dos cinco livros em que Moisés, sob inspiração divina, narra a origem do mundo e a história do Povo de Deus (Bíblia, A.T.,1950). Esse tomo da Bíblia traz mitos fundantes do discurso religioso judaico-cristão que se disseminou por todos os quadrantes das sociedades ocidentais:

[...] 26 Disse também Deus: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, o qual presida aos peixes do mar, às aves do céu, às bestas, e a todos os répteis, que se movem sôbre a terra, e domine em tôda a terra.

27 E criou Deus o homem à sua imagem: fê-lo à imagem de Deus, e criou-os macho e fêmea.

28 Deus os abençoou, e lhes disse: Crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra, e tende-a sujeita a vós, e dominai sôbre os peixes do mar, sôbre as aves do céu, e sôbre todos os animais que se movem sôbre a terra.

[...]

31 E viu Deus tôdas as coisas que tinha feito, e eram muito boas. E da tarde e da manhã se fêz o dia sexto (BIBLIA, A.T, GÊNESIS, 1, 26-31).

[...]

15Tomou pois o Senhor Deus ao homem, e pô-lo no paraíso das delícias, para êle o hortar e guardar.

16E deu-lhe esta ordem, e lhe disse: Come de todos os frutos das árvores do paraíso.

17Mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal. Porque em qualquer tempo que comeres d'êle, certissimamente morrerás (Ibid.).

Como é possível constatar, o livro *Gênesis* 1 afirma: "E criou Deus o homem à sua imagem: fê-lo à imagem de Deus, e criou-os macho e fêmea". Essa redação permitiu diferentes interpretações, a exemplo do entendimento de que "Adão era andrógino (macho e fêmea)", ou que Deus criou um casal, Adão e uma mulher que antecedeu Eva, Lilith, identificada na antiga tradição judaica e que tinha autonomia em relação a Adão (Laraia, 1997, p. 151). Segundo algumas interpretações, diz-se que ela recusou ser dominada por Adão. Nessa versão:

A sua forma de reivindicar igualdade foi a de recusar a forma de relação sexual com o homem por cima. Por isso, fugiu para o Mar Vermelho. Adão queixou-se ao Criador, que enviou três anjos em busca da noiva rebelde. Os três anjos eram Sanvi, Sansanvi e Samangelaf. Os emissários do Senhor tentaram em vão convencer a fujona. Ameaçaram afogá-la no mar. Lilith, porém, respondeu: "Deixem-me, não sabeis que não fui criada em vão e que é meu destino dizimar recém-nascidos; enquanto é um menino tenho poder sobre ele até o oitavo dia, se é menina, até o vigésimo. No entanto, ela jurou aos anjos, em nome do Deus vivo, de que sempre que avistasse as figuras ou apenas os nomes dos mensageiros de Deus, deixaria a criança em paz. Também aceitou o fato de que diariamente iriam perecer cem de seus próprios filhos." Lilith foi transformada em um demônio feminino, a rainha da noite, que se tornou a noiva de Samael, o Senhor das forças do mal (Ibid.).

A partir dessa versão, atribui-se a Lilith o dom de se transformar em coruja para atacar os homens que dormem sozinhos e provocar-lhes poluções noturnas em um ato de conúbio com uma demônia para, assim, gerar filhos demônios para ela. Diz-se também de sua responsabilidade na mortandade

de crianças. Supõe-se que daí nasce a necessidade da criação de Eva (Id., p. 152).

O mito do nascimento de Eva da costela de Adão está na sequência, no livro *Gênesis 2*:

18Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só: façamos-lhe **uma Ajudante** semelhante a êle.

19Tendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais terrestres, e tôdas as aves do céu, êle os levou a Adão, para êste ver como os havia de chamar. E o nome, que Adão pôs a cada animal é o seu verdadeiro nome.

20Êle os chamou pelo nome, que lhes era próprio, assim as aves do céu, como os animais da terra: mas não se achava Ajudante para Adão, que fôsse semelhante a êle. 21 Mandou, pois, o Senhor Deus um profundo sono a Adão; e quando êle estava dormindo, tirou Deus uma das suas costelas, e pôs carne em seu lugar.

22E da costela que tinha tirado de Adão, formou o Senhor Deus uma mulher, que êle lhe apresentou.

23Então disse Adão: Eis aqui agora o osso de meus ossos, e a carne da minha carne. Esta se chamará por um nome derivado do homem, porque foi tirada do homem.

24Por isso deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e se unirá a sua mulher: e serão dois numa mesma carne.

25Ora, Adão e sua mulher estavam nus e não se envergonhavam (Bíblia, A.T, Gênesis, 2,18-25).

Os catecismos para crianças em idade escolar traduzem em textos e imagens a cena da criação de Adão e Eva.

Figura 12 - Deus, o criador



Fonte: FORNASARI, Padre Eugênio. *Na escola com Jesus: Catecismo de Pio X.* Explicado por 190 quadros artísticos. São Paulo: Edições Paulinas, 1955.

Nessa composição, é orientado que Adão e Eva foram os primeiros pais da humanidade: "O homem nasce e morre porque Deus quer. Ele criou o corpo de Adão e de Eva e continua a criar a alma de cada homem que nasce" (Miele, 1955, p. 11). Santo Agostinho, ao dar "Graças a ti, Senhor!" pela criação do mundo e de tudo que há nele, produz, na imagem alegórica da criação, seu louvor à criação do homem, que "feito à sua imagem e semelhança, se impôs sobre todos os animais, justamente por [sua] imagem e semelhança, isto é, pelo poder da razão e da inteligência", ao mesmo tempo em que fala da criação da mulher: "[...] e assim como em sua alma há uma parte que decide e domina, outra que se

submete para obedecer, assim também foi criada corporalmente para o homem a mulher, que tivesse, por certo, na mente uma natureza igual quanto à inteligência racional", justificando, contudo, "que fosse submetida, quanto ao sexo corporal, ao sexo masculino, assim como o desejo de ação é submetido à capacidade de agir retamente gerada pela mente racional" (Santo Agostinho, 2017, p. 410).

O Mito do pecado original

O pecado original pode ser visto como uma das condições de emergência da confissão. Um acontecimento discursivo, no sentido de irrupção histórica que emerge como algo importante, de acordo com as regras que compõem as condições desse aparecimento, como defende Foucault (1995). Enquanto acontecimento, tem a força do conteúdo implícito, as normas que dele advêm, e a função de discurso fundador próprio para a repetição. Assim é narrado o mito do pecado original pela desobediência a Deus:

1É de saber que a serpente era o mais astuto de todos os animais da terra, que Deus tinha feito: e ela disse à mulher: Por que vos proibiu Deus que não comêsseis do fruto de tôdas as árvores do paraíso?

2Respondeu-lhe a mulher: Nós comemos dos frutos das árvores, que há no paraíso.

3 Mas do fruto da árvore, que está no meio do paraíso, Deus nos proibiu não comêssemos, nem a tocássemos, sob pena de morrermos.

4Mas a serpente disse à mulher: Bem podeis estar seguros que não haveis de morrer:

5porque Deus sabe que tanto que vós comerdes desse fruto, se abrirão vossos olhos; e vós sereis como uns deuses pelo conhecimento, que tereis do bem e do mal.

6A mulher, pois, vendo que o fruto daquela árvore era bom para se comer, e era formoso, e agradável à vista, tomou dele, e comeu, e deu a seu marido, que comeu do mesmo fruto como ela.

7No mesmo ponto se lhes abriram os olhos, e ambos conheceram que estavam nus; e tendo cosido umas com outras, umas folhas de figueira, fizeram delas umas cintas. //

8 E Adão, e sua mulher, como tivessem ouvido a voz do Senhor Deus, que andava pelo paraíso, ao tempo que se levantava a viração depois do meio-dia, se esconderam da face do Senhor Deus entre as árvores do paraíso.

9 E o Senhor Deus chamou por Adão, e lhe disse: Onde estás?

10 Respondeu-lhe Adão: Como ouvi a tua voz no paraíso, e estava nu, tive medo e escondi-me.

11 Disse-lhe Deus: Donde soubeste tu que estavas nu, se não porque comeste do fruto da árvore, de que tinha ordenado que não comesses?

12 Respondeu Adão: A mulher que tu me deste por companheira, deu-me desse fruto, e eu comi dêle.

13 E o Senhor Deus disse para a mulher: Por que fizeste tu isto? Respondeu ela: A serpente me enganou, e eu comi.

14 E o Senhor Deus disse à serpente: Pois que tu assim o fizeste, tu és maldita entre todos os animais e bestas da terra: tu andarás de rôjo sôbre o teu ventre, e comerás terra todos os dias da tua vida.

15 Eu porei inimizades entre ti, e a mulher; entre a tua posteridade e a sua dela. Ela te pisará a cabeça e tu procurarás mordê-la no calcanhar.

16 Disse também à mulher: Eu multiplicarei os trabalhos dos teus partos. Tu parirás teus filhos em dor, e estarás debaixo do poder de teu marido, e êle te dominará.

17 A Adão porém disse: Pois que tu deste ouvidos à voz de tua mulher, e comeste do fruto da árvore, de que eu te tinha ordenado que não comesses; a terra será maldita por causa da tua obra: tu tirarás dela o teu sustento à fôrça de trabalho.

18 Ela te produzirá espinhos e abrolhos: e tu terás por sustento as ervas da terra.

19 Tu comerás o teu pão no suor do teu rosto, até que te tornes na terra, de que foste formado. Porque tu és pó, e em pó te hás de tornar.

20 E Adão pôs à sua mulher o nome de Eva, por causa de que ela havia de ser a mãe de todos os viventes.

21 Fêz também o Senhor Deus a Adão, e a sua mulher, umas túnicas de peles, e os vestiu com elas.

22 E disse: Eis-aqui está feito Adão como um de nós, conhecendo o bem, e o mal. Mas agora, para que não suceda que êle lance a mão, e tome do fruto da árvore da vida e coma dêle, e viva eternamente;

23 O Senhor Deus o pôs fora do paraíso; para que cultivasse a terra, de que tinha sido formado.

24 E depois que o deitou fora do paraíso, pôs diante dêste lugar de delícias a um querubim com uma espada cintilante e versátil, para guardar a entrada da árvore da vida (Bíblia, A.T. Gênesis, 3, 1-24).

A imagem alegórica da expulsão do paraíso tal como retratada, mostra a humilhação dos dois escorraçados do paraíso sob a espada ameaçadora revelando a quebra de confiança ocorrida. Esse é um enunciado que tem ao longo do tempo, sujeitos a produzirem sentidos, não necessariamente correspondentes ao que se pretendeu enunciar.

Figura 13 - Adão e Eva expulsos do paraíso (Gustave Doré)



Fonte: <http://www.sendarium.com/2019/09/breviario-digital-ilustracoes-de-dore-i.html>

Uma interpretação é de que a serpente, na verdade, era Lilith, que retornou para mais uma vez provocar a desobediência e de certo modo consolidar, no imaginário inicialmente do povo hebreu e mais tarde em suas reiteraões e interpretação do cristianismo em geral, a culpabilidade da mulher pela emergência do pecado original. De todo modo, pode-se dizer que o sentido que prevaleceu na doutrina cristã católica foi o sentido uno de pecado original, aquele que condenou todas as pessoas nascidas daquela

descendência à marca desse pecado ao nascer, à exceção da Virgem Maria, em uma decisão da Igreja Católica, feita *a posteriori*.

As crianças e jovens aprendem a lição completa, o relato do mito, mas, no contexto ritual em si dessa lição, por meio de elementos como: apresentação da lição, questionário que mobiliza retornar-se ao texto para responder ao já ensinado e exercícios de completar a lição com a função de relacionar o assunto a outros temas da doutrina religiosa - no caso, são posicionados em uma mesma lição, o lugar de Eva e o lugar de Maria. Para decorar, realiza-se a ação de repetição e reafirmação da posição de Maria sem pecado original.

Lição: Pecado Original

1. Deus colocou Adão e Eva no paraíso. Eles eram felizes. Tinham o estado de graça e eram filhos de Deus. Não morreriam: iriam para o céu, quando Deus quisesse.
2. Mas Deus proibiu a Adão de comer de uma das frutas do paraíso. Se desobedecesse, seria castigado.
3. O demônio tomou forma de serpente, enganou a Eva. Eva comeu do fruto e deu a Adão. Ambos *pecaram, porque desobedeceram a Deus*.
4. Foram logo castigados. Foram expulsos do paraíso. *Perderam o estado de graça*. Não iriam mais para o céu, porque não eram mais filhos de Deus. E tinham de morrer.
5. Por causa disto, todos nascem com o pecado original. *Só Nossa Senhora foi concebida sem o pecado original*.

Questionário

1. Como eram Adão e Eva, quando Deus os criou?
2. Que ordem lhes deu Deus?
3. Que fez o demônio?
4. Adão e Eva obedeceram a Deus?
5. Que lhes aconteceu por isto?
6. Quem é que não teve o pecado original?

Exercícios

- I. Todo mal do mundo vem do pecado. Que coisa horrível é o pecado! Evite o pecado e reze pelos pecadores.

II. Complete esta oração: "ó Maria concebida sem pecado

.....
III. O Batismo nos livra do pecado original. Agradeça a Deus ser batizado e reze pelos pagãos.

Para Você Decorar

P. O pecado de Adão e Eva foi somente deles?

R. Não; o pecado de Adão e Eva foi também de todos os homens, menos de Nossa Senhora.

P. Que faz quem desobedece a Deus?

R. Quem desobedece a Deus faz pecado.

A descrição da cena de expulsão de Adão e Eva no Paraíso é emblemática nos catecismos. Um anjo com uma espada indica a saída do Paraíso Terrestre e diz que "Deus fechou-lhes também as portas do céu" (Fornasari, 1955, p. 37). Nessa imagem, para além da força da expulsão, há a culpa expressa, a vergonha, o peso do pecado.

Figura 14 - Expulsão do Paraíso



Fonte: FORNASARI, Padre Eugênio. *Na escola com Jesus: Catecismo de Pio X.* Explicado por 190 quadros artísticos. São Paulo: Edições Paulinas, 1955.

Vale lembrar que é Santo Agostinho quem ajuda a formular a doutrina do pecado original e com ela a culpa que segue os homens e as mulheres. Essa doutrina define o mais implacável dos pecados, diz Agamben (2019, p. 21), pois, como observa o autor, o pecado original condena todos os humanos desde o mais terno infante. Todo homem concebido por geração natural seria, então, um pecador por natureza. Esse pecado da concupiscência implicou em ver que a sexualidade humana carecia da redenção humana.

Mas é preciso dizer também da função da doutrina do pecado original ao definir os papéis feminino e masculino sob a ordem da cristandade. Como já mencionado por Simone de Beauvoir, no clássico *Segundo Sexo*, a visão de Santo Santo Agostinho é aludida sempre que se quer dizer sobre a mulher, invocando-se atributos como "a imbecilidade, a fragilidade do sexo", no momento em que, pelo enfraquecimento da família, ela se torna "um perigo para os herdeiros masculinos", repetindo-se o que disse Santo Santo Agostinho sobre o fato de que "a mulher é um animal que não é nem firme nem estável", enquanto à celibatária "se reconhece o direito de gerir seus bens".

Santo Agostinho em *Confissões*, ao relatar o choro e a reza de sua mãe ao partir ele para Roma, apresenta um modo de ser de sua mãe como uma representação do ser mãe: "Pois ela amava minha presença perto dela, como costumam as mães, e muito mais que muitas mães, e não sabia quanta alegria tu preparavas para ela com minha ausência" (Santo Agostinho, 2017, p. 132). Na busca de justificar o comportamento de sua mãe, Santo Agostinho retoma enunciados da cena da origem do pecado original, tal como está no livro *Gênesis*: "Não sabia, por isso chorava, gritava, e aqueles tormentos revelavam nela os vestígios de Eva, buscando nos gemidos o que pariu entre os gemidos, e, no entanto, após censurar meu engano e minha crueldade, voltou a rezar a ti por mim, e foi para suas ocupações costumeiras; eu, para Roma" (Ibid.).

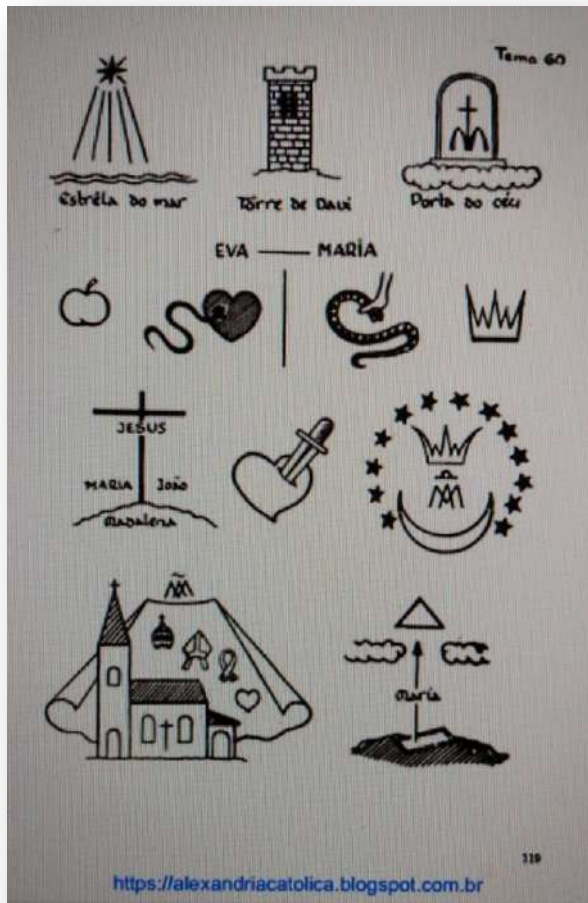
Esse modo de formular sobre a mulher, por advir de um discurso religioso cristão tão poderoso e de grande possibilidade de tradução para outros campos discursivos, talvez possa fazer

compreender como outros textos retomam essa memória discursiva a reiterar modos de afirmar o homem na relação com a mulher, não como uma cópia, mas com a ambivalência que incita e convida as mulheres e homens a se aproximar dessa forma de ser.

A introdução do discurso de possibilidade de salvação da humanidade é marcada pelo pecado original, fazendo, de fato, emergir um outro cenário discursivo no qual surge uma mulher com uma conduta diferente da conduta de Eva: Maria.

Eva e Maria passam a ser um par binário no discurso e na orientação para tornar-se um cristão. Compreender a função dessas duas imagens de mulher é um dos caminhos para tornar-se uma pessoa cristã. Pode-se inferir que essas imagens podem ter influenciado as visões binárias das mulheres pela reiteração desde o cristianismo: mulher para casar e mulher para se divertir; santa e pecadora. Tal como se mostra em um texto de gráficos para uso em aulas de formação cristã: Eva tendo a serpente entrando em seu coração e Maria pisando a cabeça da serpente.

Figura 15 - Maria e Eva



Fonte: Gráficos Ilustrados; Catecismo Católico.

No sumário do livro *Gráficos Ilustrativos do Catecismo Católico*, a figura do gráfico está apresentada nos termos que seguem: "*Maria Santíssima é a nossa Mãe e Rainha. Estrêla do mar, torre de Davi, porta do céu - Eva (maçã, serpente) e Maria (pé sôbre a serpente, coroa) - Maria ao pé da cruz - coração transpassado pela espada - coroa, lua, estréias - manto protetor em torno da Igreja - flecha para o céu*" (BREMS, 1962, p. 119). No Catecismo Mariano, indica-se que,

em sua função redentora, Maria fará o que Deus havia prometido (conforme está registrado no livro Gênesis, 3, 15), contrapondo-se à serpente que induziu Eva e Adão ao pecado: "Disse Deus à serpente: 'Porei inimizades entre ti e a Mulher (Maria Santíssima), entre a tua descendência (os maus) e a descendência dela (Jesus e seus sequazes); ela esmagar-te-á a cabeça e tu armarás traições a seu calcanhar.'" (Catecismo Mariano, 1961, p. 6).

Uma das cenas que se encontram no imaginário dos cristãos é a Anunciação trazida pelo Anjo Gabriel, de que Maria seria a mãe de Deus. As obras de arte seguem o texto bíblico dos evangelistas. A pintura a seguir traz a cena com Maria sentada, com uma das mãos ao colo e a outra segurando o assento, em uma postura receosa, parecendo não entender a mensagem do anjo que aparece com ramos de flores, ajoelhado, evidenciando estar diante de uma pessoa sagrada. O portal no qual se dá a cena diz também da posição elevada de Maria. Alberto Manguel (2017) chama atenção nessa obra de arte, para o vaso de lírios no arco maior: "Esa flor, con su imaculada blancura, sus floraciones asexuadas y su ausencia de estambres, era el emblema perfecto de Maria cuya pureza san Bernardo comparó con 'la impoluta castidad del lirio'" (Id., p. 77).

Figura 16 - Annunciation (Simone Martini and Lippo Memmi)



Fonte:

http://www.virtualuffizi.com/uffizi1/Uffizi_Pictures.asp?Contatore=681333

Na Bíblia, a visita do Anjo Gabriel está relatada nos Evangelhos. No Evangelho de São Lucas assim é relatada:

26E estando Isabel no sexto mês, foi enviado por Deus o anjo Gabriel a uma cidade de Galiléia, chamada Nazaré.

27A uma virgem desposada com um varão que se chamava José, da casa de Davi, e o nome da virgem era Maria.

28Entrando pois o anjo onde ela estava, disse-lhe: Deus te salve, cheia de graça: O Senhor é contigo: Benta és tu entre as mulheres.

29Ela quando o ouviu, turbou-se do seu falar, e discorria pensativa que saudação seria esta.

30Então o anjo lhe disse: Não temas, Maria, pois achaste graça diante de Deus:

31Eis conceberás no teu ventre, e darás à luz um filho, e pôr-lhe-ás o nome de JESUS:

32Este será grande e será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de seu pai Davi: E reinará eternamente na casa de Jacó,

33e seu reino não terá fim.

34E disse Maria ao anjo: Como se fará isso, pois eu não conheço varão?

35E respondendo, o anjo lhe disse: O Espírito Santo descerá sôbre ti, e a virtude do Altíssimo te cobrirá da sua sombra. E por isso mesmo o Santo, que há de nascer de ti; será chamado Filho de Deus.

36Que aí tens tu a Isabel, tua parenta, que até concebeu um filho na sua velhice: E êste é o sexto mês da que se diz estéril.

37Porque a Deus nada é impossível.

38Então disse Maria: Eis aqui a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra. E o anjo se apartou dela (Bíblia. Evangelho de São Lucas 1, 26-38).

