



# ICONOGRAFIA DE APARECIDA

TEOLOGIA DA IMAGEM

Direção editorial  
*Claudio Avelino dos Santos*

Coordenação de revisão  
*Tiago José Risi Leme*

Revisão  
*Equipe PAULUS*

Diagramação  
*Anderson Daniel de Oliveira*

Impressão e acabamento  
PAULUS

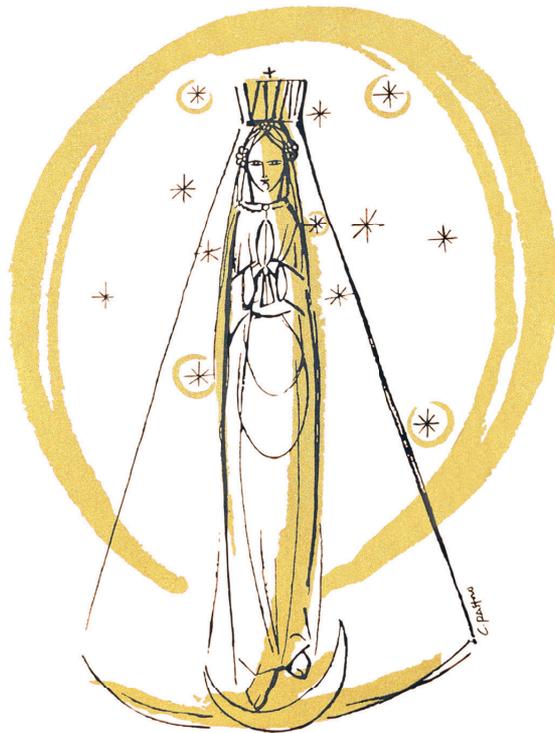
1ª edição, 2016

© PAULUS - 2016  
Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)  
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5087-3700  
paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-4385-7



PE. VALDIVINO GUIMARÃES, C.Ss.R.  
(ORG.)



# ICONOGRAFIA DE APARECIDA

TEOLOGIA DA IMAGEM



# SUMÁRIO



|  |    |
|--|----|
| <b>APRESENTAÇÃO</b> (Dom Raymundo Cardeal Damasceno Assis) .....   | 7  |
| <b>“DE QUEM É ESTA IMAGEM?” (Lc 20,24)</b> (Pe. Osmar Cavaca) .....  | 9  |
| Imagem de Aparecida e <i>Imago Dei</i> :<br>Um diálogo entre a antropologia da linguagem visual e a teologia |    |
| 1. <i>Imago Dei</i> .....  | 10 |
| 2. A imagem religiosa .....  | 12 |
| 3. Imagem de Nossa Senhora Aparecida e <i>Imago Dei</i> .....  | 14 |
| 3.1 O duplo movimento do ícone .....   | 15 |
| 3.2 Espaço e relação .....   | 16 |
| 3.3 Outros elementos pontuais do confronto razão-imagem .....  | 18 |
| Considerações finais .....   | 21 |
| <br>   |    |
| <b>A IMAGEM DA MULHER NA BÍBLIA<br/>É A FILHA PREDILETA DO PAI</b> (Lina Boff) .....                         | 23 |
| 1. Introduzindo o assunto .....  | 23 |
| 2. A perspectiva do Antigo Testamento .....  | 24 |
| 3. A imagem da Filha predileta do Pai no <i>Documento de Aparecida</i> .....                                 | 26 |
| 4. A modo de conclusão .....   | 28 |
| <br>   |    |
| <b>CATEQUESE DAS IMAGENS</b> (Pe. Zezinho) .....   | 31 |
| <br>   |    |
| <b>A IMAGEM: linguagem do humano e do divino</b> (Claudio Pastro) .....                                      | 37 |
| 1. A forma e o espírito .....  | 37 |
| 2. A imagem é uma linguagem universal .....  | 38 |
| 3. A imagem: o mapa da vida .....  | 39 |
| 4. A imagem conduz a um centro .....   | 39 |
| 5. Peregrinação: uma imagem gestual a caminho do Centro .....  | 40 |
| 6. A verdadeira peregrinação: viagem ao Centro .....   | 40 |
| 7. A noção de Centro é capital para um trabalho espiritual .....   | 41 |
| 8. As falsas imagens: fora do Centro .....   | 41 |