Nos catecismos, essa é também uma das cenas alegóricas muito presentes e da maior importância na formação religiosa. O modelo exemplar é o de Nossa Senhora. A seguir, uma lição acompanhada de uma estampa que explica a mulher na doutrina sagrada é destacada: Eva pecadora, desobediente a Deus, e Maria pura, imaculada, bondosa, temente a Deus, redentora, mãe de todos os humanos.

Figura 17 - Maria Santíssima



Fonte: Catecismo Doutrina Cristã

Na sequência, é reproduzida uma indicação explicativa do conteúdo da estampa com referência à numeração indicada. Sobre Maria Santíssima, diz: "Meu filho, não vês aí no meio da estampa essa Senhora (n. 1) tão modesta, como pasmada? É a Santíssima Virgem, a quem o Arcanjo São Gabriel traz do céu uma embaixada, dizendo-lhe que será Mãe do Filho de Deus." (Claret, 1934, p. 78). Ensina a olhar, a adjetivar e a relacionar uma postura de escuta humilde e de aceitação da tarefa ofertada pelo anjo. Pode ser dito

mais um pouco sobre essa imagem, ao notar-se como ela pode mobilizar um enunciado, observando-se o lugar do anjo mais alto que o de Maria e o fato de que ela se encontra com vestes que lhe cobrem todo o corpo - o véu na cabeça a cobrir-lhe os cabelos, o rosto inclinado em atitude de aceitação e obediência, estando, como o próprio texto sugere, em atitude de modéstia.

Rememora-se o mito do pecado original para reafirmar o sentido da vida de Maria no que se refere à possibilidade de sair-se da sujeira do pecado que contaminou a todos, exaltando-se sua virgindade sem pecado original:

Para que entendas melhor tudo isto, debes saber que quando o demonio induziu nossos primeiros pais ao pecado, valeu-se da mulher e Deus nosso Senhor para os redimir e a toda sua posteridade, que somos todos - os homens, também se vale de uma mulher, que é a Santíssima Maria, como disse o proprio Deus á serpente, ou ao demonio que nela estava, dizendo: ela (a mulher) quebrará tua cabeça. Com o pecado de Adão todos ficámos contaminados, assim como de um deposito ou cisterna que está com suas aguas sujas, sai suja aquela que dali se tira, todos os homens, descendentes de Adão, contraímos e saímos com o pecado original, (exceto a Santíssima Virgem Maria, que foi preservada) que é a mancha de nossos pais e ficámos filhos da ira e da reprovação (Ibid.).

Ainda remetendo à estampa, nela são acionados outros mitos com simbolismos que manifestam o desejo de produzir uma imagem de Maria, Virgem Santíssima, como uma flor nascida de um mistério:

Tais são os que vês no n.º 2 da estampa, que é a vara de Jessé, profetisada por Isaías VI, 1, quando disse: Sairá uma vara da raiz de Jessé e de sua raiz sairá uma flôr, que é uma figura da Santíssima Virgem, que nos produziu Jesus, como fragrantíssima - flôr; e do n.º 3, que é a vara de Aarão, figura também deste misterio (Id., 79).

Na sequência da lição, há questões com perguntas e respostas, agora reafirmando o mito da concepção de Jesus por obra do Espírito Santo:

P.- Qual é o terceiro artigo do Credo?

F. – Que foi concebido por obra do Espírito Santo e nasceu de Maria Virgem.

P. – Que quer dizer que foi concebido por obra do Espírito Santo?

F. – Que não foi concebido por obra de varão, mas sim sobrenaturalmente, por virtude do Espírito Santo.

P. – O que quer dizer nasceu de Maria Virgem?

F. – Que nasceu de Maria Santíssima, sendo Ela virgem, não só antes do parto, como também no parto e depois do parto (Ibid.).

Sobre a concepção de Nossa Senhora, Margarida Miranda, autora da versão portuguesa da *Ratio Studiorum da Companhia de Jesus*, mostra como essa questão foi produzida no discurso da Igreja Católica ao longo de um grande debate interno no âmbito do qual surgiram diferentes posições. Para ela, a posição predominante tem como fontes "São Boaventura (*decurit, potuit, ergo fecit*)³ e da escola franciscana, que a Virgem fora isenta do pecado original desde a concepção, por antecipação dos méritos de Cristo" (Miranda, 2009, p. 120). Embora lembre que São Tomás de Aquino sustentava que Nossa Senhora fora redimida por Cristo, logo, que fora concebida sob o pecado, pondera a autora que "a Igreja só proclamou o dogma da Imaculada Conceição a 8 de dezembro de 1854, após séculos de discussões teológicas" (Ibid.).

A estampa sugere uma imagem mítica, ora de uma mulher pecadora, fraca, influenciável, curiosa e perigosa - Eva, ora de uma mulher pura, modelo ideal a fazer sonhar os viventes na busca desse espelho-mulher em suas mães, esposas, irmãs e filhas - Maria.

As palavras e ações

A força ilocutória dos enunciados sagrados do catolicismo está consolidada desde o Concílio de Trento em 1546, com a sua *Vulgata* (tradução da Bíblia feita por São Jerônimo), oficializada pelo papa na condição de vigário de Deus. Após revisões, na segunda metade

³ Tradução livre da autora: Deus podia fazê-lo, convinha que o fizesse, portanto o fez.

do século XVI, a versão definitiva passou a ser reconhecida como a língua sagrada da Igreja ocidental (Tambiah, 1995). A força política dessa língua sagrada, no desejo de universalização do seu pensamento, estabeleceu formas de ver o mundo e tudo o que nele existisse de materialidade, relações e espiritualidade.

Os enunciados reitores da Bíblia traduzidos nas lições a serem aprendidas têm nos mandamentos, um ensino indispensável, posto que afinal, nesse assunto encontra-se a expressão da luta constante entre o bem e o mal, as virtudes em luta contra os pecados. Com as virtudes estão as possibilidades de salvação; com os pecados, o castigo do fogo do Inferno. Mas, nesse roteiro, há também a ordem de "Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo".

Os Mandamentos da Lei de Deus

- 1º. Amar a Deus sobre todas as coisas;
- 2º. Não tomar seu santo nome em vão
- 3º. Guardar os domingos e dias santos;
- 4º. Honrar pai e mãe;
- 5º. Não matar;
- 6º. Não pecar contra a castidade;
- 7º. Não furtar;
- 8º. Não levantar falso testemunho;
- 9º. Não desejar a mulher do próximo;
- 10º. Não cobiçar as coisas alheias.

Estes dez mandamentos se encerram em dois, a saber: - Amar a Deus sobre todas as coisas; - Amar ao próximo como a si mesmo, por amor a Deus (Antonio, 1952).

Segundo os Dez Mandamentos, a mulher é propriedade do homem e objeto de desejo masculino. Não há um mandamento possível que seria não desejar o homem da próxima, por exemplo. Esse modo de posicionar a mulher no discurso bíblico, transposto para o catecismo entre os mandamentos, reitera o que foi afirmado em relação ao mito da criação sobre a mulher (ajudante do homem) e ao mito do pecado original (a mulher sob o poder de seu marido e dominada por ele). Outras traduções foram produzidas e

divulgadas em outras linguagens tal como encontrado na reflexão de Lauretis ao analisar como a mulher no texto fílmico, *Cidades Invisíveis*, de Italo Calvino, precisa ser reconstruída para permanecer cativa: "a mulher constitui, então o próprio substrato da representação, objeto e suporte de um desejo que, intimamente ligado ao poder e à criatividade, é a força motriz da cultura e da história" (Lauretis, 1993, p. 97). Esse modo sutil de dizer da mulher como fonte de desejo parece, no contexto do enunciado dos Dez Mandamentos, um texto de disposição do ordenamento de vida de um povo, sugerindo pensar que a função de reprodução e de manutenção da ordem desvencilha-se do modelo de rebeldia de Lilith ou de Eva, ou seja, desvencilha-se da mulher desejada.

O modo de enunciação dos ritos para confissão está sob as regras da classificação, de uma ordenação que no ritual é importante, seja em relação ao seu conteúdo mítico, seja em relação às funções dos participantes. Essa racionalidade tem como uma das práticas a classificação dos elementos ritualísticos importantes na ação performática. Trazer elementos como o bem e o mal consubstanciados na mulher tentadora, perigosa, mentirosa, fonte do mal e amiga da serpente, em contraponto à mulher santa, virgem, pura, humilde e amorosa, é um bom exemplo dessa dicotomia. A classificação está fortemente implicada com a performatividade no contexto do ritual, na fala verbal e nas ressonâncias metafóricas dos nomes, na delimitação das propriedades físicas e sensações nas partes do corpo, nos laços matrimoniais, nos presentes. Essa forma de enunciar em contextos de ritos de preparação, vai compondo uma imagem de como funcionam a tecnologias de gênero em uma conjunção de palavras e ações a produzirem efeitos de gênero.

A *Lição Primeira* no catecismo da *Doutrina Cristã* retoma a mesma síntese do *Brevíssimo Catecismo* referente à citação anterior: "Este é o maior e primeiro mandamento: amarás ao senhor teu deus de todo teu coração e ao teu próximo como a ti mesmo, depois do que te manifestarei o demais concernente á doutrina de caridade" (Claret, 1934, p. 178).

Na sequência da lição, uma orientação sobre a estampa diz da escolha de Deus pelo povo de Israel e de Moisés como o cabeça, o caudilho, e indica a posição dele na estampa como aquele que está com uma vara na mão, e a quem foi entregue, no Monte Sinai, duas tábuas de pedra onde estavam escritos os preceitos, as leis de Deus. Diz também que "na ocasião em que Deus deu essa lei, ouviu-se um grande estrondo de trovões, acompanhados de relâmpagos e centêlhas, para entenderem todos que, se não observassem os mandamentos que lhes impunha Deus, seriam castigados neste e no outro mundo" (Id., p. 180).

Figura 18 - Os Dez Mandamentos



Fonte: CLARET, Antonio Maria. *Catecismo da Doutrina Cristã*. Adaptado à capacidade dos meninos.

Ilustrado com gravuras. São Paulo: Oficinas Gráficas, 1934.

Destaca-se ainda na estampa a descrição com os temas ali trabalhados: "1. Receção das duas taboas e a adoração do bezerro. - 2. Morte de um blasfemo. - 3. Santificação das festas. - 4. Tobias. - 5. Davi e Saul. - 6. O casto José. - 7. O ladrão enforcado. - 8. A casta Suzana. - 9. Davi contemplando Betzabé. - 10. O cobiçoso" (Ibd.).

Deus é o criador de tudo o que existe. Criador do Paraíso e do Inferno. Em sua justiça, premia os bons com o Paraíso e castiga os maus com o Inferno.

Um destaque deve ser feito à Casta Suzana, mulher que resistiu aos que queriam violá-la. Conseguiu sua inocência após ser acusada de adultério. Na iconografia, existem referências a esse evento na história bíblica que servem à formação dos cristãos como um exemplo de conduta adequada.

Figura 19 - A casta Suzana e os velhos

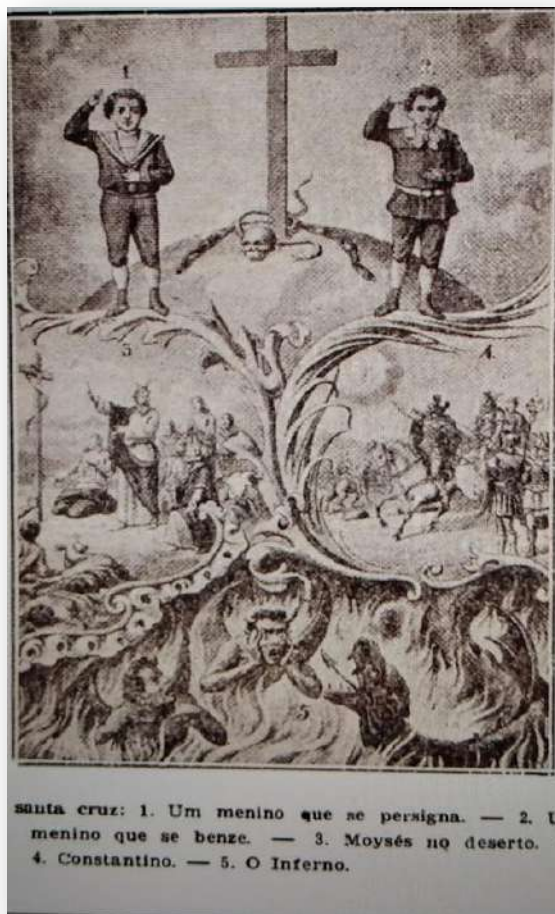


Fonte: Museu de Arte para a pesquisa e educação. <https://mare.art.br/>

Os catecismos também recorrem às histórias bíblicas, tal como no catecismo *Doutrina Cristã*. Adaptado à capacidade dos meninos, ilustrado com gravuras. Nessa publicação, há um episódio

registrado em uma lição sobre o sinal do cristão. Primeiro, reproduz-se uma estampa com as seguintes referências: A santa cruz: 1. Um menino que se persigna. - 2. Um menino que se benze. - 3. Moysés no deserto. - 4. Constantino. - 5. O Inferno.

Figura 20 - O sinal do cristão



Fonte: Catecismo Doutrina Cristã. Adaptado a capacidade dos meninos.
Ilustrado com gravuras

Nas orientações sobre essa estampa, destaca-se o papel perverso das serpentes e sua relação com o pecado:

Olha, filho, o n.º 3 da estampa: vês estas serpentes e esses homens mortos e estendidos no solo? Tendo os israelitas murmurado, Deus castigou-os enviando serpentes de fogo que matavam quantos mordam. Mandou Deus a Moisés que fabricasse uma serpente de bronze e a levantasse acima do solo e quantos a olhavam ficavam imediatamente sãos. Olha tu a crúz, respeita-a muito e benze-te com frequencia e não só ficarás curado dos males do corpo, como também dos que causa em tua alma o pecado (Claret, 1934, p. 29).

Na sequência, é oferecido um conjunto de perguntas com as respostas a serem memorizadas. Esta é a ordem do catecismo. Ela, em sua regularidade, mantém-se como uma pedagogia cristã consistente.

P. - Qual é o sinal do cristão?

F.- A santa crúz.

P. - Por quê?

F.- Porque nela nos remiu Cristo.

P.- De quantas maneiras usamos o sinal da santa crúz?

F.- De duas, persignando-se e benzendo-se.

P.- O que é persignar-se?

F.- É' fazer três cruces, com o dedo polegar da mão direita, aberta, uma na frente, outra na boca e outra no peito, dizendo: PELO SINAL - DA SANTA CRUZ, LIVRAI-NOS DEUS - NOSSO SENHOR - DOS NOSSOS INIMIGOS.

P.- Porque fazemos uma crúz na frente?

F.- Para que Deus nos livre dos maus pensamentos.

P. - Porque fazemos outra crúz na boca?

F - Para que Deus nos livre das más palavras (Id., p. 31).

Compreender a ordem do mundo, sua origem, o povoamento de seres vivos diversos e principalmente a ordem moral, é o tom e a dinâmica que percorre o catecismo, com seus mitos, imagens e prescrições de comportamentos que vão produzindo uma significativa visão sobre pecados, heresias, alegorias, ordem de tempo, justificativas sobre os ocorridos, os fantasmas que irão atormentar os sonhos das crianças e jovens com as imagens de

diabo, inferno, sofrimento e fogo, em uma explícita ordem das alegorias cristãs.

Esses ensinamentos estão divulgados também em outras linguagens como gravuras e pinturas, a exemplo da gravura "*Le serpent d'airain*", que tem como conteúdo a serpente de bronze feita por Moisés, tal como está relatada na Bíblia, da autoria de Louis Audran (1670-1712), feita a partir de uma pintura de Charles Le Brun.

Figura 21 - Moisés e a serpente de Airan (gravura Louis Audran).



Fonte: Biblioteca Nacional Digital (Brasil).

Figura 22 - Charles Le Brun (1619-1690) –
The Brazen Serpent - K41



Fonte: Bristol City Museum and Art Gallery (domínio público).

De certo modo, aquele a quem se dirige o texto do catecismo reafirmado na obra de arte, transita entre enunciados e comentários de regimes de linguagem diferentes, afetados pela interpelação de uma racionalidade estética, alegórica e até mesmo fantasmagórica, pelo que ela convida de imaginação com as possibilidades dos pecados como matar, pecar contra a castidade e furtar. A gravura citada aponta para a serpente no alto da árvore, ela novamente. Aqui a postura de clamor dos penitentes produz uma imaginação sobre as leis de Deus, sobre o bem e o mal e principalmente sobre quem pode ser cristão. Uma gravura que pode provocar medo e ao mesmo tempo encantamento pela força da imagem, pela beleza estética que traduz. Esse tipo de interpelação está na maioria das igrejas católicas em várias partes do mundo. Não precisa ser um frequentador de museus para com elas se deparar. Ilustram o que se pode ser, se souber escapar das tentações dos pecados

anunciados na lista dos mandamentos por Moisés e reiterados em enunciados de diversas linguagens.

Chama atenção a imagem de uma mulher deitada com os seios à mostra. É de se perguntar por que sempre a nudez da mulher é forte nas obras de arte, principalmente quando se trata de um tema relacionado ao pecado. É a magia da imagem produzindo um discurso sobre a mulher e o seu lugar no mundo, ou melhor, os lugares, ora na degradação do pecado, ora como a Mãe, aquela que reproduz a espécie humana do modelo patriarcal, uma imagem com uma "função sgnica", como defende Lauretis (1993, p. 118), ao analisar a mulher na imagem do cinema. A mulher produzida por um texto-imagem.

Parte dos textos trazem exemplos de vida, modelos a ser seguidos ou imagens de posturas adequadas para diferentes contudos a ser aprendidos. Não ensinam o contudo das orações simplesmente, mas ensinam a rezar; não se aprende os mandamentos da Igreja, mas se compromete cumpri-los; não se  incitado a ver Deus como verdade, mas a recebê-Lo dentro de si para encontrar a verdade. A incitação é feita para desejar amar a Deus sobre todas as coisas, reconhecer sua onipotência, onipresença, onisciência e como o "princípio e o fim". Esses ritos têm como dever gerar a chamada "boa confissão".

Cosmologia do catolicismo na escola

Os catecismos não são os únicos na distribuição da prática discursiva que compõe os ritos de feitura da confissão. Essa é uma prática exercida no proceso de escolarização no qual d-se uma relação de poder entre docentes e discentes. Esse poder é exercido em uma relação instrnseca com um campo discursivo de saber. A escolarização assumiu a função pedagógica de remodelação da humanidade e como modo de enunciação do seu discurso as lições das cartilhas e as histórias na literatura para crianças, a partir do Renascimento, eram em suas primeiras versões de cunho "edificante e moralista [...] uma simples variante desta do

catecismo e da exegese" como afirma Benjamin (1987, p. 237) em seu texto *Livros Infantis Antigos e Esquecidos*, embora o autor os prefira aos textos modernos que, sob a justificativa de uma suposta empatia com o espírito da criança, são oferecidos fora de sua condição de entendimento. Lembra ainda a importância que vieram ter, e de forma positiva, as ilustrações. De todo modo, Benjamin faz uma interessante reflexão crítica sobre a pretensa função humanizadora dos principais artefatos escolares da escola moderna: a cartilha, o catecismo, a enciclopédia e o dicionário.

É possível que na infância, pessoas que tiveram experiência da formação religiosa cristã não percebam a dimensão educativa da confissão, embora boa parte das suas lembranças esteja relacionada a esporádicas aulas de catecismo, à arte dos santinhos, ao missal, ao terço e às primeiras orações aprendidas. Igualmente em relação à apreensão do encontro com o padre (capelão), nos dias da confissão, a vergonha dos pecados pouco compreendidos, o estranhamento com o confessor e o cumprimento da penitência. O cenário próprio da igreja de algum modo provocava um sentimento de fascinação pela arte sacra exposta nas laterais do templo, a contar o suplício de Cristo em sua *via crucis*, os vitrais, o altar-mor ao centro a atestar a presença d'Ele a olhá-los, e os altares laterais. Um misto de contemplação maravilhada e medo nos acompanhava. Essa apreensão dura uma vida, tal como relata a personagem do livro *Essa Gente*, de Chico Buarque:

Homem-feito, foi-se o medo que eu tinha da missa, do ostensório, do coração exposto, do Crucificado, foi-se o medo que eu tinha do padre, da batina do padre, do sotaque do padre que me incutia o pavor do inferno. Mas das coisas que assombraram os pensamentos de um menino, algum resquício sempre permanece. O ar que hoje aspiro nas igrejas deve ter o cheiro que eu então sentia (Buarque, 2019, p. 36).

Na escola dos séculos XIX e XX, nos países europeus e naqueles colonizados pelo Ocidente, a exemplo do Brasil, era comum o uso de escapulários e correntes com o crucifixo, enfeitar os cadernos com decalques sobre motivos religiosos. Recitar

poesias, ler contos que levam a imaginar o mundo. A própria escolarização exerce os seus rituais, agora ditos profanos. Abbagnano e Visalberghi (1992, p. 138) asseveram que houve um acordo substancial entre a sabedoria clássica e a sapiência cristã, ou seja, entre a filosofia grega e os ensinamentos do *Evangelho*, sobretudo em Santo Agostinho.

A escola tem sido um dos territórios culturais de acolhimento de rituais religiosos. Num imbricamento entre religião e escolaridade, tem-se reafirmado o que está posto por Claude Rivière quando ele observa o estatuto dos rituais da escola: "embora o rito não seja a essência da educação, esta se apóia em grande parte na aquisição de costumes, valores que colocam em jogo numerosos microrrituais na vida cotidiana das crianças" (Rivière, 1997, p. 112).

O discurso pedagógico escolar é interpenetrado por diferentes discursividades. O currículo oficial previa o ensino da História Sagrada como disciplina escolar. Ainda na atualidade, o ensino religioso é ofertado em escolas públicas, transparecendo uma flagrante contradição que acompanha essa experiência em um Estado que se diz laico. São os operadores da ação do disciplinamento que a escolarização herdou do dispositivo religioso, seja da *pedagogia jesuítica*, seja da *pedagogia dos Irmãos de Vida Comum*. Essas pedagogias estiveram associadas a um simbolismo específico, diferentes entre si no mesmo campo do cristianismo e até mesmo entre hereges.

Em uma das notas do clássico *Código Pedagógico dos Jesuítas, Ratio Studiorum da Companhia de Jesus*, há menção aos *Irmãos de Vida Comum* como um dos grupos que trabalhavam com a decúria, uma das características de sua atividade pedagógica desde a Idade Média. O termo decúria advém da linguagem militar, "onde se designava um grupo de dez cavaleiros, ou de dez legionários, chefiados por um decurião. Na pedagogia jesuítica, a decúria constituía uma equipa de estudo e de trabalho, cujos objectivos eram simultaneamente pedagógicos e disciplinares" (Miranda, 2009, p. 140).

Das comunidades religiosas, a escola e a escolarização incorporaram práticas que operam na organização do tempo-espaço, na produção de verdade na didática escolar e na produção de sujeitos da educação. De fato, a emergência da escola e da escolarização das massas no mundo ocidental no século XIX, estabeleceu uma relação imanente entre a pedagogia cristã e a pedagogia escolar. As práticas pedagógicas desenvolvidas por meio de cartas, autos, músicas e exercícios espirituais utilizados nas pedagogias cristãs encontram, nos textos literários, um lugar de enunciação. Por meio deles, era possível contar histórias de pessoas virtuosas, tratá-las como exemplos de modos de vida e acionar a prática por excelência de formação humana na modernidade - falar de si.

Esses modos de enunciação da doutrina cristã têm uma correlação pedagógico-didática na escola. Tal como as lições de diferentes catecismos, essa pedagogia segue a sequência de textos, imagens, gráficos, perguntas e respostas, questionários, frases e pensamentos para memorizar, proposições de memorização, cópias, reescritas e desenhos.

Desde o início do século XX, escolas adotam livros de leitura no conjunto dos textos escolares. Livros de histórias, contos e poesias são ofertados e constituem objetos de saber no ritual da lição. O ritual da lição, seja de campos disciplinares específicos, seja de conteúdos singulares como os textos literários e cantos de hinos, têm na escolarização papéis performáticos relevantes. Não se canta um hino sem um oficiante que o oriente, sem o texto de honra à pátria com palavras que transpõem o tempo, e não importa se é possível decifrá-lo, o que importa é o perfilamento, o uso das mãos no peito ou rentes ao corpo no momento em que se aprende o cantar e a ser patriota. Do mesmo modo, as lições de aula de poesia exigem gestos e tons de voz específicos, momentos nos quais se aprende a sentir o texto, a movimentar-se com ele e, principalmente, a desejar ser, tal como ao ouvir as histórias infantis. É comum na educação escolar o estímulo às recitações das meninas e, nas representações das histórias infantis, a distribuição dos

papéis de personagens considerando-se o gênero associado às condutas entendidas como ideais.

Nessa regra pedagógica há o exemplo do texto *Alma Infantil* (versos para uso das escolas), de 1912, com seu conteúdo formado por recitativos, monólogos, diálogos, comédias escolares, brinquedos infantis e hinos. Vale destacar fragmentos do seu prefácio:

As nossas escolas do Estado estão invadidas de livros mediócrs. A maior parte deles são escriptos em linguagem incorrecta onde, por vezes, ressaltam o calão popular e o termo chulo. Esses livros pois, em vez de educar as crianças, guiando-lhes o gosto para as cousas bellas e elevadas, vicia-as desde cedo, familiarizando-as com as fôrmas dialectaes mais plébéas.

Verdade é que poucos dos nossos escriptores didacticos, pouquíssimos mesmo, têm, fora dessa especialidade, uma solida reputação nas letras. Todos são mais ou menos amadores. Entre estes há-os que têm talento, sem dúvida, mas a quem faltam qualidades que só têm os artistas. O presente volume, porém, satisfaz a todas as exigências. É rigorosamente didactico, falando de perto á alma da infância, e é, ao mesmo tempo, uma obra d'arte (Silva, 1912, p. 8).

Os 36 poemas do livro dirigidos à crianças pequenas tratam da natureza, dos brinquedos, da família, da escola, das boas maneiras e das virtudes da religião. A eles são acrescidos quatro hinos que vale destacar: *Hymno ao Estudo*, *Hymno á Escola*, *Hymno ao Trabalho* e *Hymno á Pátria*. Ao final, há uma seção com indicação para uma biblioteca, com a lista de vários livros de literatura infantil. Livros para festas, álbuns para histórias, contos etc. Os preços são indicados. Na contracapa, consta a propaganda de um *Manual Fabricante de Licores e Bebidas Modernas*. Esse fato evidencia o acoplamento entre a pedagogia da escola, a pedagogia cultural e a pedagogia cristã.

O tema religioso está presente nos textos, a exemplo de:

Deus

« — Mama, eu li uma vez no catechismo que estudo que as coisas, a terra, tudo, que tudo foi Deus quem fez.

Dizem que é a pura verdade O que o catechismo ensina; Que tudo é obra divina, Obra da sua vontade.

Acho difficil, porém, que Deus, embora perfeito, Tenha o Céu e a Terra feito Sem auxilio de ninguém.

Um anjinho de trombeta batendo as azas num vôo com seu trabalho ajudou-o na construcção do planeta.

Deus fez a noite e a manhã, O anjo fez o mar immenso.. Pelo menos assim penso; Não tenho razão, mama ?»

« — Tu não passas de um tolinho. Tudo só por Deus foi feito; Só Deus, meu filho, é perfeito, Só Deus é grande, filhinho (Silva, 1912, p. 104-105).

Os textos de poesia sugerem o sentido da maternidade na existência da mulher desde a mais terna infância. A boneca tem uma função de pedagogia da maternidade. Brincar de boneca é uma ação performática, assim como recitar, recontar histórias, associar com dores, alegrias, presentes de pessoas queridas em datas importantes e também suas ausências. Associam-se também modos de ser angelical e maternal. E a imagem do anjo no texto escolar é recorrente. O que pode ser observado é como o discurso da função materna da mulher é perene nas pedagogias, seja ela a cristã ou a escolar.

A boneca de Paulina

Pois hoje, pela manhã, (Não te zangues que te diga) Ao tocar-lhe na barriga, disse a boneca: mama (Id., p. 48).

A filha do carpinteiro

Chama-se Eulalia. E' um anjo que, sem aza, Faz entrever o céu no olhar brejeiro; E' o encanto, o prazer d'aquella casa, E' o consolo do pobre carpinteiro.

Vel-a tão nuasinha faz-lhe pena; E ao pranto amargo o velho mal resiste Porque não tem bonecas a pequena, E sem boneca uma creança é triste. Ao peito aperta com os pequenos braços O cachimbo do pae, num gesto doce; Diz-lhe coisas de amor e dá-lhe abraços Como se aquillo uma boneca fosse (Id., p. 59-60).

O texto *Contos Infantis. Em verso e prosa. Adoptados para uso das escolas primárias do Brasil*, publicado em sua primeira edição em

1886, em Lisboa, teve 13 edições até 1920. No Brasil foi editado pela primeira vez em 1912 e reeditado em 2012. Os seus enunciados têm um forte tom associado ao discurso de formação moral e estética das crianças.

O correio

[Carta da criança]:

Meo querido Pae do Céu.

Vivo triste porque todas as minhas bonecas estão quebradas e mamãe já me disse que me não dá mais nenhuma!

A Lucia não tem braços, a Mathilde não tem olhos, e a Anninha já não tem cabelleira! Como o Pae do Céu é bom, espero que me mande hoje sem falta uma filhinha nova. Vou preparar-lhe um bercinho. Adeus, queira receber muitas lembranças de sua amiga Nêê (Vieira, 1910, p. 63).

Boas festas

Virginia portou-se admiravelmente bem durante o anno inteiro, por isso a avózinha lhe disse:

-Deixa estar que a Fada boa não se há de esquecer de ti pelo Natal. Com essa esperança redobrava a pequenina de meiguice e docilidade.

A Fada boa! Que risonhas promessas ella faz ás crianças! Se ao bater da sua varinha de condão, surgem bonecas bonitas e doces tão gostosos! A Fada boa! Que deliciosa creatura, como compensa os bons e pune os maus!

Quando Virgínia, logo de manhã, entreabriu os olhos, viu, ainda atravez das pestanas, alguém recostado nas cambrais do seu travessero. Era uma encantadora nenê, toda atufada em rendas! Então despertou alegre... como o que de mais alegre houver no mundo.

A avózinha, solícita, estava a espreital-a; riu-se da alegria da neta e contou-lhe assim a visita da Fada:

-Hontem á noite estava tudo muito socegado em casa; nem o cãozinho, nem o gato, nem mesmo um ratinho se mexiam! Tu dormias quietinha, bem aninhada no colchãozinho fôfo, sonhando naturalmente com pastilhas de chocolate, cerejas crystalizadas, amendoas cobertas, com umas dansarinas graciosas, de saio de renda, sapatinhos de setim, e com uns polichinellos cheios de guizos dourados e sonoros... eu tinha feito as minhas orações, posto a touca na cabeça e já ia apagar a vela para dormir, quando ouvi bulha perto de casa, Voei para a janella e abri-a de par a par.

A lua espalhava uma claridade diaphana, mais forte como a claridade do sol coada por um globo azul; voavam pelo ar umas aves multicores, e tão

pequeninas que a mão de uma criança poderia escondel-as; nas pedras da calçada, que luziam como vidro, vinha um carrinho de ouro puxado por oito veadinhas brancas, atreladas com fitas e flores, e guidas por um postilhão velhinho e alegre. Os animaes corriam velozes; o conductor assobiava-lhes, excitava-os com o seu chicotinho de cabo de esmeraldas. De repente, como por encanto, subiu para o telhado o carrinho de ouro. Desceu então do tecto uma escada de lumes e pela escada a Fada boa, vestida de azul e rendas. Atraz d'ella vinha o postilhão, com longas barbas brancas de assucar, os candidos olhos eram duas amoras, e o nariz um morango.

[...]

Então a Fada tirou esta boneca do cofre, e disse que se tu fores sempre boa, Virginia, terás no outro Natal uma visita melhor. [...]

Perguntas: 1ª. Virgínia era uma boa menina? – 2ª. Que quer dizer solícita? – 3ª. Com que sonhava a menina? – 4ª. Sabe o que é claridade diaphana? – 5ª. Que voto exprime as palavras – Boas Festas? – 6ª. Qual é a morarilidade d'este conto?(Id., p. 126-128).

Às mulheres pobres e que não têm a possibilidade da maternidade, por serem solteiras, oferta-se a condição de uma vida de caridade pela inclusão em uma entidade religiosa.

Irmã Cecília

E' irmã de caridade a irmã Cecilia; Dos leitos do hospital sentada á beira, Assim passa, risonha, a vida inteira: Não tem pae, não tem mãe, não tem família. Não tem abrigo ou lar, ternura ou tecto, Nem mão que á sua mão se abra e se estenda, Nem no mundo, tão grande, a que se prenda, Elo de amor ou vinculo de affecto (Id., p. 85).

Os textos de literatura infantil surgem com o Iluminismo no século XVIII e tiveram uma grande importância como um modo de enunciação da própria doutrina católica em seus aspectos mais importantes. Aqui se traz uma referência de como os contos sobre pessoas exemplares e as narrativas sobre cotidianos de crianças são os elementos da cultura tratados nesses escritos. Os textos escolares suscitam pensar sobre como desde cedo se aprende a quem pedir algo, qual o modelo de conduta a seguir, o que fazer com os artefatos culturais como os brinquedos das crianças, quais brinquedos desejar-se ter, qual a adequação desses brinquedos do

ponto de vista de gênero, qual a relação que vai sendo tecida no manusear dos objetos, na partilha de brincadeiras com a moralidade, como ser bom ou mau, enfim um processo educativo, civilizatório, amalgamado pelas regras de condutas religiosas e sociais. Uma amálgama extremamente potente não apenas pelos efeitos nas condutas, mas também pelos efeitos possíveis de colocar em suspense o ideal do comportamento. Há sempre um não lugar que não se pode alcançar de forma plena ou mesmo, ao não se aproximar, ter uma opção difícil de sustentar-se por se tornar anormal, inadequada, fora da ordem.

Retoma-se aqui Walter Benjamin em seu texto *Livros Infantis Antigos e Esquecidos*, a lembrar que "nas primeiras décadas é edificante e moralista, e constitui uma simples variante deísta do catecismo e da exegese" (Benjamin, 1987, p. 236). Sublinha que "ao lado da cartilha e do catecismo, na origem do livro infantil está a enciclopédia ilustrada, o dicionário ilustrado, no estilo do *Orbis Pictus*, Amos Comenius" (Ibid.). A estes faz elogios e na verdade, está fazendo uma crítica ao modo como a modernidade passou a tratar a criança.

É o estatuto dessa escritura na composição do currículo escolar. Em particular, aquela literatura com textos que remetem a práticas virtuosas pelo que possuem de potência para educar, humanizar, dar cultura e civilidade aos sujeitos da educação. Parte desses textos privilegiava relatos de vida com realce para ações virtuosas, com sacrifícios e superação. Tinham a função enunciativa de tecnologias de si no sentido de que operavam em centros de saber-poder, nos quais se estabeleciam relações entre os narradores das histórias e os receptores. Essas narrativas poderiam ser literárias ou autobiográficas, mas o efeito desejado era o mesmo: a formação moral dos sujeitos da educação. Moralidade entendida como "um código de ações, de julgamentos e sentimentos pelo qual reforçamos nossos hábitos de agir de certa maneira, que prescreve um padrão de comportamento em relação aos seres humanos em geral" (Sontag, 1987, p. 35).

No ritual da lição poesia, a imaginação que resta das primeiras experiências privilegia lugares e seus artefatos, tal como diz Marcel Proust: "[...] o que as leituras deixam em nós é a imagem dos lugares e dos dias em que as fizemos" (PROUST, 1991, p. 24). Imagens que acionam a racionalidade estética e, portanto, são potentes como as enunciações performáticas.

As bibliotecas dos colégios confessionais ou laicos testemunham a interpenetração entre a literatura e a pedagogia. Quem passou por eles talvez possa intuir o papel do discurso literário na sua formação. Pretendia-se, com a obra literária, que os sujeitos da educação pudessem apreender o modo de ser cultos, recatados, escrupulosos, sensíveis. Os exemplos de vida, a reflexão sobre as experiências pessoais, o lugar da leitura, o modo de pegar o livro, de guardá-lo, cuidar dele, ele mesmo era operador da educação.

Desde o século XIX tem-se o registro da indicação curricular da literatura, sejam os contos, os romances ou os poemas que traduzem histórias de heróis, belas ações, espírito cívico, e modos de ser do ponto de vista de sua identidade de gênero. Mas também a prática de recitação, tal como é defendida no *Relatório de Instrução Pública de Pernambuco* de 1879:

A recitação tem sido quase esquecida em nossas escolas, sem embargo do muito que se tornou necessária; e aqui devo dizer que com satisfação assisti a exercícios d'esta natureza em uma das escolas municipaes da côorte, notando o muito interesse desenvolvido pelo preceptor que na ocasião dirigia a classe e cujo nome sinto não poder mencionar, por ignoral-o. Observei que não se contentava elle com a repetição machinal e fria das palavras do autor, mas procurava que o alumno lhes dêsse o devido acdento e expressão (UCHOA CAVALCANTI, 1879, p. 130).

Fazendo-se um recorte histórico para o quadro nacional e local, importa lembrar que nos anos 1800, o currículo escolar das principais províncias brasileiras contemplava no contexto da instrução religiosa para o primeiro ano, uma proposta de conteúdos que envolvia, entre outros conhecimentos, aqueles

correlacionados à confissão e ao conteúdo dela própria, tal qual ocorria no catecismo: os mandamentos da Lei de Deus; os Mandamentos da Sagrada Madre Igreja; os Sacramentos da Madre Igreja; Obras de Misericórdia, Virtudes Theologais e Confissão, Pecados Capitais etc. (Id., p. 15). E também os exercícios da instrução religiosa como o aprendizado da oração, da saudação angelical e do catecismo (Id.).

A instrução religiosa proposta no *Relatório de Instrução Pública de Pernambuco*, por exemplo, indica o catecismo como o lugar de encontro com esse conhecimento. Observa de forma crítica que o ensino é dado "pelo estudo decorado do catecismo" e que desse modo, pode não resultar no seu objetivo que é "despertar, desenvolver e fortificar nos alunos o sentimento religioso e infiltrar-lhes no animo os princípios e preceitos da moral cristã" (Id., p. 70).

Para além dessas narrativas - proposições de exemplos de virtude, sabedoria, abnegação e práticas de honra -, a escolarização mediou esses valores cristãos. E nesse sentido, a questão da verdade do homem e da mulher educada modernos foi mediada na escola por tecnologias de saber-poder-ser, a exemplo das práticas da confissão eclesial *stricto sensu* e das práticas de narrar a si mesmo por ter sido suscitado pelos exemplos de narrativas. Há, assim, uma interpenetração de saberes na produção pela escolarização das almas modernas. Essa iniciação se dá desde o primeiro ano de escolaridade, tal como pode ser visto nos conteúdos da instrução religiosa que reafirmam as ações performáticas da preparação para a confissão e primeira comunhão presentes no conteúdo curricular:

Primeiro Ano

Instrução Religiosa

1ª. Signal da Cruz. Oração Dominical e saudação angelica.

2ª Bemdicto e oração ao deitar.

3ª. Salve-Rainha e oração ao levantar.

- 4º. Symbolo dos Apostolos.
- 5º. Artigos da Fé.
- 6º. Recapitulação das cinco classes precedentes.
- 7º. Mandamentos da Lei de Deus.
- 8º. Mandamentos da Santa Madre Igreja.
- 9º. Sacramentos da Santa Madre Igreja.
- 10º Obras de Misericórdia, Virtudes Theologas, Moraes e Cardeaes.
- 11º. Confissão, Pecados Capitaes, etc.
- 12º. Recapitulação geral – Exames (Id., p. 15).

No mesmo relatório encontra-se uma indicação de conteúdos para a História Sagrada que privilegia personagens bíblicos e o ensino com o apoio de imagens (estampas), tal qual no catecismo cristão, como já indicado: "Adão, Abel, Noé, Jacob, José, Saul, Davi, Salomão, Judith, Zorobabel, Jaddo e Christo. Explicação com o auxilio de estampas" (Id., p. 77).

O relatório em questão sugere uma organização curricular exclusiva para as escolas do sexo feminino para além das "materias do 1º. Gráo e trabalhos de agulha. O regimento interno para as escolas públicas de 30 de julho de 1959 reduziu no 1º. Gráo o ensino de grammatica à anlyse grammatical, e autoriou, para as escolas de meninas, o ensino de materias do 2º. Gráo" (Ibid., p. 9). Ou seja, há um acréscimo na formação das meninas com o aprendizado da costura, a exemplo do modelo dos currículos das escolas de massa da Europa e dos EUA no mesmo período.

É interessante observar que, ao lado da instrução religiosa, havia o desejo de uma escola moderna com os conhecimentos da ciência. Na mesma instrução, orienta-se o trabalho com *Lições de cousas, e de uso de uma caixa com materiais próprios para esse ensino:*

Para uso das escolas vende-se na Europa e America colleções desta natureza, com o nome de "caixa de cousas". Em uma elegante caixa dividida em tres repartimentos principais, subdividido cada um em grande numero de escaninhos, acham-se classificados por ordem methodica, especimes, quer em estado bruto ou nativo, quer trabalhados, das differentes materias que o homem emprega para a satisfação de suas primeiras necessidades: alimentação, vestuário e habitação (Id., p. 58).

São visíveis os elementos da ordenação do tempo, da classificação dos objetos e da adequação do seu uso em relação a dias, horários e tipos de conhecimentos, conhecimentos para melhor atender as necessidades do homem civilizado. Do mesmo modo, há que ser observado também a incursão do debate sobre a coeducação das crianças de sexos diferentes, já em meados dos anos 1800.

O ritual da confissão, educar um feminino

Figura 23 - Confessionário do século XVII (Museu Solar Marquesa de Santos, São Paulo)



Fonte: Arquivo de fotografias: Newton Veloso Pimentel.

Embora seja complexo separar os rituais nas sociedades, como afirma Tambiah (1995), aqui serão tratados o ritual sagrado da confissão e os rituais profanos que se dão na escola, como as lições,

as cerimônias de alfabetização e as rodas de entrada. Contudo, no caso desta sessão, será abordada, em particular, a cena ritualística da confissão, no domínio do religioso, um evento religioso que traduz uma prática ritualística, portanto, performática. A prática ritualística compartilha aspectos com uma ordem que a estrutura, uma cena intencional que se repete e sobre a qual se conhece a sua sequência e seu objetivo dogmático.

No contexto ritual, em sua institucionalidade, os indivíduos que dele participam como oficiantes têm um estatuto requerido para expressarem enunciados performáticos, como assevera Foucault (2013). Chama-se a atenção para o fato de que tal cena ritualística envolve relações com os mitos religiosos e com interações de linguagem sagrada e profana, preces e orações; na verdade, são jogos de linguagem, nos quais estão implicadas posições de sujeito e relações assimétricas de poder que definem como a linguagem é utilizada, além de uma estética específica. No exercício dos ditos em atos performáticos, retomam-se os mitos em exercícios espirituais, ascéticos, e apreendem-se gestos, posturas adequadas, posto ser no corpo, grade de especificação, onde incide a linguagem performática durante todo o ato ritualístico e em cada momento específico.

Neste ensaio tem-se que o gênero feminino não é apenas resultado de um determinismo social e cultural, com um sujeito mulher prévio, como mostraram estudos importantes feministas, a exemplo daqueles desenvolvidos por Simone de Beauvoir, mas, principalmente, resulta de efeitos de atos de repetição, de uma repetição ritualizada. Desse modo, interessa especular a respeito de como os gestos, no contexto do ritual da confissão, constroem o ato performático do gênero feminino e qual o papel desempenhado pelos artefatos estéticos, não pelo que dizem, mas pelo que as pessoas podem fazer com eles. Nesse sentido, não interessa uma interpretação da estética em si, mas discutir os efeitos de interpretações já reiteradas, como, por exemplo, que o branco significa pureza, as flores dão a imaginar virtudes, singelezas, bons pensamentos. Por essa razão tomou-se por fonte de análise as

próprias interpretações alegóricas dos textos bíblicos e de seus comentários como "uma estratégia radical para conservação de um texto antigo, considerado demasiado precioso para ser repudiado, mediante sua recomposição. O intérprete, [...] pretende apenas torná-lo inteligível, revelando o seu verdadeiro sentido" (Sontag, 1987, p. 13). O caminho aqui seguido, portanto, é mais descritivo que prescritivo, em particular, com relação aos aspectos estéticos do ritual, evidentemente, reconhecendo que não se escapa de um olhar alegórico.

A cena do ritual

Quando se adentra em uma igreja católica pode-se ver ou pensar as cenas que podem ocorrer no seu espaço lateral onde pessoas, na maioria mulheres, estão ajoelhadas a rezar ora no confessionário, ora nos bancos com genuflexório. O espaço da cena da confissão está figurado por um conjunto artístico com as catorze estações da *Via Sacra de Cristo*, adequadas aos tempos da produção iconográfica, e por altares laterais com imagens de Nossa Senhora e Cristo, Pai, Filho e Espírito Santo, a lembrar que Ele, com o seu sofrimento, trouxe a graça da salvação, como ficou firmado desde São Paulo. A oferta da arte religiosa no interior das igrejas e também na parte de fora é um convite, uma incitação, uma interpelação do discurso religioso que exerce o seu poder de enunciação. Quantas pessoas, tais como Sontag (2005, p. 187), sentiram imenso prazer de apreciar "algumas pinturas menores: aquelas que retratam interiores de igrejas"? Diz a autora: "a pintura não é apenas visão de algo (a exemplo de uma foto) algo como é visto" (Id., p. 188).

Nos catecismos aprende-se que a confissão precisa de ritos de preparação e experimentação. São eles:

- 1º. Examinar a consciência.
- 2º. Arrepender-se de ter pecado.
- 3º. Propor nunca mais pecar.
- 4º. Dizer os pecados ao confessor.

5º. Fazer a penitência que o confessor mandar (Lenta, 1953, p. 27).

A confissão apresentada no catecismo obedece a um ritual no qual se deseja o humano ao espelho de Deus. Observa-se na estampa de Claret (1934, p. 279), mostrada adiante, que a imagem panorâmica é bem maior do que as pessoas nela representadas, nas quais o sentimento religioso é expresso. Indica o céu inicialmente. No discurso cristão, o céu como figura alegórica, é o "estado e lugar de suprema felicidade sobrenatural, no qual os anjos e os homens justos (santos) gozam de toda a eternidade a visão beatífica de Deus, prêmio das virtudes praticadas neste mundo por amor ao Criador" (MAIA, 1996, p. 47). Com efeito, a cena, na qual há uma articulação entre o escrito e a imagem no sentido de como algo é visto, traduz o devir de felicidade eterna, de bem-aventurança. Há, por sua vez, um olhar estereotipado do que é o céu, com as nuvens como uma suposta morada de Deus, representada por um oratório.

Figura 24 - A penitência



Fonte: CLARET, Antonio Maria. *Catecismo da Doutrina Cristã*. Adaptado à capacidade dos meninos.

Ilustrado com gravuras. São Paulo: Pia Sociedade de São Paulo, 1934

De certo modo, como visto na estampa acima, o sentido intrínseco de uma narrativa na arte da gravura, tal como pensou

Inácio de Loyola, une o deleite da imagem à sua importância pedagógica. Essa estampa é descrita como "A cidade do céu. - Um sacerdote no confessionário. - Um moço que se confessou - Uma senhora que se confessa. - Santa Maria Madalena c S. Jerônimo, modelos de penitência" (Claret, Id., p. 279).

Orienta-se nessa lição:

Olha, meu fio, representado na estampa um sacerdote no ato de administrar o sacramento da Penitencia ou seja de ouvir as confissões dos pecadores. Tu já sabes que o que está em pecado mortal é escravo de Satanaz, como vês nesta mulher que se está confessando, à quem o demonio tem amarrada por uma cadeia. Muito ao contrario sucede com o do outro lado, que por ter se confessado bem está já livre daquelas cadeias e um Anjo acompanha-o, está em graça de Deus e tem exercitado muitas virtudes, como a fé, a esperança, a caridade, a obediencia, a prudencia, a humildade, a fortaleza. A'quele que depois do Batismo pecou, não resta outro remedio para salvar-se que o Sacramento da Penitencia, ou recebendo-o realmente ou com a contrição e proposito de recebe-lo quando possa. Vês no alto da estampa figurado o céu rodeado de uma muralha e com as portas fechadas? Isto indica que quem está em pecado mortal não pode entrar ali e que sómente uma confissão bem feita, ou no caso de não se poder confessar, um firme proposito de faze-la, acompanhado da contrição, podem abrir-nos as portas, o que está significado nas chaves que vês sobre o confissionario. Na lei natural e escrita a confissão não era mais do que um ato de virtude, como tambem a penitencia; na lei de graça, porém, Jesus Cristo, elevou a confissão ou penitencia á dignidade de Sacramento, que instituiu para perdôar os pecados cometidos depois do Batismo. (Id., p. 280).

Na estampa vê-se representada a presença sorrateira do anjo do mal, o diabo ao lado, testemunhando sua presença poderosa, em todos os lugares, pronto para dar continuidade à sua atividade de trazer a mulher para o campo do pecado. A mulher, sob a condição de ser arrastada para o pecado, sempre em trânsito para cair em tentação, e muitas vezes tratada como a própria tentação. Está aprisionada por uma corrente ao diabo, nada mais sugestivo. É dessa forma que se posiciona a mulher no confessionário. "A senhora que se confessa", de joelhos, em genuflexão, os braços apoiados a indicar as mãos juntas com a face dirigida à janela na

qual está o atento ouvido do confessor, diz da postura de uma mulher durante a confissão.

Mas há ainda na figura 24, a imagem de Santa Madalena, significando a possibilidade da graça. Maria Madalena está representada na cena como uma santa, já redimida dos seus pecados. Afinal, ela já fora incluída com outras Marias, pela ação salvadora de Cristo. É de significativa assiduidade nos emblemas, nas obras de arte e nos textos literários a imagem de Maria Madalena como o exemplo da penitente. Madalena, redimida de seus pecados em vida, por Cristo, foi por Ele escolhida para fazer a sua primeira aparição. Ela se tornou ao longo do tempo, aquela pecadora que interpolou visões binárias sobre a mulher e sobre as condutas femininas. Passou a ser um modelo exemplar de mudança de comportamento.

A alusão a Maria Madalena como penitente é uma alegoria sobre a possibilidade da salvação, tal como se pode observar na descrição das imagens e textos a seguir.

Figura 25 - Emblema para antes da confissão,
de Joseph Pereira Velozo



Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal.

Esse emblema fala de "desejos de huma alma saudosa do seu divino Esposo Jesus Christo", como uma referência para preparação da confissão. No cântico que o segue há menção a Maria Madalena como um exemplo de arrependimento por seus pecados:

Cantico VIII

Padre Antonio das Chagas

Oh que Senhor chorara noite e dia!
Os olhos converteram duas fontes, Com tão larga corrente, que podia
Encher os valles, alagar os môtos. Que defaltando a vita em nevoa fria
Encubrir os remotos orizontes,
E o coração em agua refuluta
Se desfizera em liquido tributo!

[...]

Imitando confiante a Magdalena,

Quée a mãe fe paffou de peccadora! Quée o remedio das lagrimas te ordena.

Para lançar o mal da culpa fóra, Porque peccados graves, graveméte,
Devem de fe chorar eternamente

(Veloso, 1687, p. 54).

Nas artes plásticas, experimenta-se essa imagem de Maria Madalena como penitente. Reafirma-se com o título da obra, a configuração que foi sendo desenhada nos textos bíblicos para essa mulher. Em uma leitura alegórica, há possibilidades múltiplas de interpretação dessas obras de arte e, nesse sentido, mesmo na intencionalidade da proposição religiosa da Madalena penitente, há uma impossibilidade de não se ver também outras Madalenas anteriores e posteriores.

Figura 26 - Penitent Mary Magdalene (Bartolomé Esteban Murillo, 1640)



Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Murillo_Magd_alena_penitente_1640_Matthiesen_Gal.London.JPG

Voltando à estampa da penitência apresentada nas páginas anteriores, mostra-se na descrição àquele que recebe a mensagem do catecismo, como o pecado, a culpa, o perdão, a penitência e a contrição, são constituintes da ação salvadora da confissão, assim como se inferem outros objetos de saber-poder-ser da confissão: o segredo, a vergonha, a remissão, o remorso, a consciência do erro, o castigo e o arrependimento, ou seja, um conjunto de experiências e sentimentos que operam nas subjetividades dos sujeitos.

Destaca-se ainda na descrição daquela estampa um "moço que se confessou" em pé, com as mãos juntas em atitude de oração, como convém a uma imagem que pretende representar uma cena de tranquilidade e quietude, tal como se espera de um homem em um templo sagrado. Acabou ele de sair do confessionário e está vestido com um terno preto com camisa branca, ou seja, sobriamente. Bem-comportado, agrega valoração moral, autoridade e sabedoria. Um anjo está ao seu lado, como confirmação da graça de Deus, o efeito da confissão.

Em um dos catecismos analisados, a dupla anjo e diabo é reafirmada em uma das lições sobre a confissão e, pela gramática utilizada, trazem a imaginação de uma mulher no confessionário:

Quando a alma apresenta-se ao confessionário, diz-lhe o seu Anjo da Guarda: "Sê sincera. Não escondas nenhum pecado ao confessor". O demônio, pelo contrário, murmura-lhe aos ouvidos: "cala-te! Que vergonha teres cometido êsses pecados!". Qual dos dois devemos ouvir? É preciso acusar todos os pecados mortais cometidos, dizendo o número, a espécie e as circunstâncias agravantes, sem se deixar vencer por uma falsa vergonha. Se ousamos cometer o pecado diante de Deus, por que nos envergonharmos de confessá-lo a seu ministro? (Fornasari, 1955, p. 166).

No contexto ritual da confissão, seus principais operadores estão circundados por práticas de si, tecnologias de si, no sentido dado por Michel Foucault, contextos desse ritual, pois afinal, "[...] a confissão [...] é também um dispositivo pelo qual o sujeito se torna visível a si mesmo em sua interioridade [...]" (Foucault, 2004b, p. 61). O presente ensaio associa-se a esse ponto de vista para

trabalhar com as práticas de si, nomeadamente: *ver-se no espelho do drama humano; refletir sobre si mesmo; vergar-se e acusar-se; adornar-se para receber Cristo.*

Ver-se no espelho do drama humano

Em primeiro lugar, não há uma só alma, há duas... - Duas? - Nada menos de duas almas. Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro... Espantem-se à vontade, podem ficar de boca aberta, dar de ombros, tudo; não admito réplica. Se me replicarem, acabo o charuto e vou dormir. A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa; e assim também a polca, o voltarete, um livro, uma máquina, um par de botas, uma cavatina, um tambor, etc. (Assis, 1994, p. 314).

Jesus, natureza humana e natureza divina, resiste às tentações, ao suplício, por paixão, por amor, para nos salvar. Uma situação que expressa o drama da existência humana. A morte pelo suplício como a expressão plena do amor, morrer por todos. Concebe-se a cena do suplício, retratada na *Via Sacra* nas ruas de algumas cidades brasileiras e portuguesas, e sempre nas laterais das igrejas católicas, como uma lição a respeito da vulnerabilidade do humano e da potência divina que redimirá todos os humanos da terra ao saírem do pecado. A humildade, um dos grandes exemplos de Cristo, que se submeteu à experiência humana para salvação de todos os humanos, seria um dos comportamentos que traduziriam a ideia do bem, da ação digna de orgulhar-se. Agostinho exalta a humildade de Jesus lembrando aos filósofos "com quanta misericórdia tua foi indicado aos homens o caminho da humildade, porque o teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens". E, ainda:

[...] o filho era da condição do pai e não se considerava abusivamente igual a Deus, porque é o mesmo por natureza; porém, que se esvaziou a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana, e, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz; e por isso Deus o ressuscitou dos mortos e lhe deu o Nome que está

acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se ajoelhem todos os seres celestes, terrestres e infernais e toda língua confesse que Jesus é o Senhor, em glória de Deus Pai [...] (Santo Agostinho, 2017, p. 182).

O drama de Cristo remete, assim, ao drama dos cristãos que precisam se encontrar e tratar de seus problemas pessoais de modo a compreenderem sua culpa como o dilaceramento de suas vidas, a mortificação de seus pecados para se chegar à Salvação. O drama cristão é recontado em diferentes meios comunicacionais, em diferentes linguagens e em discursos com funções enunciativas específicas: cartas epistolares, catecismos, orações, cantos, iconografias, filmes, textos literários e peças de teatro.

Retomam-se as imagens do pecado original, aquele que Eva incitou ao atender à serpente e convidar Adão, e da condição de sofrimento de Cristo para enfrentar esse drama que todos herdaram de pais pecadores. De certo modo transparece, nessa experiência de Cristo, a mágoa latente daquele ato que constituiu o mito do pecado original. Os mitos, é sabido, são vias privilegiadas para os humanos pensarem sobre a vida e nesse caso, no contexto ritual, há uma intensificação de discursos sobre a mulher disponibilizados pela religião católica. Nos rituais, como o da confissão, o que ocorre é uma reaparecência, uma retomada de discursos já ditos.

O discurso da confissão tem no texto *Confissões*, de Santo Agostinho, um dos grandes referentes. Considerado autobiográfico, no campo da subjetividade, o autor fala de si, dos seus dramas, e dessa forma produz um contexto fértil para outras pessoas entrarem na rede discursiva da confissão. É um texto em que se fala de si, mas que, na verdade, dirige-se a muitos outros, como os textos com a função de cartas a amigos que não se conhece, como diz Peter Sloterdijk em seu texto *Regras para o Parque Humano*. Recheado com palavras em busca de Deus, fala de suas culpas, dos seus pecados, do dilaceramento no qual um cristão pode se encontrar na busca da salvação. É um texto forte, cheio de emoção, de pedidos de perdão e principalmente de reconhecimento por

parte dos pecadores de que, para purgar seus pecados, evidentemente conhecidos por Deus onipresente e onipotente, é necessário ter atitude de humildade, dizer de como se foi mau e do desejo de ser um homem bom. O que importa não é exatamente o que diz de suas misérias, mas querer dizer para Deus. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que ele deve proclamar as suas misérias, precisa proclamar a verdade a "Vosso Pai que sabe do que tendes necessidade antes de lho pedires" (Santo Agostinho, 2017, p. 306). Esse Pai onipotente e onipresente não precisa da confissão para saber a verdade do penitente, mas é o próprio penitente que precisa fazer essa ação, que se pode chamar de performática, de encontro com a verdade de si mesmo.

Essa é uma questão substantiva. Conta os pecados ao padre, que representa Deus, ou confessa-se a Deus diretamente, não para dizer uma verdade de si que Deus não conheça, mas porque é preciso dizer, usar a palavra do pecado, ver-se como pecador diante de Deus, para, assim, em uma atitude de vergar-se com modéstia e submissão, poder pedir perdão. Esse tem sido o enunciado religioso sobre a confissão a indicar o ponto de chegada - a Salvação.

Na visão de São Tomaz de Aquino, deve-se considerar em relação à confissão:

Primeiro, a substância mesma do ato ou o seu gênero, que é uma certa manifestação; segundo, a sua matéria, a saber, o pecado; terceiro, a quem é feita, isto é, o sacerdote; quarto, a sua causa, a saber, a esperança do perdão; quinto, o seu efeito, a absolvição de uma parte da pena e a obrigação a solver a outra parte. Ora, a primeira definição, a de Agostinho, toca na substância do ato quando se refere ao descobrimento; e na matéria da confissão, quando diz - doença latente; na causa, quando diz - pela esperança do perdão. E as outras definições se referem a algum dos outros pontos assinalados, como o poderá ver quem quiser nisso atentar (São Tomás de Aquino, 2017, p. 3.668).

Há uma forte correlação no ritual da confissão com a ideia de salvação - salvar, salvar-se, cumprir um percurso de senha para a salvação. Pergunta-se, com Derrida (2018, p. 12): "E a salvação será necessariamente a redenção diante ou depois do mal, da falta ou

do pecado? Agora: onde está o mal?". O autor pensa nessas questões na atualidade e acolhe-se a sua reflexão, por saber a força desses enunciados que relacionam pecado e salvação nos rituais, e o efeito que podem ter na conduta dos viventes que têm como asserção a morte.

Merece ser destacado o fato de que a ação performática de salvar-se, do ponto de vista de Santo Agostinho, não ocorre para a morte, mas para a salvação da pós-morte, para a vida eterna. Ou seja, ele trata a questão como um referente metafísico. Porém, no âmbito do presente trabalho, a pretenção é refletir sobre os efeitos desses enunciados enquanto materialidade, um modo de existência, sobre os comportamentos cotidianos, a vida vivida, o movimento do corpo, a sexualidade, a amizade, a vida civil e política.

Pode-se atribuir à obra de Santo Agostinho a força e a fecundidade do seu pensamento para a doutrina cristã, e nela o papel que possui a função salvadora da confissão. Santo Agostinho sobreleva a interioridade espiritual como um caminho para se chegar à realidade da alma e da verdade. Por esse prisma, Deus está na alma e se revela nela. Sustentada no pensamento neoplatônico, a experiência cristã ocorre na reflexão sobre a própria interioridade, um feito implicado com a "confissão que faz acontecer o reconhecimento da realidade íntima; em uma palavra, o que na linguagem moderna se chama consciência" (Abbagnano, 2007, p. 29).

A ideia da salvação da alma mobiliza a confissão pública. No caso de Santo Agostinho, ele recorre a um texto autobiográfico no qual procura dar conta de sua verdade íntima de forma pública e, nesse dizer dos seus erros, busca mostrar sua verdade, uma verdade conhecida pela tomada de consciência de si mesmo, a verdade de si mesmo. Em Santo Agostinho, a alma só pode ser percebida pela interioridade espiritual, e Deus se manifesta na alma. Nessa visão, buscar Deus é buscar a si mesmo, e refletir sobre si mesmo é conduzir a alma a Deus.

A atualidade das Confissões de Santo Agostinho está no fato de que ele, ao falar da alma, refere-se à alma biológica, à alma que existe no tempo, à alma

real. E isso é uma idéia que foi aos poucos assimilada pela modernidade e clara e básica na contemporaneidade. Hoje, sabemos que aquele que não tem consciência de si, de sua posição existencial real, também não terá uma visão real do mundo objetivo. Santo Agostinho descobre que a estrutura de sua alma é a estrutura de uma história, de um drama de autoconstituição no tempo, por isso nada mais natural que ele olhasse o mundo inteiro sob a categoria do tempo e da história. Isso não era novo, era a visão do judaísmo. É o drama do diálogo entre um povo e seu Deus. Deus ordena fazer determinadas coisas e o povo não faz, daí o drama, o erro. Santo Agostinho entende que o mesmo acontece com cada alma, com cada indivíduo e com a história não só de um povo, mas da humanidade (Strefling, 2007, p. 271-272).

Mas o que pode ser a alma fora da visão pretendida por Agostinho, ou próxima a essa proposição? É a imortal, que defende Platão? É substância, realidade em si? É o corpo, sob o ponto de vista de Aristóteles? É corpo imortal como dizem os estóicos?

Michel Foucault, em *Vigiar e Punir*, fala sobre a alma e traz dois aspectos importantes. Um primeiro é que não se deve tratar a alma como uma ilusão ou um efeito ideológico, mas sim, como resultado de sua existência, "como uma realidade que é produzida em torno, na superfície e no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce em cima dos que são punidos [...] sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados [...]" (Foucault, 1996b, p. 31). E acrescenta: "[...] sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência" [...]. A alma, prisão do corpo (Ibid.). Um segundo aspecto remete a pensar-se com Foucault, que a realidade histórica da alma diferentemente do que assevera a teologia cristã, "não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação". Ressalta que "esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância: é o elemento onde se articulam os efeitos de certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder" (Id., p. 32).

A realidade da alma, tratada por Michel Foucault, mobiliza, como ele próprio indica, conceitos e campos de análise, mas isso

não significa que a alma como ilusão dos teólogos, tenha sido substituída por um homem real, pois o homem "já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma 'alma' o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo" (Ibid).

Butler (2019a) vai afirmar que a proposição de Foucault sobre a alma pode ser vista como

[...] uma reformulação implícita da formulação aristotélica é compreender o *skhema* (forma, modelo, figura, aparência) de corpos com um nexu historicamente contingente de poder/discurso é chegar a algo semelhante ao que Foucault descreve em *Vigiar e Punir* como "materialização" do corpo do prisioneiro (Id., p. 66).

Ou seja, para Butler (2019a), Foucault de certa forma não se desvinculou totalmente de uma materialidade ontológica, visto que para ele, a alma dá forma ao corpo. Butler defende que com esse ponto de vista, Foucault deixa de considerar aspectos relevantes da reflexão no campo dos estudos feministas, como aquelas levantadas por Luci Irigaray sobre as oposições binárias e a produção do feminino "a partir de uma economia falocêntrica que produz o feminino como seu exterior constitutivo" (Id., p. 70), e mesmo os estudos psicanalíticos de Lacan sobre o modo como as normas regulatórias são incorporadas psiquicamente. Para Butler, o sujeito ao incorporar uma moldagem de si, o faz com uma parcela de resistência que fica registrada no inconsciente, não havendo, por conseguinte um processo de sujeição total.

Embora esse seja um debate interessante, como não se está discutindo concepções, o que interessa é descrever discursos, enunciados e práticas discursivas ritualísticas que operam por meio de argumentos ontológicos, como é o caso do ritual da confissão. De certa maneira, é com o modo de interrogar de Michel Foucault, com as suas ferramentas, que se vê essa possibilidade, reconhecida inclusive pela própria Judith Butler em uma entrevista para Boukje Prins e Irene Costera Meijer, na qual ela diz que "desde

Foucault que temos um modo de olhar os modos de subjetivação a partir dos próprios operadores que os humanos utilizam na produção de si mesmos" (Prins; Meije, 2022, p. 156).

É instigante observar como, do ponto de vista da doutrina cristã, o interesse precípua é a salvação da alma individual - uma tarefa subjetiva, de buscar dentro de si o que Jesus ensinou. Tais ensinamentos estão fixados no catecismo, nesse caso, como uma estereotopia, condição para o efeito ritual.

- Que devemos fazer para salvar a nossa alma?
- Para salvar a nossa alma devemos crer em tudo o que Jesus ensinou e fazer tudo o que Jesus mandou.
- Em que livrinho se acha o que Jesus ensinou/o que Jesus ensinou e mandou acha-se no catecismo (Antonio, 1952, p. 9).

Tornar a alma branca pode significar a vitória do objetivo da pastoral cristã, o governo das almas e condutas dos indivíduos. Tal governo opera pela prática de si, uma hermenêutica de si cristã, que tem como referente uma verdade universal (o cristianismo), para, por meio de uma ascese, avaliar a si próprio, identificar as impurezas da alma como uma escolha que dará um destino a sua alma na pós-morte. Esse tipo de pensamento leva a uma ascese na qual é preciso desvencilhar-se do amor por si, uma atitude egocêntrica indicadora de falha moral, tendo em vista a necessidade de adotar uma conduta de renúncia de si pelo amor de Deus e de Cristo Salvador.

Sobre o papel de Cristo como salvador e da oferta da graça a todos os cristãos, vale trazer uma reflexão da filósofa feminista Luce Irigaray sobre a prevalência da interpretação platônica do cristianismo e não a cristã, que explicaria o porquê do cristianismo deixar de lado o aspecto do elemento revolucionário da Encarnação de Deus no corpo de um homem que morre crucificado. Nesse sentido, a autora pondera que "Forse Nietzsche no se sbaglia

completamente quando afferma che non c'è stato che un cristiano e che è morto sulla croce" (Irigaray, 2016, p. 240)⁴.

Olhar-se

O ritual da confissão está submetido a regras preexistentes da retórica da Igreja Católica para a formação do sujeito cristão e, embora se mostre pobre em conteúdo informacional, é um processo rico em significação relacional. Como ação performática, está implicado com tipos de normatividade e formas de subjetividades como as experiências de si. Afinal, para ter efeito, o discurso religioso depende de um ritual que indique para o sujeito em processo de formação religiosa, não só o verbo, mas os gestos, a exemplo do olhar para si, ver-se, encontrar-se, autoavaliar-se. Trata-se de um modo de subjetivação em que, na linguagem foucaultiana, o próprio sujeito vai se conduzindo por meio de técnicas de si que o permite efetuar, ele mesmo ou com a ajuda dos outros, operações sobre o seu modo de ser.

O ritual da confissão é orientado pelo exame de consciência, pelo olhar para dentro de si. A prática do exame de consciência é importante no contexto ritual pela força que exerce ao levar os indivíduos a voltar-se para si mesmos e decifram, eles próprios, os seus pecados e assim se reconhecerem como cristãos. Ou seja, o ritual da confissão é um operador de produção da subjetividade cristã. Nos catecismos, orientam-se as reflexões tendo como referentes os mandamentos da Igreja. Esse olhar para dentro de si tem a função de levar a pessoa a reconhecer-se como pecadora. O próprio sujeito da confissão precisa evocar os seus pecados se interpelando sobre pecados, muitos pré-determinados:

I.Rezei todos os dias? Rezei brincando? Estudei o catecismo? Acreditei em feiticeiros?

⁴ "Talvez Nietzsche não esteja completamente errado quando diz que havia apenas um cristão e que ele morreu na cruz" (Irigaray, 2016, p. 240). Tradução da autora.

II. Pronunciei o nome de Deus sem respeito? Jurei em nome de Deus sem necessidade? Roguei pragas? Cumpri minhas promessas?

III. Faltei à Missa aos domingos e dias santos? Cheguei tarde à Missa? Depois do ofertório? (Quando o cálice já estava descoberto?) Brinqueei na Igreja? Trabalhei nos domingos e dias santos?

IV. Fui obediente a meus pais? Fui malcriado com meus pais ou superiores? Fiquei zangado? Fiz caçada dos belhos, dos pobres ou pessoas defeituosas? Estudei as minhas lições?

V. Fui impaciente? Briguei com outros meninos? Bati neles? Chamei-os por nomes feios? Fui mau? Tive ódio, raiva, desejo de vingança? Dei mau exemplo? Maltratei os animais?

VI e IX. Tive maus pensamentos? Vesti-me ou despi-me com cuidado? Fiz alguma coisa má ou feia que teria vergonha de contar à mamãe? Disse ou ouvi voluntariamente palavras feias? Gostei de olhar para quadros, gravuras ou estátuas que Jesus não gostaria de olhar?

VII e X. Tirei alguma coisa dos outros? Foi coisa de valor? Roubei dinheiro? Quanto? Tirei gulodices em casa sem licença? Fiquei com o que não era meu?

VIII. Menti? Falei mal dos outros? Invenei? Fiz queixa injusta dos outros? Fui orgulhoso? Vaidoso? Desprezei o pobre? Fui avarenta? Preguiosa?

Gulosa? Invejosa?

Não terei medo nem vergonha de me confessar ao Padre. É a Jesus mesmo que eu acuso os meus pecados.

Por isso saio do meu lugar e vou ao confessionário (Lenta, 1953, p. 31).

É preciso fazer um exame de consciência e esse ato é como "esquadrinhar a consciência, exige-nos [...] que façamos as diligências que estejam ao nosso alcance para lembrar-nos de todos os pecados de ação ou omissão cometidos [...]" (Claret, 1934, p. 284). Uma ação pedagógica é recomendada para assegurar que o exame de consciência seja bem sucedido: "Esse exame de consciência para a Confissão fica bastante facilitado, se tivermos o costume proveitosíssimo de à noitinha, fazermos um exame das ações feitas durante o dia" (Almeida 1954, p. 120). Na sequência das recomendações da lição, observe-se que nelas são incluídas regras civis, provavelmente por se tratar de um livro de religião no contexto da escola, com a pergunta e a resposta para ser memorizada:

Como devemos fazer o exame de consciência? Para fazer o exame de consciência, nós nos devemos pôr na presença de Deus e examinar com

diligência sôbre os pecados cometidos por pensamentos, palavras, obras e omissões, contra os mandamentos da lei de Deus e da Igreja e contra as obrigações do próprio estado (Id., p. 148).

Recomenda-se, nos textos de formação cristã e de preparação para o rito da confissão, práticas asséticas nas quais a meditação é considerada indispensável por ser "somente ela [que] nos põe numa atmosfera puramente divina, embebendo-se o espírito das verdades eternas, impregnando-nos o coração das coisas do céu, dando-nos o senso das coisas do tempo e da eternidade" (Negromonte, 1961, p. 103). Exemplifica-se com Santa Teresa, que vê a meditação como meio caminho para a salvação.

O exame de consciência é visto como uma possibilidade de revelar ao próprio penitente "o verdadeiro estado da alma [...]. Poderoso elemento de higiene mental, e ao mesmo tempo de notável valor educativo, [...] impulsionando a alma para a virtude. [...] abrindo-nos a vereda da perfeição, que só pode ser percorrida com o conhecimento de nós mesmos, objeto do exame quotidiano da consciência" (Ibid.).

Nicola Abbagnano diz da complexidade dessa ação que tem um aspecto moral por incidir no julgamento de si mesmo. Pode ser entendida como "uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, 'interior' ou 'espiritual', pela qual ele pode *conhecer-se* de modo imediato e privilegiado e por isso *julgar-se* de forma segura e infalível" (Abbagnano, 2007, p. 186). Lembra Abbagnano que a autoescutação interior era, na filosofia pagã, privilégio do sábio, e na filosofia cristã passou a ser acessível a qualquer pessoa. Indica o papel de Santo Agostinho a traduzir para os termos cristãos uma atitude que era exclusiva dos sábios:

O homem espiritual de que falava S. Paulo (I Cor., II, 16) é o verdadeiro protagonista de sua filosofia, cujo tema fundamental foi expresso pelas célebres palavras: "Não saias de ti, retorna para ti mesmo, no interior do homem habita a verdade e, se achares mutável a tua natureza, transcende-te a ti mesmo" (*De vera rei*, 39). S. Agostinho insiste justamente nessa transcendência, que não se dirige ao exterior (às coisas, os homens), mas a

Deus enquanto princípio, norma e medida da própria realidade íntima do homem. Deus reflete-se no caráter auto-reflexivo da alma humana que, nas três faculdades - memória, inteligência e vontade - reflete a Trindade divina. Agostinho diz (*De Trin.*, X, 18): 'Lembro que tenho memória, inteligência e vontade; *entendo* que entendo, quero e lembro e *quero* querer, lembrar e entender' (Id., p. 187).

Santo Agostinho, ele próprio, é um exemplo dessa reflexão, de com a sua escritura de súplicas, pedidos de perdão, explicitação de pecados e perguntas, revelar-se a Deus de forma pública em um texto considerado autobiográfico, filosófico e literário. Santo Agostinho fala para Deus dos seus pecados, dos seus percalços, do seu amor e de um sentimento de louvação à divindade. Ele narra eventos de sua infância e juventude a partir das faltas, dos erros. Ressalta o lugar de penitente dele próprio e a visão de um Deus potente e misericordioso que de alguma forma está com o controle de tudo o que acontece no mundo. O pecado, para Santo Agostinho, não se refere a uma norma moral ou jurídica, e sim a uma transgressão imposta pela divindade, pela lei eterna (Id., p. 746). Ao divulgar, por meio dos seus escritos, as suas autorreflexões, ele produz um efeito não apenas ou principalmente pelo conteúdo, mas pelo modelo que oferta de exercício de reflexão sobre si mesmo, que passa a ser visto como um comportamento desejável e virtuoso.

Há uma alegoria sobre o exame de consciência em uma lição do catecismo *Na Escola com Jesus*. A lição começa com uma pergunta e na sequência vem uma resposta: "Como se faz o exame de consciência? Faz-se o exame de consciência, trazendo à memória os pecados cometidos, a partir da última confissão bem feita" (Fornasari, 1955, p. 160). A seguir, um texto alegórico, retirado do Evangelho de São Lucas:

Qual é a mulher, que tendo dez dracmas, e perdendo uma, não acende a candeia e não varre a casa e não procura diligentemente até qua a encontre? E que, depois de a achar, não convoque as amigas e vizinhas dizendo: Congratulai-vos comigo, porque encontrei a dracma que tinha perdido? (LUCAS XV, 8-10). A dracma era uma moeda corrente na Judeia. A

solicitude da dona de casa apresentada na parábola do Evangelho a procurar a moeda em todos os ângulos dos quartos e das salas é um excelente convite à nossa alma. Devemos examinar atentamente nossa consciência antes de nos aproximarmos da santa confissão (Ibid.).

A imagem do exame de consciência em um catecismo ensina como se deve estar para realizar essa experiência de si. No contexto ritual há uma rarefação dos sujeitos, ou seja, uma qualificação dos indivíduos envolvidos no ritual em uma relação assimétrica entre o padre e o penitente ou a penitente. Mas essa rarefação se expressa também nos gestos e nos comportamentos, pois afinal, não se entra na ordem do ritual sem responder a certas exigências, como lembra Foucault (1996). A imagem a seguir é uma indicação de como pode ser um ato de exame de consciência.

Figura 27 - Exame de Consciência



Fonte: VIGÁRIO DE S. SIPLÍCIO. *Pequeno catecismo em imagens*. Paris: Lethielleux, Liveiro-Editor, 1929. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>.

O grande exemplo é Maria Madalena, aquela que antes era pecadora, mas se arrependeu de seus pecados, confessou-os e se tornou uma santa, com uma conduta cristã em todo resto da sua vida. Ela representa, assim, o mito do arrependimento e da transformação.

Figura 28 - Maria Madalena modelo de Contrição



Fonte: VIGÁRIO DE S. SIPLÍCIO. *Pequeno catecismo em imagens*. Paris: Lethielleux, Liveiro-Editor, 1929. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>.

Para além dos enunciados estéticos, destaca-se a influência de Inácio de Loyola com os *Exercícios Espirituais* nos catecismos e na pedagogia jesuítica. Esses exercícios, em sua *Primeira anotação*, dizem: "Por este nome, exercícios espirituais, entende-se todo o

modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e de outras operações espirituais, conforme adiante se dirá" (Santo Inácio de Loyola, 1999, p. 1). Esses exercícios, para Inácio de Loyola, têm a função de "preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma" (Id., p. 1).

É interessante observar que tais exercícios podem ser vistos como proposições didáticas no sentido de que operaram para uma pedagogia. Nesse aspecto, não é de estranhar que Roland Barthes trate a redação de Loyola em seu texto *Exercícios*, como literalmente pobre porque a sua intenção era apenas dar conta da "dádiva que recebera de Deus" (Barthes, 1999, p. 45). Ele pondera sobre a necessidade de tratá-la como outro tipo de escrita, nem decorativa, nem instrumental e sim como "fundadora dos seus actos como tantas outras inscrições. Então, torna-se é irrisório avaliar a escrita pelos seus atributos [...]. O que conta é apenas a asserção do seu ser" (Id., p. 46). Portanto, "não é necessário ser-se jesuíta, nem católico, nem cristão, nem crente, nem humanista, para que eles nos despertem interesse" (Ibid.). Por fim, indica esse texto como um "manual de ascese 'universalmente enaltecido'" (Ibid.).

A capilaridade dessas práticas na formação dos grupos cristãos foi muito eficiente, pois acoplou a institucionalização do seu projeto religioso ao ser o fundador principal da Companhia de Jesus e ao instituir os religiosos jesuítas. Como uma pedagogia cristã, interpenetrou a pedagogia da escola com o seu texto *Ratio Studiorum*. Uma pedagogia sob o pressuposto de uma educação personalizada que une

[...] Espiritualidade inaciana com a Pedagogia Inaciana aplicada em sala de aula, tendo o educando como sujeito da aprendizagem. O trabalho tem como base o princípio "*cura personalis*", que destaca a atenção individual ao aluno como essencial na educação (Colégio São Luis, 2007, p. 59) (Aspas do autor).

Norberto Dallabrida, no Pós-fácio da *Ratio Studiorum*, registra como foi importante a inserção dos alunos na lógica dos *Exercícios*

Espirituais, uma vez que concorreu para uma prática de estudo disciplinar associada à emulação entre os alunos e as decúrias discentes, e também à concessão de prêmios, indicando como as práticas avaliativas e classificatórias eram condizentes com uma educação que se afastava dos castigos corporais, privilegiava os castigos morais e reafirmava a si mesma quando ressaltava que os alunos com menor classificação fossem "punidos na alma" (Dallabrida, 2009, p. 189).

Vergar-se e acusar-se

No fim, lembrou-me que a Igreja estabeleceu no confessionário um cartório seguro, e na confissão o mais autêntico dos instrumentos para o ajuste de contas morais entre o homem e Deus (Assis, 2019, p. 110-111).

Chega antes de teu acusador; se tu mesmo te acusares, não temerás nenhum acusador; se tu mesmo te denunciases, ainda que estejas morto, reviverás (Santo Ambrósio, 1996, p. 71).

No confessionário, dá-se o encontro do pecado e das impurezas com o perdão e a pureza da alma. É um lugar no qual ocorre uma verdadeira alquimia. Um lugar onde o penitente faz uma acusação contra ele mesmo, de forma secreta, oral, sincera e integral, apresentando-se de forma humilde, como rezam os catecismos:

O que é a confissão? (Questionário)

A confissão é a acusação dos pecados feita ao sacerdote a fim de obter a absolvição, A confissão tem as seguintes qualidades:

- 1) É secreta e não pública; quer dizer; é feita só ao sacerdote, de forma que os assistentes nada ouçam dos pecados. Por isso, tanto o penitente como o confessor devem falar em voz baixa.
- 2) A confissão é oral, i. é, os pecados devem ser acusados oralmente e não comunicados por escrito. Excetuam-se os surdos-mudos e os quase surdos, podendo os primeiros escrever os seus pecados, e os outros acusar-se por sinais, respondendo às perguntas do padre por movimentos de cabeça. S.
- 3) A confissão deve ser humilde, i. é, deve-se fazer a **confissão de joelhos**: "Pequei contra o 3º, 4º, 5º mandamento de Deus, tive maus pensamentos,

falei coisas más, pratiquei más ações". Tais modos de dizer não determinam nada.

4) A confissão deve ser sincera, i. é, devem-se evitar expressões equívocas e desculpas.

5) A confissão deve ser humilde, i. é, deve-se fazer a confissão de joelhos e aceitar de boa vontade as exortações e as perguntas do padre, porquanto só pela humilhação nos tornamos dignos do perdão dos pecados.

6) A confissão deve ser integral, i. é, devem-se acusar todos os pecados mortais de que se tem lembrança, como também o numero deles (pelo menos aproximadamente) e as circunstâncias que mudam a espécie de pecado ou aumentam consideravelmente, se tiver esmaecido de confessar um pecado mortal, deve acusá-lo na confissão seguinte (Spirago, 1948, p. 505).

No contexto do discurso cristão, a humildade não significa submissão, humilhação, mas, sim, como foi usada por São Paulo, falta de espírito de competição e de vanglória, tendo Cristo por modelo, como reafirmado em Santo Agostinho no sentido de *humilitatis*, ou seja, lembrar que o homem veio da terra e a ela voltará. É a encarnação da verdade e a verdade é Deus, é o que é perene, no sentido dado por São Tomás de Aquino como a parte da virtude que limita o ânimo em relação às coisas mais altas (Abbagnano, 2007).

O confessionário pode ser olhado como um lugar sagrado, ao modo de dizer de Jean Yves Hameline, quando se remete a um espaço mítico cuja função é a própria materialização desse espaço. Mesmo se referindo ao lugar onde ocorre o ritual principal, a exemplo da missa, traz-se para o espaço do confessionário a possibilidade de ser também esse espaço que, sendo ritualístico, contém uma linguagem mítica, no qual se dá um rito de passagem, para alguns, efêmero e para outros, perene. Hameline fala do espaço sagrado como um rito de de passagem, que toca a "*torsione del sacro*", uma transição de um lugar para outro (Hameline, 2009, p. 75).

Lugar da enunciação dos segredos, dos pecados, do que é proibido. Um espaço onde se olha para baixo; mostra-se pouco; na sombra, susurra-se ao ouvido do padre; lugar da importância do ouvido. O confessionário é o absoluto do segredo inviolável, pois nele se pode dizer o maior dos pecados, dado que deverão ser

julgados fora da justiça dos homens. É, principalmente, lugar da redenção, do perdão do pecado e também lugar da promessa.

Ele próprio, o confessionário, é um código da ordem do discurso da confissão. No museu Solar da Marquesa de Santos, em São Paulo, um confessionário chama atenção. Os guias do museu dizem que a mobília e os artefatos - relicários e confessionário - pertenciam a uma típica casa de um bandeirante, que exibia, no seu conjunto arquitetônico, uma capela. Ver o confessionário exposto no Solar de Domitila de Castro Canto e Melo, a Marquesa de Santos, faz pensar como é possível ter uma leitura alegórica do artefato na casa de uma mulher que foi considerada uma pecadora, amante do primeiro imperador do Brasil.

Diz-se no catecismo do *status* do padre e da sua função:

Quando conferiu Jesus Cristo aos apóstolos a faculdade de perdoar os pecados? Jesus Cristo conferiu aos apóstolos a faculdade de perdoar os pecados no dia de sua Ressurreição. 1. N. Senhor falou aos apóstolos: "A quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados; e a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos". 2. Jesus, no dia de sua Ressurreição, fez como um rei que, em certas datas festivas, concede anistia aos criminosos; porquanto também Cristo, nesse dia jubiloso, concedeu anistia à humanidade pecadora. Com grande acêrto cuidou nosso divino Salvador, no dia de sua Ressurreição, da ressurreição das almas (porque a alma, manchada por um pecado mortal, está morta; pelo perdão dos pecados, torna a viver (Spirago, 1948, p. 492).

Nesse espaço heterotópico figuram apenas duas pessoas: o padre e o/a penitente. O padre, sentado, pronto para ouvir os pecados, avaliar e definir a penitência e o perdão. O/a penitente de joelhos, prostrado/a, sussurra os pecados, de cabeça baixa. Se for mulher, estará com a cabeça coberta por um véu. O padre escuta, interroga, dá a penitência e perdoa os pecados, operando como o coordenador e ordenador, aquele que dirige, mostra o caminho, oferece os modelos.

São Tomás de Aquino fala da relação entre padre e penitente:

A confissão é um ato de virtude e parte do sacramento. — Ora, enquanto ato de virtude, é um ato propriamente meritório. E então a confissão não vale

sem a caridade, princípio do mérito. — Mas enquanto parte do sacramento, torna o confidente dependente do sacerdote, que tem o poder das chaves da Igreja, e pela confissão conhece a consciência do confitente. E assim, pode confessar mesmo quem não tem contrição, pois, pode expor ao sacerdote os seus pecados e sujeitar-se ao poder das chaves da Igreja (São Tomás de Aquino, 2017, p. 3682).

Embora não restrito ao ato de confessar, deve-se realizar o ato de genuflexão - nesse ritual, mulheres e homens ajoelham-se diante de um homem. Importa ressaltar que o confessor na Igreja Católica é sempre do sexo masculino - um padre. Ao longo do tempo, as mulheres se acostumaram dizer de suas condutas privadas a um homem e a pedir perdão a ele, "representante de Deus". Importa lembrar que o exemplo é sempre Maria Madalena, pois ela "caiu aos pés de Jesus, assim também o pecador se ajoelha diante do sacerdote e confessa suas culpas". Jesus disse a Madalena: "Teus pecados te são perdoados"; e o sacerdote diz as seguintes palavras da absolvição: "Eu te absolvo dos teus pecados em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. Assim seja" (Spirago, 1948, p. 491).

O termo genuflexão vem do latim *genu* = joelho + *flexione* = flexão. No discurso religioso cristão, tal gesto está relacionado a um ato de adoração e veneração a Deus. Mas tem sido, em outras circunstâncias, também um ato de respeito ao Papa, quando os fiéis se ajoelham ao lhe beijar a mão, e aos Bispos, quando beijam seu anel em tal posição. Na missa, o celebrante ajoelha-se diversas vezes e os fiéis em alguns momentos. Ao ficar cada vez mais secularizado como uma postura de respeito aos reis - nos suplícios, nos sacrifícios públicos, em função de mostrar respeito ou pedir perdão -, tornou-se um gesto a ser problematizado, como fez Frantz Fanon ao abrir o seu texto *Pele Negra, Máscaras Brancas* com uma epígrafe na qual traz A. Césaire, em *Discours sur le Colonialisme*, para dizer: "Falo de milhões de homens a quem sabiamente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, o temor, a genuflexão, o desespero e o servilismo" (Fanon, 1975, p. 23). Importa aqui recuperar essa epígrafe por colocar a genuflexão no

contexto de uma relação assimétrica de poder na qual é possível colocar o outro em situação de subalternidade.

Não há como se furtar de trazer uma escritura sobre a relação entre o penitente e o confessor no texto de Roland Barthes, *Sade, Fourier e Loiola*, com a personagem Justine:

Justine ajoelhada, de olhos postos no céu, e no outro o monge Severino ouvindo Justine, com um *bardacha* semi-nu entre as pernas. Assim se produz um objecto estético complexo e paradoxal: o som e a vista estão reunidos no espectáculo (o que é banal), mas separados pela barra do confessional, pela Lei classificadora (*alma/carne*) que funda a transgressão: a esteografia é completa (Barthes, 1999, p. 143).

O ajoelhar-se no ritual está associado a uma técnica gestual a operar no contexto da ação performática. Combina-se com o dobrar o corpo, baixar a cabeça para mostrar contrição, como se está convicto/a do ato em si, do seu arrependimento. Mas, também, no caso de uma mulher, o fato em si dessa postura reafirmada em outros momentos religiosos, como no sacramento da comunhão e no casamento religioso, é conforme o conjunto da postura aprovada como uma conduta decente da mulher.

Ação comum no ritual da confissão, o ajoelhar-se para penitenciar-se segue uma sequência fixa com a saudação e bênção solicitada por parte do fiel ao pedir para ser abençoado, porque pecou. Em seguida, acusa-se usando palavras aprendidas, dizendo dos pecados registrados a partir do exame de consciência que realizou, tendo como referentes os mandamentos da lei de Deus. Após ouvir os pecados, o padre aconselha o fiel naquilo que achar mais conveniente e lhe impõe a satisfação, ou seja, a reparação da ofensa a Deus e o cumprimento da penitência dada por ele como confessor (Claret, 1934). Vem a absolvição, com o sacerdote usando o poder das chaves e pronunciando sobre o fiel as palavras da forma sacramental. Por fim, a despedida com a oração *Passio*, de grande beleza. Então, o fiel pode erguer-se livre da culpa eterna por finalmente ter recebido a absolvição (Id.).

Na prática dos rituais, o roteiro já está definido, sem surpresas, e quem nele entra está preparado. Orienta-se como fazer antes de ir ao confessorário:

Antes de ir ter com o Confessor debes arrepende-te de todo o coração, e fazer um bom propósito. Pensa em Deus. Êle é nosso Pai; tão bom que só nos tem feito benefícios! Tu, ao contrário, O insultaste, O desprezaste! Em seguida, diz: Meu Deus e meu Pai, perdoai a: êste filho arrependido! Pensa no Inferno. Em seguida diz: Meu Deus, arrependo-me por ter pecado, por ter merecido o Inferno, Pensa no Céu. Que lindo é o Céu! Nêle está Deus, Nosso Pai, está N. S. Jesus Cristo, Nossa Senhora, os Anjos e os Santos; entre êles seremos felizes para sempre. Quem comete um pecado mortal perde tudo isto. Em seguida diz: Meu Deus, arrependo-me por ter, pecado por que assim perdi o direito que tinha de ir para o Céu. Pensa no Calvário. Contempla o bom Jesus cravado de pés e mãos na cruz. Em seguida diz: Meu Deus, arrependo-me por ter pecado porque tu morreste por mim na cruz. Reza agora com grande devoção: o Ato de Contrição ou o "Eu Pecador" (Almeida, 1954, p. 122).

A conduta, na espera pela vez de ir ao confessorário, é a de alguém concentrado em si mesmo, pensando nos seus pecados e entrando em um processo de arrependimento, de pedido de perdão, como orienta um catecismo: "Pede à Virgem que te ajude a confessar bem rezando uma Ave-Maria. [...] Repete muitas vêzes: Meu Jesus, perdão e misericórdia!" (Id., p. 123). O papel de Maria é de intermediária dos pecadores junto a Deus - uma conduta que é reiterada como um modelo de ser mulher em contextos familiares nos quais a mulher atua como ponte entre os filhos e os pais, entre mulheres e autoridades familiares masculinas.

Os catecismos orientam sobre o momento de chegada ao confessorário e os enunciados adequados para a ocasião:

Chegando ao confessorário, faça o sinal da Cruz e diga:

Padre, dai-me a vossa benção porque pequei.

Acuso os meus pecados. Depois ouço com atenção os conselhos do Confessor e espero que êle me dê a penitência e a absolvição.

Enquanto o padre dá a absolvição, rezo o Ato de Contrição (Lenta, 1953, p. 31).

A Confissão

Para alcançar o perdão do pecado mortal é necessário confessar-se. Confessar-se é contar os pecados ao padre. O padre perdoa em nome de Deus. Depois da confissão bem feita, a alma se torna branca como no dia do batismo (Id., p. 19).

Na análise de rituais importa, na perspectiva de sua ação performática, compreender o papel da linguagem, das palavras pronunciadas e, no caso, dos enunciados cristãos ao pensar sobre a gênese desses enunciados. Os enunciados são compreendidos dentro de um contexto relacionado à função de autor de quem diz. Nesse aspecto, interessa o *status* de quem fala e a sua função enunciativa no contexto ritual. Esta só pode ser entendida em uma relação. No caso da doutrina cristã católica, o texto bíblico compõe a institucionalidade do poder centralizado que valida o princípio de autoridade e a sua força política. Os catecismos, textos comentários de maior divulgação doutrinária, orientam as regras, os enunciados a serem ditos ao longo de todo o ritual, inclusive a saída do confessionário:

Depois da Confissão

Antes de sair da Igreja faço as orações de penitência. Agradeço a Deus o perdão dos meus pecados e rezo.

Ó meu Deus, quanto sois bom, pois tivestes misericórdia de mim e me perdoaste os pecados pelo Sacramento da Penitência.

Muito obrigado, meu bom Jesus. Prometo-vos novamente empregar todos os esforços para não mais ofender-vos voluntariamente. Abençoaís êste bom propósito e dai-me para cumpri-lo (Lenta, 1953, p. 31).

Virgem Santíssima – Anjos e santos do Paraíso – eu Vos agradeço por me terdes ajudado. – Dai graças por mim ao Senhor – por tamanha misericórdia – e alcançai-me a graça – de ser fiel às minhas promessas até o fim de minha vida. Pai-Nosso e Ave-Maria (Almeida, 1954, p. 123).

Ato de Contrição

Pesa-me, meu Deus, de todo o meu coração de vos ter ofendido, Porque sois infinitamente bom e amável; proponho firmemente, com vossa graça, nunca mais pecar (Antônio, 1952, p. 5).

Os pecados reconhecidos no ato de contrição e renegados na penitência têm em grande parte, preocupação com os pecados da carne, ou seja, da moral, do corpo de uso dos prazeres. É possível que desde a primeira confissão, se passe pelo constrangimento de dizer a outrem os pecados do corpo, inclusive se não for dito espontaneamente, será lembrado desse tipo de pecado. Nesse sentido, a contrição na cena da confissão impõe a vergonha pelos atos errados, pecaminosos, praticados. A vergonha, desde os estoicos, como menciona Foucault, é uma forma de dizer do corpo, de uma parte do corpo:

[...] refere o adjectivo *aidoios*, vergonhoso, aplicado aos órgãos sexuais, ao substantivo *aidôs*, ao qual atribuí sentido de reserva e de justa medida: "parece-me que, se a este órgão se chamou partes vergonhosas (*aidoidion*), foi sobretudo porque nos devemos servir desta parte do corpo com reserva (*aidôs*). Esta reserva é portanto a regra que deve presidir ao exercício do domínio da alma sobre o corpo. Ora, em que consiste esse domínio? "Em fazer na ordem das uniões legítimas somente aquilo que convém, que é útil e que tem decência (Foucault, 2020, p. 49).

Chama a atenção a diferença entre os estoicos, com um cristianismo helenizante, voltado para naturalizar a ética das relações sexuais, e o cristianismo proposto por Santo Agostinho, austero, com valorização da virgindade e da castidade absoluta. Preocupado com "a tentação da concupiscência, da carne [...]. Não é tanto o código que é reforçado, nem as relações sexuais que passam a ser mais estritamente reprimidas; é um outro tipo de experiência que pouco a pouco se forma" (Id., p. 62). O cristianismo agostiniano observa a importância da disciplina penitencial (a partir da segunda metade do século II), e a ascese monástica (a partir do fim do século III) na formação desses dois tipos de prática:

Definiram e desenvolveram um certo modo de relação de si consigo mesmo e uma certa relação entre o mal e a verdade - digamos mais precisamente entre a remissão dos pecados, a purificação do coração e a manifestação das faltas escondidas, dos segredos, e dos arcanos do indivíduo no exame de si, na confissão, na direcção de consciência ou nas diferentes formas de "confissão" penitencial (Id., p. 63).

Ao assumir-se o pecado, receber o perdão e prometer nunca mais pecar, por mais incredulidade que se tenha quanto a essa conduta, quando se faz tal promessa - a própria Igreja recomenda que seja feita a confissão pelo menos uma vez ao ano -, já se sabe da impossibilidade de não pecar, mesmo que se reconheça a força performática do ato de prometer. Se todo ato performático, como diz Jacques Derrida, contém uma promessa, já que no perdão existe algo não visível que é a promessa do bem para existir, ela precisa estar tensionada pela possibilidade de não ser cumprido o prometido, entende-se que trair o que se prometeu está na própria condição da promessa. A promessa no contexto do ritual da confissão, ou seja, em um ritual performático, não tem relação nem com o valor da verdade, nem com a relação entre verdadeiro e falso. Tem sim, uma relação com a força ou com as linhas de força diferentes linhas de significados. No caso do ato performativo, a força da iterabilidade, repetição que engendra a mudança, a multiplicidade de significados e de transgressão de sentido.

Por fim, o perdão fixa o pecado. Sendo o perdão uma prática de si performativa, reitera, no caso das mulheres, o ser pecadora e os contextos do pecado. De efeito contingente, posiciona o sujeito mulher pecadora em trânsito, sempre produzida em um cenário estético do espetáculo cristão.

Importa dizer também que a recepção do discurso da verdade na confissão por parte dos cristãos, seja da verdade dita, seja da Verdade revelada pelo ato de acusar-se, não foi rigorosa. O modelo exemplar dado por Beauvoir é contundente: um confessor que, no ato da confissão de uma noiva, orienta que "tudo pode fazer com o marido desde que o coito se termine 'como deve', ou seja, tudo pode ser feito desde que não fuja ao objetivo do casamento e da relação sexual que é o da geração" (Beauvoir, 1970, p. 156).

Em Santo Agostinho, ao atribuir-se pecador, diz-se também do sofrimento e do desafio a se enfrentar, que é o abandono do pecado, parecendo querer-se provar que essa ação de arrependimento em si mesma é uma penitência dada pela própria ação. Nas suas palavras: "Entretanto, meus pecados multiplicavam, e, quando

aquela com quem costumava me deitar foi arrancada do meu flanco por ser um empecilho ao casamento, meu coração, que se apegara a ela, despedaçado e ferido, deixou um rastro de sangue" (Santo Agostinho, 2017, p. 166).

A confissão como ato, em Santo Santo Agostinho, em substância tem como matéria o pecado, que deve ser confessado ao sacerdote na esperança do perdão, e cujo efeito é a possibilidade da salvação da alma. Nas confissões de Santo Agostinho são evidenciados os pecados da carne. E nesses pecados ele ressalta a sua convivência com as mulheres. No caso, os pecados de suas relações com as mulheres que nele são divididas entre as santas e as pecadoras. Confessa o seu pecado pela relação que teve com uma amante, "escravo da sensualidade".

Michel Foucault afirma que o problema do pecado, mesmo sem testemunha, é um tema no campo filosófico. Ele mostra que no discurso religioso, o argumento para ser confessado opera na forma clássica ao se defender "procurando enterrar um pecado na sombra e na solidão, não se atenua a sua gravidade, mostrando-se antes a que ponto se está consciente da sua importância". E mais:

O segredo manifesta a vergonha, e esta constitui um juízo que a própria consciência assume. E se um tal pecado não prejudica ninguém, a consciência continua presente, como acusador e como juiz: é aquele mesmo que o comete que o pecado prejudica e é em benefício de si mesmo que aquele que o comete deve condenar-se (Foucault, 2020, p. 1666).

De todo modo, a confissão desse ponto de vista parece necessária ao alívio do ser humano, mais ainda porque há que ter uma penitência para que se possa acalmar o coração e a consciência.

Adornar-se

O termo adorno remete aos sentidos dados a partir do latim *adornare*, "equipar, embelezar, prover de", de *ad*, "a", mais *ornare*, "preparar, enfeitar, adequar", derivado de *ordo*, "ordem". No

contexto ritual religioso, o vocábulo assegura o impulsionamento do que se enuncia.

Desde cedo, aprende-se que as pessoas se trajam para um papel, decoram o ambiente com artefatos que possam intensificar significados. Há uma estética a ser seguida nas diferentes circunstâncias ritualísticas. No caso da confissão, há um par - confessor e penitente - que precisa estar à altura da cena ritualística. O padre com a batina, de cor escura ou neutra, pode ter na roupa detalhes brancos. Nas mãos, o terço, tal como um símbolo que indica ser, ele próprio, um discurso. De certo modo, há uma simetria estética que envolve sobriedade e investidura do oficiante, aquele que ocupa o lugar que lhe foi dado por Jesus e por isso, foi-lhe delegado o poder de escutar, julgar, penitenciar e absolver.

A linguagem estética como elemento-chave na pedagogia cristã é muito forte. Como exemplo tem-se a pedagogia inspirada em Inácio de Loyola, muito frutífera quando, no Brasil, iniciou-se a colonização de jovens indígenas. Naquele período, "a arte, através da música, do canto, da dança e do teatro foi utilizada para atrair índios e brancos. Através dela foram inculcados os valores cristãos principalmente com os curumins" (Santos, 2007, p. 63). Com efeito, o modo de atuar, na pedagogia do cristianismo, tem como um dos objetos de saber, a reinterpretação das práticas espirituais da filosofia da Antiguidade já reelaboradas no cristianismo primitivo e finalmente de fato retrabalhadas nas práticas espirituais de Loyola. Essa pedagogia foi traduzida em colégios no Brasil, no horizonte de uma educação fundada no princípio da "*cura personalis*", que destaca a atenção individual do aluno com o essencial na educação" (Moreno; Pereira, 2007, p. 59).

Um exemplo de como o teatro operava na formação da população, por parte dos jesuítas, é a inauguração em São Paulo, da Igreja e do Colégio do Pátio, em 1556. Após a procissão de Trasladação do Santíssimo Sacramento e da Missa de Ação de Graças, procedeu-se à apresentação de um espetáculo teatral, com a encenação da Paixão de Cristo que contou com a participação de curumins discípulos de Pe. José de Anchieta (Moraes, 1979, p. 22).

O teatro e a missa pública compõem o *modus operandi* da Igreja Católica no Brasil. Constituem-se como rituais dos quais fazem parte um conjunto de artefatos culturais que acionam a imaginação cristã. Quando não era possível realizar esses rituais nas igrejas ou em altares preparados, como nas andanças dos jesuítas para a catequização, os artefatos que levavam nos percursos eram compostos por:

Caixas pesadas contendo o apetrecho necessário às cerimônias do Culto Divino: altar portátil, imagens, paramentos e alfaias. Em 1553 foram despachados em Lisboa, a bordo da captania "Nossa Senhora dos Navegantes" três caixas contendo "objetos sacros" que se destinavam aos padres da Companhia de Jesus estabelecidos em S. Vicente. O conhecimento de embarque relaciona o conteúdo da carga, por unidade: altar portátil, realejo (órgão), paramentos das quatro cores, toalhas bordadas, estola, manípulo, sobrepeliz, casula, alva, dalmática, manustérgio, capa de asperges, pálio, estandartes, oratórios, imagens, crucifixo, custódia, relicário do Santo Senhor, cruz processional, pedra clara, cálice, pátena, galhetas, sanguíno, pala, âmbula, Missal Romano, Livro de Cântigos Gregorianos, pano de estante, turíbulo e naveta, incenso, goel, hostiário, campainha, caldeira e hissope, estojo de Santos Óleos, sino, castiçais, velas, ferros de fazer hóstias e outros de cortar partículas (Id., p. 17).

O conteúdo religioso nos rituais de preparação para a confissão, da missa e da comunhão era composto, desse modo, por artefatos que encarnavam simbolicamente os enunciados a serem proferidos.

Registro instigante desse período sinaliza que quando os religiosos portugueses vistos a si mesmos como predestinados, desejavam cumprir a sua missão cristã, eles se assustavam com a própria experiência de seus rituais por conta dos efeitos também inesperados que provocavam junto aos indígenas. Tal como hoje, a ação performática da confissão não produz um efeito fixo nem necessariamente o desejado - acusar-se e arrepende-se. Vale conferir o registro citado por Franco (1886):

Esta foi uma mulher que vivia mal com um ecclesiastico, a qual chegando a morte foi visitada e soccorrida do padre Nobrega. Com ajuda de Nosso

Senhor, por meio da confissão, tirou-a do máu estado, em que vivia e, Sarando-a, viveu couda de um anno bem em muito recolhimento, Sendo ajudada do Padre. Depois vencida da tentação tornou ao mesmo peccado, nelle viveu e chegou ao fim da vida, sem tratar da salvação. Um dia estando acompanhada de algumas visinhas, começou a dizer comsigo em voz que todos ouviam: E' verdade que, por estar eu amancebada vinte annos com um clérigo, me hei-de condemnar? A esta pergunta respondia ella mesma: Sim, hei-me de condemnar. Repetindo isto três vezes concluiu dizendo: Pois eu creio que Belzebut creou os céus, terra, mar e as areias, e a elle me entrego. As mulheres que estavam presentes lhe acudiram fallando-lhe de Deus, mas ella a nada respondia, antes, si lhe punham o crucifixo deante dos olhos, virava o rosto para outra parte. Mandaram ellas muito á pressa chamar o padre Nobrega. Acudiu elle e, com seu costumado fervor, lidou muito com a infeliz, até lhe dizer que elle tomava sobre si seus peccados, para fazer penitencia por ella, que confiasse em Deus e se confessasse. Nada aproveitou e naquella obstinação acabou sua triste vida (Franco, 1886, p. 6).

Esses registros importam por suscitarem pensar sobre a potência enunciativa, performática e educativa da confissão, mas, também, do ponto de vista de que ela pode falhar, vir sofrer uma fissura. Faz pensar sobre quem são os sujeitos mulheres que vivem sob a força educativa de um ato cristão forjado, no pressuposto de um ser humano pecador que já que nasce com a marca do pecado original cometido por Adão e Eva. Ato que tem como signos a estética e como ela pode atuar na cena ritualística.

Ao observar os confessionários, em sua materialidade, vê-se uma estética datada. São vários os modelos, tal como é possível observar na imagem mostrada a seguir, - uma estética de mobília possível de ser interpretada como um discurso sobre o que é a instituição Igreja e a institucionalidade que está implicada no ato performático da confissão.

Figura 29 - La penitente (Juan Garcia Martinez, 1884)



Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Garcia-martinez-_la_penitente-prado.jpg._\(domnio_publico\)](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Garcia-martinez-_la_penitente-prado.jpg._(domnio_publico)).

As imagens de mulheres produzidas no campo da arte no contexto ritualístico da confissão mostram não o que é a mulher na confissão, mas, o que é a mulher na arte sacra, como ela está rerepresentada em um momento histórico no qual o discurso religioso foi sustentado também pelo discurso imagético e artístico. Para tanto, é preciso olhar detalhadamente, pensar sobre a imagem pelo que ela é, no caso um discurso performático. O registro de uma cena estética e ela própria produzem outras estéticas. Enquanto modo de enunciação do discurso religioso, a Arte sacra teve uma função subjetivadora da pessoa cristã durante muitos séculos.

Existem processos de reconhecimento com essas imagens que muitas vezes geram desejos, funcionando como uma pedagogia. Como afirma Barthes sobre os exercícios espirituais de Inácio de Loyola: "Constituir o campo da imagem em sistema linguístico é, com efeito, prevenir-se contra as margens suspeitas da experiência mística: a imagem é a garantia da fé ortodoxa, porque, sem dúvida (entre outras razões), autentica a especificidade da confissão cristã" (Barthes, 1999, p. 69).

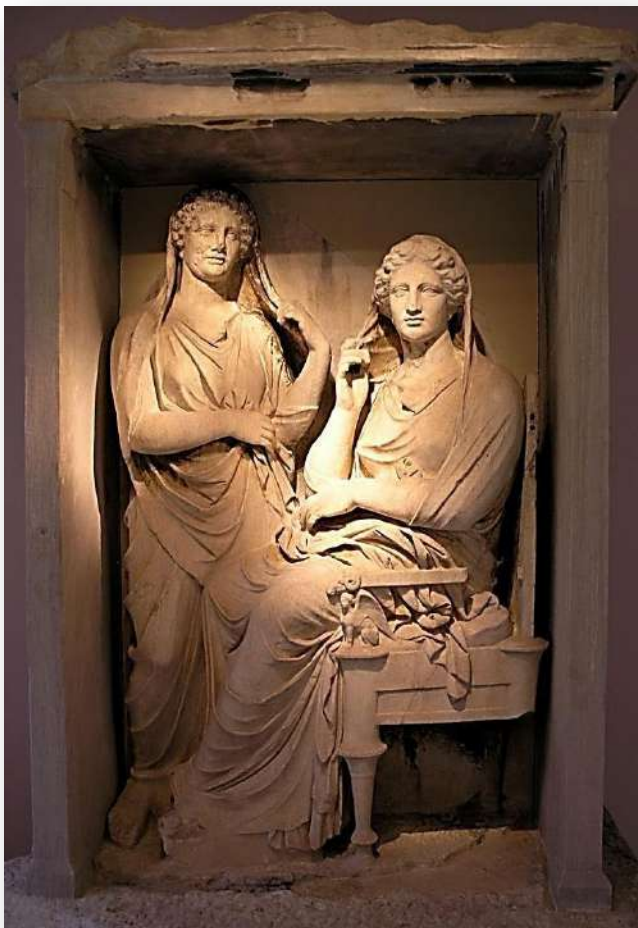
A postura de mulheres no contexto do ritual da confissão ao ajoelhar-se, ao baixar a cabeça ou ao olhar de forma suplicante quando do pedido de perdão, vem sendo reiterada em diferentes momentos durante a vida das mulheres, compondo as cenas enunciativas com adornos específicos, a exemplo do uso do véu, da mantilha ou de outro artefato que indique de alguma forma, um momento de cerimônia.

Como adornar um corpo que guarda a potência da vida humana, uma mulher-útero? Quais as vestes, as cores, as partes a serem cobertas para comunicarem quem são, o que fazem, qual a conduta que têm? No ritual da confissão, uma peça se destaca: o véu. Em rituais religiosos ele tem uma força enunciativa que interpenetra outros domínios, instaurando uma realidade de gênero. Dessa perspectiva, o véu é uma aproximação com Deus e também ocultamento da sexualidade.

Do latim *velum*, o véu quando relacionado ao uso na cabeça das mulheres, "é um tecido (filó ou mantilha) que as senhoras devem usar na igreja, segundo antiga tradição cristã, simbolizando respeito, recolhimento e penitência" (Maia, 1966, p. 214).

No Museu Arqueológico de Cerâmica (Kerameikooy) de Atenas, esse tipo de peça aparece cobrindo as cabeças e as faces das mulheres em estátuas gregas dos períodos clássico e helênico. Se tudo fala em uma cultura, como diz Foucault (2005) ao refletir sobre *As Palavras e as Imagens*, as peças artísticas são discursos, têm em suas formas enunciados que, quando em descontinuidade, produzem efeitos discursivos em quem os vê e toca.

Figura 30 - Estela funerária de Demétria e Pamfile (325-310 a.C.)



Fonte: https://www.wikifox.org/pt/wiki/Museu-Arqueologico_de_Cermico

Na mitologia grega há referência ao véu quando, por exemplo, no poema épico de Homero, *Odisseia*, é mencionada a cena na qual Penélope, inquirida por seu pai se gostaria de ficar em Esparta ou seguir com Ulisses, aquele com quem se casara, ela não responde com palavras, mas, modestamente cobre o rosto, e, assim, seu genitor entende o gesto como um sinal de que ela queria seguir com

o esposo. O pai deixa-a seguir e, em sua homenagem, ergue uma estátua de *Aidos*, divindade que personifica a vergonha, a humildade e o pudor.

Produz-se o mito do modo de ser mulher pela reiteração de normas sociais da vida cotidiana (Tambiah, 1995), ou, ao modo de dizer de Beauvoir (1970), o mito do eterno feminino na constituição da mulher como sujeito secundário ao homem. No citado mito de Penélope, vê-se a representação da mulher dedicada ao grande amor, que por ele espera protegida sob o manto de um véu, reforçando a visão da modéstia e do pudor como características naturais da mulher (Bologne, 1990).

No Brasil, a literatura machadiana, por exemplo, empresta vários sentidos metafóricos ao véu - sombra, disfarce e ofuscamento -, tal como na obra *A Mão e a Luva*: "A tranqüilidade da moça era simulada; apenas a madrinha voltou as costas, cobriu-se-lhe o rosto com o mesmo véu. Ela aprendera desde criança a disfarçar as suas preocupações" (Assis, 1994, p. 43). Na mesma obra, o véu também é nomeado como uma parte importante do vestuário das mulheres: "Terminado o espetáculo, foi ele, segundo costumava, assistir à saída das senhoras, uma procissão de rendas, e sedas, e leques, e véus, e diamantes, e olhos de todas as cores e linguagens. Estêvão era pontual nessas ocasiões de espera, e raro deixava de ser o último que saía" (Id., p. 6).

Os semiólogos Roland Barthes e Umberto Eco têm vastas obras sobre o vestuário em seu sentido comunicacional. Em Barthes, o vestuário é "Grupo de peças, encaixes ou pormenores que podemos usar ao mesmo tempo e em um mesmo ponto do corpo e cuja variação corresponde a uma mudança do sentido da indumentária" (Barthes, 2006, p. 66). Na visão de Umberto Eco, é comunicação, tal como está no texto *O Hábito Fala pelo Monge*, onde exemplifica: "As utentes do sexo feminino já desde há muito tiveram uma industriosa consciência" (Eco, 1982, p. 7). Na sequência de seus argumentos, o autor afirma que o vestuário fala, pois "assenta sobre códigos e convenções" (Id., p. 15). Ressalta, contudo, que esses códigos são flutuantes, o que não tira a importância do vestuário

como comunicação, pois, como uma prática cultural da sociedade, ele fala. Para Eco, "Porque a sociedade seja de que forma se constituir, ao constituir-se, fala [...] Quem não sabe ouvi-la falar onde quer que ela fale, ainda que sem usar palavras, passa por uma sociedade às cegas: não a conhece: portanto, não pode modificá-la" (Id., p. 20).]

O discurso religioso cristão tem como referencial bíblico o texto *Primeira Epístola aos Coríntios*, no qual se afirma com contundência:

Todo homem que ora ou profetiza com cabeça coberta falta ao respeito ao seu senhor, E toda mulher que ora ou profetiza, não tendo coberta a cabeça, falta ao respeito ao seu senhor, porque é como se estivesse rapada. Se uma mulher não se cobre com um véu, então corte o cabelo. Ora, se é vergonhoso para a mulher ter os cabelos cortados ou a cabeça raspada, então que se cubra com o véu. Quanto ao homem, não deve cobrir sua cabeça porque é a imagem e esplendor de Deus; a mulher é o reflexo do homem. Com efeito, o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem; nem foi o homem criado para a mulher, mas sim a mulher para o homem. Por isso a mulher deve trazer o sinal de submissão sobre sua cabeça, por causa dos anjos. Com tudo isso, aos olhos do Senhor, nem o homem existe sem a mulher, nem a mulher sem o homem. Pois a mulher foi tirada do homem, porém o homem nasce da mulher, e ambos vêm de Deus. Julgai vós mesmos: é decente que uma mulher reze a Deus sem estar coberta com véu? (BÍBLIA. N. T. 1ª Epístola de Paulo aos Coríntios. 11, 7-13).

Esse enunciado sustentou a obrigatoriedade do uso do véu pelas mulheres católicas até meados do século XX. Um dos principais *locus* de sua visibilidade era a igreja, nas missas e nos rituais religiosos cristãos, como a Primeira Comunhão e o Casamento. Ainda que a sua obrigatoriedade tenha sido suspensa no Concílio Vaticano II, no início dos anos 60 do século XX o véu mantém uma regularidade no discurso religioso. Encontram-se enunciados que o associam à piedade, à modéstia, à candura e ao modo angelical de ser feminina.

Ainda obrigatório em sociedades islâmicas, o véu constitui uma tensão e um debate no campo dos estudos feministas em várias partes do mundo. Ferreira (2013) assevera, em seu estudo sobre o uso do véu

naquelas nas sociedades, a complexidade que esse ato envolve e cujos significados abrangem diferentes aspectos, como empoderamento, identidade e religiosidade, ora misturando-se, ora separando-se, a depender dos sujeitos e interlocutores em questão. A autora menciona: "É comum ouvir de mulheres que usam o véu elogios em relação a seus atributos: o véu que protege dos olhares indesejados; o véu que demonstra modéstia no modo de se vestir; o véu que representa a religiosidade de uma mulher" (Id., p. 183).

Considerando que essa complexidade acompanha as práticas sociais nas quais o véu está presente em relação a seu uso pelas mulheres, o presente trabalho não tem pretensão de abarcar a problemática do ponto de vista de uma concepção, mas, sim, do desenvolvimento de uma abordagem restrita a dois aspectos: o primeiro, tratar como discurso, como uma prática discursiva, ou seja, uma prática social construída discursiva e linguisticamente em relações de poder; o segundo, abordar o uso do véu no contexto ritual.

De todo modo, o véu tem sido uma das peças do vestuário feminino que ocupa um lugar especial no discurso religioso católico. Há, nos anos recentes, apologia ao uso do véu em *blogs* católicos sob argumentos que acionam uma memória discursiva com enunciados que, não sendo mais discutidos ou admitidos como verdade histórica no campo religioso ou pedagógico, retomam e estabelecem filiações, gênese, continuidade e descontinuidade, ao modo de dizer de Michel Foucault sobre a coexistência discursiva (Foucault, 1995).

[...] porém, muitas mulheres não deixaram o véu guardado no fundo do baú e continuaram usando-o e hoje algumas senhoras, senhoritas e crianças, com a ajuda dos nossos sacerdotes, estão retomando a prática do uso do véu na Santa Missa. E um exemplo disso foi a Primeira Comunhão realizada na Paróquia São Paulo Apóstolo em Goiânia (GO), onde, pelo segundo ano consecutivo, as meninas usaram o véu.

[...] na teologia de São Paulo o véu é um símbolo de consagração e autossacrifício. Assim como a Igreja se submete a Cristo e Cristo Filho obedece ao Pai, uma esposa está "sob" o poder e a proteção de seu marido. Do ponto de vista litúrgico, faz sentido que a mulher porte um sinal exterior

dessa verdade interior, um símbolo público e visível de sua vocação como esposa, especialmente quando está perante o Senhor em adoração. O véu dá testemunho silencioso da dignidade e poder dela *em* sua submissão ao marido. Em sentido lato, ele é sacramental: um simples objeto que simboliza uma profunda realidade espiritual. Assim como as religiosas dão testemunho ao mundo por meio de seu hábito (incluindo o véu), da mesma forma as esposas dão testemunho da natureza especial do matrimônio cristão ao cobrirem sua própria cabeça na Missa. Esse belo símbolo dá à esposa uma oportunidade de viver sua vocação de modo mais pleno por fazer com que ela e outras pessoas, inclusive suas filhas, recordem seu traço de humildade mariana (<http://comosercristacatolica.blogspot.com/2011>).

Nesses aspectos, interessa saber o que pôde ser dito em um determinado contexto e quem está ou esteve autorizado a dizer e dar visibilidade ao véu em cenas fotográficas de momentos ritualísticos, pelo fato de considerá-las ações performáticas. Compartilha-se o pressuposto de que imagens que materializam o discurso religioso cristão interpenetrado ao discurso pedagógico escolar, reiteram, por vezes, uma visão estereotipada das mulheres, em função de uma feminilidade que transita entre santidade e perversidade, incidindo em subjetividades desejanças de estilos de vida muitas vezes vulneráveis.

A vestimenta, em qualquer ritual, exige uma indumentária própria. O vestuário em si é um discurso, é o enunciado performático - dizer é fazer. Se a roupa com que se vai ao confessionário já comporta um tipo de experiência estética de adequação ao momento do confessar dentro de uma igreja, a roupa da Primeira Comunhão pode indicar uma *performance* requerida, assim como a exigência, por muitos anos, de véus nas meninas, pode indicar uma identidade feminina. É, como afirma Roland Barthes, uma língua indumentária pelas "oposições de peças, encaixes ou pormenores"; "pelas regras que presId., a associação das peças em si" (Barthes, 2006, p. 29). Suas cores, como signos, também dizem da cena na qual todos se encontram envolvidos, homogeneizam todos e ao mesmo tempo indicam o que se usa em circunstâncias religiosas.

Ao interpolar imagens de meninas em Primeira Comunhão, entre os séculos XIX e XX, pode-se ver a repetição dos elementos da vestimenta. Meninas vestidas de branco com véus brancos feitos com tecidos finos. Elas estão na rede discursiva que assevera a necessidade de se manter o discurso bíblico de inferiorização da mulher em relação ao homem, condição dada desde o momento em que emerge da costela de Adão. É a peça de vestuário forjando uma conduta estética desejável. Acionando um modo de ver-se pela beleza dada no contexto de um ritual. Como já indicado, não há ritual sem uma estética, e ela tem um papel preponderante na cena ritualística ao compor-se com os dizeres, cantares, rezas, ritmos e artefatos diversos.

Eco (1984) também oferece elementos para a análise dos rituais. Segundo ele, os detalhes como incenso e atabaques de uma roda para os Ogãs, na cidade de São Paulo, ou o que chama de sinfonia de cores para descrever o oferecimento de flores e estátuas na cidade do Rio de Janeiro, elucidam o léxico que opera nos rituais que etnografa, como o Pai de Santo fazendo "as defumações propiciatórias", ao tempo em que "os atabaques atacam com seu ritmo obcecante enquanto um canto entoia os pontos, estrofes", um ritual no qual "os iniciados são na maior parte mulheres" (Id., p. 130).

Nas duas fotografias, tem-se uma composição produtiva de véu, vestido branco de tecido fino e adereços com a grinalda compondo com o véu. As luvas brancas, as meias brancas, os sapatos com laço. O corpo sob controle, seja porque está ajoelhado, no caso da primeira fotografia, seja porque está de pé com as mãos juntas, segurando o catecismo, ou o missal. Chama a atenção nesses trajes a sua semelhança com os vestidos das noivas e o que pode isso fazer significar para as meninas do ponto de vista do que aprendem a desejar para o futuro.

Figura 31 - Primeira Comunhão em 1898 (Autor: C. Barza)



Fonte: Fundação Joaquim Nabuco (Coleção Francisco Rodrigues; FR-05779).

Figura 32 - Primeira Comunhão (menina anônima)



Fonte: Museu Paulista da USP (Coleção Orôncio Vaz Arruda, século XX, 1ª metade).

As cenas apresentadas nas fotografias são o inexorável do ritual, demonstrando a sua rigidez. As imagens têm uma função metafórica com o véu, o terço e a vela - a imaginação da alma pura. Sugerem tornar-se cristã, pertencer a uma comunidade, aderir ao simbolismo do cristianismo católico, incorporando os seus dogmas, suas práticas, seus gestos (o modo de olhar, a genuflexão), enfim, o aceitar e reafirmar as asserções definidas pela Igreja.

Conforme dito, a escola tem sido um dos territórios culturais de acolhimento de rituais religiosos. Num imbricamento entre religião e escolaridade, tem-se reafirmado o que está posto por Claude Rivière, quando observa o estatuto dos rituais da instituição escolar: "embora o rito não seja a essência da educação, esta se apoia em grande parte na aquisição de costumes, valores que colocam em jogo numerosos microrrituais na vida cotidiana das crianças" (Rivière, 1996, p. 112). Não há, no contexto da escola e dos catecismos para as crianças, uma orientação para a confissão que não tenha como finalidade a Primeira Comunhão, que só pode ser feita se estiver sem pecado mortal. A confissão, portanto, é como um rito de preparação e a Primeira Comunhão como um rito de passagem.

Na pedagogia do catecismo, ensina-se a dramatizar com o conteúdo religioso:

A Liturgia se presta ainda mais, porque as crianças vêem as cerimônias, que devem reproduzir. Num "batizado" de boneca, pode ir uma excelente lição sobre o Batismo. A própria Missa pode servir às dramatizações, então teremos muita coisa a retificar, a acentuar, fazer viver. Depois de uma lição sobre o modo de se confessar, e: preparação para a primeira comunhão, uma criança se "confessou" a outra que "fazia de conta" que era o padre: confissão que teve tudo, inclusive a "absolvição" num " latim" que eu lastimei não entender (Negromonte, 1961, p. 176).

Segundo Philippe Ariès (1986), desde o século XVIII, a primeira comunhão se tornou uma prática religiosa organizada nos conventos e colégios. No Brasil, também foi prática comum nos colégios confessionais, como indica a imagem acima, de meados do século XX.

A ênfase na reiteração do uso do véu e do branco é quebrada na transição da Primeira Comunhão nos colégios confessionais, apenas com a farda e um simples véu como na fotografia abaixo.

Figura 33 - Primeira Comunhão (Colégio Sagrado Coração de Jesus, Caruaru, 1959)



Fonte: Álbum de família.

Ou com o uso de uma veste ao modo de vestir-se das freiras, esposas de Cristo.

Figura 34 - Primeira Comunhão (Colégio Santa Sofia, Garanhuns, 1962) e Colégio Cardeal Arcoverde (Arcoverde, 1976)



Fonte: Álbum de Família.

As fotografias de meninas com véus ao modo das freiras suscitam pensar em algumas práticas que vão sendo reiteradas em diferentes momentos durante a vida das mulheres: o uso do véu e a genuflexão. Santo Agostinho, em sua obra *A Virgindade Consagrada*, ao tratar sobre *As viúvas consagradas censuráveis*, critica as mulheres que, pelo desejo de agradar ou por estarem preocupadas com a elegância do vestir, usam um "modo ostensivo de se pentear, com os cachos exageradamente fofos ou com véus transparentes que deixam entrever o cabelo atrás das redinhas" (Santo Agostinho, 1990, p. 66). Os véus, nesse caso, tal como os das monjas, não deveriam ser diáfanos.

Em si, a fotografia pode ser lida como um referente por ter a função de enunciar estilos de vida. Esses modelos, reiterados em álbuns familiares, em retratos nas paredes, retratos trocados entre familiares e amigos, de divulgação em meios comunicacionais, para além de serem objetos de outras práticas discursivas, podem

ser fonte de vontade de ao ser fotografado, ser possuidor de tal aparência. Inequivocamente, existem outros modos e estilos de vida em disputa. Entretanto, há uma tradição dominante que em sua regularidade se mantém, particularmente no que se refere à relação entre beleza e sexualidade, beleza e virgindade, beleza e bondade. É acionada uma memória discursiva de estilos de vida de mulheres.

Nos anos finais do século XX, outras imagens de meninas na Primeira Comunhão são exibidas. O véu foi sendo substituído apenas pela grinalda ou por um diadema. Há uma regularidade que se mantém: um artefato na cabeça das meninas a reiterar um pensamento sobre o sentido do signo que reveste a cabeça.

Figura 35 - Primeira Comunhão



Fonte: Álbum de Família.

Compõe com ele a roupa branca indicando a pureza e brancura da alma, as mãos com uma vela ou um missal, pousada ao peito e a penetração do semblante. O missal, o pequeno livro

com as lições do catecismo, é um dos artefatos singulares da possibilidade da confissão.

Figura 36 - O missal



Fonte: Acervo pessoal de Janaina Tenório Pimentel

No missal estão registradas as orações primeiras, os enunciados cosmológicos da religião católica, ou seja, as histórias míticas. O ato de contrição, as reflexões sobre si, o arrependimento, a descrição do ritual da confissão. Esses livrinhos, em sua maioria, têm capas peroladas numa estética com signos que podem acionar sentidos desejados. Um recurso estético para explicar questões complexas e promover contato com o que se entende como a alma da menina que está em processo de formação cristã. Compõe com os afrescos, santinhos, gráficos e catecismos a possibilidade

produtiva de reiteração de enunciados que pelos efeitos, perenes ou efêmeros, são implicados com os processos de subjetivação.

Os registros em fotografias ao serem emoldurados em quadros expostos nos quartos das crianças ou afixados em álbuns de família servem ao intuito de reiterar para a família, amigos e amigas, o pertencimento a uma comunidade cristã, com tudo o que isso carrega de sentidos essa comunidade no presente e no futuro dessas meninas, significados que poderão retomar o uso do véu em outra circunstância não menos performática que é a cerimônia do casamento.

O véu que está também nos santinhos de lembrança de Primeira Comunhão tem a função de reiterar os enunciados estéticos. O véu se manteve por muitos anos, tal como no discurso religioso cristão, como um símbolo de virgindade, pureza e dignidade no contexto das iconografias religiosas cristãs de alegorias da mulher cristã.

Figura 37 - Santinhos de Primeira Comunhão



Fonte: Acervo familiar.

Registra Philippe Ariès que, a contar de meados do século XVIII, as lembranças se perpetuaram por meio de mensagens inscritas em - imagens devotas. Ele exemplifica o caso da lembrança da Primeira Comunhão de François Bertrand, exposta em 1931 em Versalhes. Nessa lembrança havia uma gravura de São Francisco de Assis e no verso estava escrito: "Como lembrança da primeira comunhão de François Bertrand, em 26 de abril 1761, dia de Quasímodo, na paróquia de Saint-Sébastien de Marsy. Barail cura de Saint-Sébastien" (Ariès, 1986, p. 154). Para Ariès, mais do que um costume devoto, trata-se de um certificado inspirado nos atos oficiais da Igreja Católica. E acrescenta: "A cerimônia da primeira comunhão tornou-se a manifestação mais visível do sentimento da infância entre o século XVII e o fim do século XIX: ela celebrava ao mesmo tempo seus dois aspectos contraditórios, a inocência da infância e sua apreciação racional dos mistérios sagrados" (Id., p. 155).

É preciso dizer mais dos santinhos. Como imagens alegóricas, querem significar, com as crianças ajoelhadas, a humildade; com os véus e roupas brancas, a pureza da alma no recebimento do corpo de Cristo, pela comunhão; com os lírios, a pureza; com os anjos, os protetores vigilantes; com o olhar voltado para cima em contemplação, o reconhecimento do seu lugar abaixo do sagrado, e, em especial, a presença de Jesus a lembrar que é ele o Salvador.

Evocam-se outros enunciados

A título de uma conclusão inconclusa, inicia-se esta última seção com um fragmento do conto de Machado de Assis, *Adão e Eva* (Assis, 1994), com o intuito de ao interpolar com outros textos de tempos díspares, dizer que a força do ritual da confissão corre riscos quando entram em cena outros objetos de saber-poder-ser, a exemplo do imaginar não o ritual da confissão, mas rituais da confissão com outras possibilidades e possíveis efeitos, para reafirmar a incompletude dos enunciados, a impossibilidade da culpabilidade da mulher pelo ritual da confissão, por existirem outras mulheres e sobre ela, o fato de que é possível “repetir-se diferente”, como defende Judith Butler.

Quem me chama? [Eva]

—Sou eu, estou comendo desta fruta...

—Desgraçada, é a árvore do Bem e do Mal!

—Justamente. Conheço agora tudo, a origem das coisas e o enigma da vida. Anda, come e terás um grande poder na terra.

—Não, pérfida!

—Néscia! Para que recusas o resplendor dos tempos? Escuta-me, faze o que te digo, e serás legião, fundarás cidades, e chamar-te-ás Cleópatra, Dido, Semíramis; darás heróis do teu ventre, e serás Cornélia; ouvirás a voz do céu, e serás Débora; cantarás e serás Safo. E um dia, se Deus quiser descer à terra, escolherá as tuas entranhas, e chamar-te-ás Maria de Nazaré. Que mais queres tu? Realeza, poesia, divindade, tudo trocas por uma estulta obediência. Nem será só isso. Toda a natureza te fará bela e mais bela. Cores das folhas verdes, cores do céu azul, vivas ou pálidas, cores da noite, hão de refletir nos teus olhos. A mesma noite, de porfia com o sol, virá brincar nos teus cabelos. Os filhos do teu seio tecerão para ti as melhores vestiduras, comporão os mais finos aromas, e as aves te darão as suas plumas, e a terra as suas flores, tudo, tudo, tudo...

Eva escutava impassível; Adão chegou, ouviu-os e confirmou a resposta de Eva; nada valia a perda do paraíso, nem a ciência, nem o poder, nenhuma outra ilusão da terra. Dizendo isto, deram as mãos um ao outro, e deixaram a serpente, que saiu pressurosa para dar conta ao Tinhoso.

Deus, que ouvira tudo, disse a Gabriel:

—Vai, arcanjo meu, desce ao paraíso terrestre, onde vivem Adão e Eva, e traze-os para a eterna bem-aventurança, que mereceram pela repulsa às instigações do Tinhoso.

E logo o arcanjo, pondo na cabeça o elmo de diamante, que rutila como um milho de sóis, rasgou instantaneamente os ares, chegou a Adão e Eva, e disse-lhes:

—Salve, Adão e Eva. Vinde comigo para o paraíso, que merecestes pela repulsa às instigações do Tinhoso.

Um e outro, atônitos e confusos, curvaram o colo em sinal de obediência; então Gabriel deu as mãos a ambos, e os três subiram até à estância eterna, onde miríades de anjos os esperavam, cantando:

—Entrai, entrai. A terra que deixastes, fica entregue às obras do Tinhoso, aos animais ferozes e maléficos, às plantas daninhas e peçonhentas, ao ar impuro, à vida dos pântanos. Reinará nela a serpente que rasteja, babuja e morde, nenhuma criatura igual a vós porá entre tanta abominação a nota da esperança e da piedade.

E foi assim que Adão e Eva entraram no céu, ao som de todas as cítaras, que uniam as suas notas em um hino aos dous egressos da criação...

...Tendo acabado de falar, o juiz-de-fora estendeu o prato a D. Leonor para que lhe desse mais doce, enquanto os outros convivas olhavam uns para os outros, embasbacados; em vez de explicação, ouviam uma narração enigmática, ou, pelo menos, sem sentido aparente. D. Leonor foi a primeira que falou:

—Bem dizia eu que o Sr. Veloso estava logrando a gente. Não foi isso que lhe pedimos, nem nada disso aconteceu, não é, frei Bento?

—Lá o saberá o Sr. juiz, respondeu o carmelita sorrindo. E o juiz-de-fora, levando à boca uma colher de doce:

—Pensando bem, creio que nada disso aconteceu; mas também, D. Leonor, se tivesse acontecido, não estaríamos aqui saboreando este doce, que está, na verdade, uma cousa primorosa. É ainda aquela sua antiga doceira de Itapagipe?

(Machado de Assis, Adão e Eva).

Talvez se deva pensar nas mulheres beguinhas dos séculos XII e XIII, que estabeleceram formas de vida religiosa fora da estrutura da Igreja Católica no contexto das lutas antipastorais, ousaram em suas experiências místicas rituais de confissão direta com Deus, adornaram seus corpos de forma singular, usaram o seu poder político para administrar suas vidas, inclusive como professoras. Elas empreenderam um exercício de contracondutas no ascetismo,

na vida comunitária, na mística, na escritura própria e na crença escatológica. Cantadas e contadas na literatura, traduzem vidas em sua plenitude, na dignidade da diferença, uma diferença experimentada, da ordem da proliferação - outras mulheres incluindo mais mulheres, diferenciando-se de outras mesmas mulheres, produzindo um devir-outro no modo de produzir sentido para uma aparente mesma vestimenta, uma mesma atividade - mendicância, cuidados com os outros necessitados e ascese, produzindo efeitos sobre corpos e tessitura da experiência social, mesmo ao enfrentar a fogueira da Inquisição.

Pode-se reapresentar outros enunciados, outros rituais, outras alegorias, como, por exemplo, aquela figurada no poema *Lesbos*, de Baudelaire, o poeta da Modernidade. Afinal, como não mencionar Safo e deixar correr a imaginação sobre essa poetisa de Lesbos, que educava jovens?

LESBOS

Mãe dos jogos do Lácio e das gregas orgias,
Lesbos, ilha onde os beijos, meigos e ditosos,
Ardentes como os sóis, frescos quais melancias,
Emolduram as noites e os dias gloriosos;
Mãe dos jogos do Lácio e das gregas orgias;
Lesbos, ilha onde os beijos são como as cascatas,
Que desabam sem medo em pélagos profundos,
E correm, soluçando, em meio às colunatas,
Secretos e febris, copiosos e infecundos,
Lesbos, ilha onde os beijos são como as cascatas! [...]
(Baudelaire, 1985, p. 498).

Em *Flores do Mal*, o autor trata do amor lésbico. Inscreve a mulher lésbica como a heroína da Modernidade. "Nela, um motivo erótico de Baudelaire - a mulher, que testemunha a dureza e masculinidade - foi penetrado por um motivo histórico - o da grandeza do mundo antigo", diz Benjamin (2000, p. 43). Acresce que Baudelaire encontra alegorias em quantidade e "emprega na lírica, palavras não só de proveniência prosaica, mas também

urbana. [...] Assim é o vocabulário lírico onde aparece de repente, sem qualquer aviso, uma alegoria" (Id., p. 35).

Disso resulta que é necessário ao problematizar os rituais como operadores de subjetividade feminina, reiterar o pensamento de que essa é uma subjetividade referida à vida particular, ao âmbito privado, condicionada ao útero religioso, que produz de forma sofisticada, a experiência antropológica de experiências humanas. Ao apresentar outras possibilidades de ser, não se pode descuidar da produtividade de operadores de gênero, à semelhança do que ocorre com o ritual da confissão. É preciso trazer à tona, como, nas grandes classificações, nas cosmologias, existem elementos como uma hierarquia, na qual o homem é criado antes da mulher; esta nasce de uma parte dele; a divisão do trabalho com o pecado original; as atribuições dadas a Eva como pecadora; a divisão dos papéis no casal, um trabalhará para seu sustento e dos filhos; a mulher, para além das dores do parto; na codificação dos valores femininos a partir dos valores masculinos; na caracterização de mulheres como potencialmente perigosas, na associação da mulher à serpente em sua imagem do anjo do mau.

Muitos desses elementos podem ser os efeitos, tais como a reiteração de enunciados em diversas linguagens, formando uma rede interdiscursiva, em diversos domínios de saber, a exemplo dos textos de arte. Como duvidar da implicação do mito do pecado original na produção de nomeação de mulheres como bruxas? Ou do espelho de Maria na imagem da mulher pura, delicada, doce e submissa?

Pode-se dizer que os mitos enraizados na prática discursiva religiosa católica têm um grande poder de circulação. Um discurso mítico-religioso no qual, pelo sofrimento, pela culpa contínua e descontínua, pelos processos de arrependimento, retorno ao pecado e sempre o retorno ao confessionário, seja em sua materialidade, seja de forma simbólica, a busca da salvação. Há um tempo significativo os textos escolares, quando trataram da história da humanidade, traduziram a cosmovisão dos textos bíblicos por meio de uma pedagogia escolar clara e objetiva, a serviço do

discurso religioso, sob a égide do ritual da lição, o que lhe confere, como em qualquer ritual, o fortalecimento do saber-poder nas relações sociais e culturais.

E reconhecida a força enunciativa no contexto da ordem do discurso de uma cosmologia cristã que se mantém com outras funções, como a função mobilizadora de valores tradicionais por meio de diferentes lugares de enunciação como as mídias de comunicação e digitais, contudo, em sua regularidade numa ordem disciplinar de formação dos sujeitos cristãos nas pedagogias culturais e escolares com as lições, modelos didáticos, textos literários, imagens e artefatos culturais diversos, a exemplo de santinhos, correntes, missais, esculturas e adereços. É oportuno lembrar Stanley Tambiah, que ao falar de objetos culturais, sinaliza como os amuletos e imagens religiosas, "promovem a conjunção entre os homens santos e os leigos", ressaltando "como esses objetos são usados e manipulados nos processos históricos, políticos e econômicos" (Tambiah, 1997, p. 2006).

De certo modo, o que se pode concluir é que os rituais são atos performáticos de gênero, porém, não possuem capacidade de produzir um acontecimento, ou seja, de instituir uma essência feminina universal. Os rituais no campo da religião católica têm um efeito significativo em suas discontinuidades, com a possibilidade de a pedagogia escolar poder reiterar os seus discursos e práticas performáticas. Na atualidade, urge especular a força desses rituais secularizados em diversos domínios da vida social, quando falar de si se tornou uma mercadoria, sem esquecer o papel desses enunciados nas mídias de comunicação e informação.

Fontes e Bibliografia

- ABBAGNANO, N.; VISALBERGHI, A. *Historia de la Pedagogia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e il giardino*. Vicenza: Neri Poza, 2019.
- AGNELLI, Lorenzo. *La famiglia e la scuola*. 1789, Il libri. Su discorsi prepremiazioni scolastici. Napoli. Stabilimento Tipo – Stereotipo di Antonio Morano. 1879. Milão, Biblioteca Ambrosiana, setembro de 2017.
- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- ANCHIETA, José de. Carta do irmão José de Anchieta a Santo Inácio de Loiola. In: *Terra Santa de Anchieta*. São Paulo: Digesto Econômico. 1554-2014.
- APRENDENDO A SER CATÓLICA. Disponível em: <http://comosercristacatolica.blogspot.com/2011/12/o-piedoso-uso-do-veu-na-primeira.html>. Acesso em: 11 jun. 2022.
- ARAÚJO, Emanuel. A Arte de sedução: sexualidade feminina na colônia. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 47.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- ASSIS, Machado de. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, v. II.
- ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. Brasília, DF: Edições Câmara, 2019.

- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AVELINO, Nildo. Confissão e Normatividade Política: Controle da subjetividade e produção do sujeito. *RBCS*, v. 32, n. 93, fev. 2017.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loiola*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- BARTHES, Roland. *Elementos de Semiologia*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- BARTHES, Roland. *A Câmara Clara: notas sobre fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018, p. 29-31.
- BAUDELAIRE, Charles. Lesbos. In: BAUDELAIRE, Charles. *As Flores do Mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BEAUVOIR, Simone de. *Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970. v. 1.
- BENJAMIN, Walter. *A Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, Walter. Livros infantis antigos e esquecidos. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.
- BÍBLIA SAGRADA. O Velho e o Novo Testamento. Tradução: Padre Antônio Ferreira de Figueiredo. São Paulo: Editora das Américas, 1950.
- BOLOGNE, Jean Claude. *A História do Pudor*. Rio de Janeiro: Elfos, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *Lições de Aula*. São Paulo: Ática, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BUARQUE, Chico. *Essa Gente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança e a política nas ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. São Paulo: N1 Edições; Crocodilo, 2019a.

- BUTLER, Judith. Ideologia antigênero e a crítica da era secular de Saba Mahmood. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 36, p. 219-235, ago./dez. 2019b.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.
- BUTLER, Judith. Tráfico sexual: entrevista. Gayle Rubin com Judith Butler. *Cadernos Pagu*, n. 21, 2003b.
- BUTLER, Judith. Regulações de Gênero. *Cadernos Pagu*, v. 42, jan.-jun., 2014.
- CARVALHO, Rosângela Tenório. O Ritual da Lição. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 42, n. 4, p. 1045-1060, out./dez., 2016.
- CARVALHO, Rosângela Tenório. Cerimônia na alfabetização de jovens e adultos: aparato performático. *Pro-posições*, v. 29, n. 2, p. 322-351, ago. 2018.
- CARVALHO, Rosângela Tenório. Movimentos de Contracultura: o caso das Beguinias, *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, Rio de Janeiro, UERJ, v. 6, n. 3, p. 836-854, set.- dez., 2020.
- CARVALHO, Rosângela Tenório. Rituais da escolarização e gênero. *Cadernos Pagu*, n. 61, 2021.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- COLÉGIO SÃO LUÍS. *A Educação dos Jesuítas no Brasil: 140 Anos*. São Paulo: Tempo e Memória, 2007.
- DALLABRIDA, Norberto. Pós-fácio. In: MIRANDA, Margarida. *Código Pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus*. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. Fé e Saber. As duas fontes da religião" nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A Religião*. O seminário de Capri. 2018.
- DURKHEIM, E. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1984.
- ECO, Umberto. *O Hábito fala pelo Monge*. Lisboa: Scarl, 1982.
- ECO, Umberto. *Viagem na Irrealidade Cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

- ECO, Umberto. *Obra Aberta*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Porto: Paisagem, 1975.
- FEDERICI, Silvia. *Mulheres e caça às bruxas*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FERRARO, Gianfranco. Paradigma da confissão e arqueologia do si em Nietzsche. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos; Porto Seguro, v. 36, n. 2, p. 165-176, 2015.
- FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Diálogos Sobre o Uso do Véu (Hijab): Empoderamento, Identidade e Religiosidade. *Perspectivas*, v. 43, p. 183-198, jan./jun., 2013.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio D'Água, 1996a.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996b.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. A Escrita de si. In: MOTA, Manuel B. da (org.). *Michel Foucault, ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: MOTA, Manoel Barros da (org.) *Michel Foucault, Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. *O Poder Psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito: Curso dado no Collège de France (1981- 1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- FOUCAULT, Michel. A Pintura Fotogênica. In: MOTA, Manuel Barros da (org.). *Michel Foucault, estética, literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, Michel. Estratégias de Poder Saber. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Il Potere Psichiatrico: Corso al Collège de France (1973-1974)*. Milano: Universale Economica Feltrinelli/Saggi, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade IV: Confissões da Carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- FRANCO, Antonio. Vida do Padre Manuel da Nóbrega. In: *Cartas do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.
- FREYRE, Gilberto. *Vida Social no Brasil nos meados do século XIX*. Recife: Massangana, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e il giardino*. Vicenza: Neri Pozza, 2019.
- GARGIULO, Elisa; EKENA; FAYET, Raissa; VALDÉS, Moyenei; RIEMER, Elisa. *Ventre laico mente livre: um manifesto musical pela descriminalização do aborto. Católicas pelo direito de decidir*. São Paulo: Polysom, 2019.
- GOBO, Giampietro. O projeto de pesquisa nas Investigações qualitativas. In: MELUCCI, Alberto. *Por uma sociologia reflexiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- GONÇALVES, Shirley Dias; MIRANDA Luciana Lobo. Biopolítica e Confissão: Cenas do Grupo Terapêutico com Pacientes Obesos. *Psicologia & Sociedade*, n. 24 (n. esp.), p. 94-103, 2012.
- HAMELINE, Jean Yves. *L'accordo rituale: pratiche e poetiche della liturgia*. Milano: Edizione Glossa, 2009.
- IRIGARAY, Luce. Il Toccare Della Grazia. *Spazio Filosofico*, Torino, Itália, n. 17, fev. 2016.
- LARAIA, Roque de Barros. Jardim do Éden revisitado. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1997.

- LAROSSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Porto Alegre: Contrabando, 1998.
- LAURETIS, Teresa. Através do Espelho: Mulher, Cinema e Linguagem. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 96-122, 1993.
- LEME, José Luis Câmara. A duração, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- LEONINI, Luisa. The Language of Food and Intercultural Exchanges and Relationships. *Journalism and Mass Communication*. v. 4, n. 12, dez. 2014.
- LISPECTOR, Clarice. *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel e Altri Scritti*. Milano: Et al. Edizione, 2013.
- LOPES, José Manuel Martin. *Ratio Studiorum: Um modelo Pedagógico*. In: MIRANDA, Margarida. *Código Pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.
- LOURO, Guacira. *Gênero, sexualidade e educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- MAIA, Antonio. *Pequeno Dicionário Católico*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 1966.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- MANGUEL, Alberto. *Una historia de la lectura*. Madrid: Alianza, 2017.
- MIRANDA, Margarida. *Código Pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.
- MORAES, Geraldo Dutra. *A Igreja e o colégio dos Jesuítas de São Paulo*. São Paulo: Editora do Município de São Paulo, 1979, p. 22.
- MORENO, Montserrat; PEREIRA, Viviane. *Colégio São Luís: A Educação dos Jesuítas no Brasil - 140 anos*. São Paulo: Tempo e Memória, 2007, p. 59.

Ó, Jorge Ramos do. A Governamentalidade e a História da Escola Moderna: outras conexões investigativas. *Educação e Realidade*, v. 34, n. 2, 2009.

ORTIZ, R. As formas elementares da vida religiosa e as Ciências Sociais Contemporâneas. *Lua Nova*, São Paulo, n. 87, p. 13-31, 2012.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. In: PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEIRANO, Mariza. *Rituais, ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

POMPEIA, Raul. *O Atheneu: Chronica de Saudades*. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Noticias, 1888.

PRINS, Baukje; MEIJE, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Estudos Feministas*, ano 10, n. 1, jan. 2022.

PROUST, Marcel. *Sobre a Leitura*. São Paulo: Pontes, 1991.

QUEIROZ, Eça de. *Uma Campanha Alegre das Farpas*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1891. v. 2.

QUEIROZ, Raquel de. *A Beata Maria do Egito*. Rio de Janeiro: Roxo, 2003.

RATTO, Ana Lúcia Silva. Cenários criminosos e pecaminosos nos livros de ocorrência de uma escola pública. *Rev. Bras. Educ.* [online], n. 20, p. 95-106, 2002.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 65.

RIVIÈRE, Claude. *Os Ritos Profanos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

ROSE, Nicolas. Governando a alma: a formação do eu privado. In: VIEIRA, M. L. et al. (org.). *Liberdades Reguladas: A pedagogia construtivista e outras formas de governo do eu*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SANTO AGOSTINHO (Bispo de Hipona). *A virgindade consagrada*. São Paulo: Paulinas, 1990.

SANTO AGOSTINHO (Bispo de Hipona). *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2017.

- SANTO AMBRÓSIO (Bispo de Milão). *Patrística*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- SANTO INÁCIO DE LOIOLA. *Exercícios Espirituais*. Braga: Livraria Apostolado de Imprensa, 1999. Disponível em: <http://www.raggionline.com/saggi/scritti/pt/exercicios.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2022.
- SANTOS, Cesar Augusto. *O colégio de Piratininga: A influência da espiritualidade inaciana na fundação da cidade de São Paulo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2022.
- SASSATELI, Roberta. Genere e Consumi. In: SCARPELLINI, E.; CAVAZZA, S. (org.). *Il secolo dei consumi: Dinamiche sociali nell'Europa del Novecento*. Roma: Carocci, 2006.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Grande Sertão: Veredas como Gesto Testemunhal e confessional. *Alea*, v. 11, n. 1, jan.-jun., 2009.
- SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Lisboa: Empresa Litteraria Fluminense, 1890.
- SILVA, Eugênio Alves. Tradição e identidade de gênero em Angola: ser mulher no mundo rural. *Revista Angolana de Sociologia*, n. 8, 2011.
- SILVA, Marluce Pereira da; MOURA, Carmen Brunelli de. Mídia e a figura do anormal na mira do sinóptico: a constituição discursiva de subjetividades femininas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 841-855, set.-dez., 2008.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- SONTAG, Susan. *Contra a Interpretação*. Porto Alegre: L&P, 1987.
- SONTAG, Susan. *Questão de ênfase*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SONTAG, Susan. Entrevista completa para a revista Rolling Stone, concedida a Jonathan Cott. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

SONTAG, Susan. *A Vontade Radical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.

SOUZA, Pedro de. Apresentação. In: CANDIOTTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (org.). *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

STEPHAN, Cassiana Lopes. *O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

STERNE, Laurence. *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A Atualidade das Confissões de Santo Santo Agostinho. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 259-272, jun. 2007.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Rituali e Cultura*. Bologna: Il Mulino, 1995.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. Continuidade, integração e horizontes em expansão: entrevista concedida a Mariza Peirano. *MANA*, v. 3, n. 2, out. 1997, p. 199-219.

TURNER, V. W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VARELA, Julia; ALVAREZ-URIA, Fernando. A Maquinaria escolar. *Teoria & Educação*, n. 6, 1992, p. 4.

VELOSO, José Pereira, 1645-1711, CHAGAS, António das, O.F.M., 1631-1682, co-autor. Deslandes, Miguel, fl. 1680-1702, impr., Hugo, Herman, S.J., 1588-1629, ant. bibliog. Biblioteca Nacional Digital (domínio público). Disponível em: <https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/idurl/1/88731>. 1687. Acesso em: 11 jun. 2022.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.); HALL, S.; WOODWARD, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Textos Analisados

ALMEIDA, Bartolomeu. *Luz do Céu: Curso de Religião para o Ginásio. 1º. Ano ginásial.* São Paulo: Livraria Salesiana, 1954. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 20 out. 2021.

ANTONIO, Bispo de Pelotas. *Brevíssimo catecismo.* Para as crianças que devem ser admitidas à primeira Comunhão, de acordo com o Decreto —*quam singulari*". Pelotas: Tipografia do Instituto de Menores, 1952.

BREMS, Josef. *Gráficos Ilustrativos do Catecismo Católico.* Para quadro negro e caderno de classe. São Paulo: Herder, 1962. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 10 out. 2021.

BOATTA, João. *Catecismo Mariano.* São Paulo: Tipografia da Pia Sociedade Filhas de São Paulo. 1961.

CLARET, Antonio Maria. *Catecismo da Doutrina Cristã.* Adaptado à capacidade dos meninos. Ilustrado com gravuras. São Paulo: Oficinas Gráficas, 1934. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 10 out. 2021.

FORNASARI, Padre Eugênio. *Na escola com Jesus: Catecismo de Pio X.* Explicado por 190 quadros artísticos. São Paulo: Paulinas, 1955. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 10 out. 2021.

LENTA, Padre Celeste. *Doutrina Cristã: Catecismo para a Primeira Comunhão.* São Paulo: Pia Sociedade de São Paulo, 1953.

MARIÓFILO. *Assim deveis rezar.* Coleção Popular de Formação Espiritual. Petrópolis; São Paulo: Vozes, 1944. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 17 dez. 2021.

MIELE, Luis Gonzaga. *Na Escola com Jesus: Catecismo de Pio X.* São Paulo: Paulinas, 1955. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 10 out. 2021.

NEGROMONTE, Alvaro. *Pedagogia do Catecismo.* Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1961. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 17 dez. 2021.

SILVA, Francisca Júlia da; SILVA, Júlio César da. *Alma Infantil*. (Versos para uso das escolas). (Monólogos, Diálogos, Recitativos, Scenas escolares, Hymnos e Brincos infantis). São Paulo; Rio de Janeiro: Livraria Magalhães, 1912. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4556>. 10/05/2020. Acesso em: 17 dez. 2021.

SPIRAGO, P. *Catecismo Escolar e popular*. Taubaté: Reimprimatur, 1948. Disponível em: http://www.mediafire.com/file/d77azlaiovzpb5/Prof_Spirago_Catecismo_Escolar_e_Popular_REF.pdf/file Acesso em: 23 dez. 2021.

TILMAN, Klemenens. Os gráficos no ensino do catecismo. In: BREMS, Josef. *Gráficos Ilustrativos do Catecismo Católico*. São Paulo: Herder, 1962. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 23 out. 2021.

UCHOA CAVALCANTI, João Barbalho. *Instrução Pública: Estudo Sobre o Systema de Ensino Primario e Organização Pedagogica das Escolas da Corte, Rio de Janeiro, S. Paulo, e Pernambuco*. Relatório Apresentado ao Presidente de Pernambuco. Recife: Typ. Manoel Figueroa de Faria e Filhos, 1879.

VIEIRA, Adelina Lopes; ALMEIDA, Júlia Lopes. *Contos Infantis*. Em verso e prosa. Adoptados Para uso das escolas primárias do Brasil. 8. ed.. Rio de Janeiro; São Paulo: Laemmert & Cia. 1910. Disponível em: <http://blij.bn.gov.br/blij/handle/20.500.12156.7/7>. Acesso em: 12 ago. 2021.

VIGÁRIO DE SÃO SIMPLÍCIO. *Pequeno catecismo em imagens*. Paris: Lethielleux, Liveiro-Editor, 1929. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 12 ago. 2021.

"O Ritual da Confissão: educar um feminino, um impulso para especular sobre como o ritual da confissão opera como uma ação performática na produção de contextos de circulação de códigos de inteligibilidade de uma pretensa essência feminina, um substrato do ser mulher".



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