|     |  |    |
|-----|--|----|
| 9.  | O homem perante a imagem .....                               | 42 |
| 10. | O espírito da imagem .....                                   | 43 |
| 11. | Na imagem, a presença do invisível .....                     | 43 |
| 12. | Na imagem, uma conquista antecipada .....                    | 44 |
| 13. | Pela imagem se namora com o invisível .....                  | 44 |
| 14. | A imagem dá significado à existência .....                   | 44 |
| 15. | O que é a imagem? .....                                      | 45 |
| 16. | A imagem: sinal que indica o Mistério .....                  | 46 |
| 17. | A imagem: sinal de Verdade e Unidade .....                   | 46 |
| 18. | Imagem sacra: sinal do Mistério, de algo além do comum ..... | 47 |
| 19. | A civilização da imagem? .....                               | 47 |
| 20. | A universalidade da imagem .....                             | 48 |
| 21. | Qual o sentido da imagem? .....                              | 48 |

### **ÍCONES MARIANOS – Breve introdução à Teologia da Imagem**

|  |    |
|--|----|
| Ir. Afonso Murad .....   | 51 |
| 1. Os ícones em geral .....  | 52 |
| 1.1 Um pouco de história .....   | 52 |
| 1.2 Da imagem ao seu conteúdo .....  | 54 |
| 2. Os ícones de Maria .....  | 57 |
| 2.1 Ícones-retratos de Maria .....   | 58 |
| 2.2 Ícones marianos festivos .....   | 61 |
| 3. A título de conclusão — Avaliação teológico-pastoral<br>dos ícones marianos ..... | 61 |

### **A HISTÓRIA DA IMAGEM DE NOSSA SENHORA APARECIDA**

|   |    |
|---|----|
| Maria Inês Lopes Coutinho .....               | 63 |
| 1. A pesquisa .....                           | 63 |
| 2. O propósito da pesquisa .....              | 64 |
| 3. O encontro da santa .....                  | 64 |
| 4. O Santuário .....                          | 65 |
| 5. Do tombamento .....                        | 67 |
| 6. O acidente .....                           | 68 |
| 7. Acesso à imagem após o acidente .....      | 68 |
| 8. Estudos comparativos .....                 | 69 |
| 9. Estudo comparativo de outras imagens ..... | 70 |
| 10. A tecnologia como diferencial .....       | 73 |
| 11. Próximos passos da pesquisa .....         | 74 |
| 12. Dados indicativos .....                   | 75 |
| 13. A cor da peça original .....              | 75 |
| 14. 300 anos e 100 anos .....                 | 76 |

# APRESENTAÇÃO



Com alegria, apresento esta importante obra que traz à reflexão as riquezas compartilhadas no IX Congresso Mariológico, realizado nos dias 13 a 15 de setembro do ano de 2015, em Aparecida, e que teve como tema: ***A iconografia de Aparecida – A teologia da imagem.***

Naquela ocasião, diversos participantes viveram em espírito de comunhão fraterna momentos de oração, reflexão e pesquisa sobre o tema da iconografia com a contribuição de teólogos, historiadores e especialistas em arte sacra que ajudaram a compreender a teologia da imagem de Maria, numa abordagem bíblica, teológica, histórica e pastoral, partindo da imagem de Aparecida e de sua mensagem para a caminhada de fé da Igreja.

A reflexão sobre a iconografia de Aparecida permitiu-nos aprofundar sobre o papel de Maria no mistério de Cristo e da Igreja, unindo as experiências da devoção a Nossa Senhora Aparecida e as contribuições pastorais e teológicas que estão em torno da beleza e do profundo significado de sua imagem e mensagem.

Em minha locução de abertura, afirmava que, segundo o *Catecismo da Igreja Católica*, a iconografia cristã transcreve pela imagem a mensagem evangélica que a Sagrada Escritura transmite pela palavra. Imagem e Palavra iluminam-se mutuamente (CIC 1160). E ainda: por meio dos ícones, revela-se à nossa fé o homem criado à imagem de Deus e transfigurado à sua semelhança (CIC 161).

Assim, a contemplação da imagem de Aparecida convida o fiel a se colocar confiantemente nas mãos de Deus, sob a proteção de Nossa Senhora. A veneração da imagem de Nossa Senhora deve nos remeter sempre a Cristo, imagem revelada do Pai.

A presente obra é um presente para o povo de Deus. Como compromisso assumido, a Academia Marial dispõe para nós as palestras e reflexões desse Congresso, possibilitando-nos maior conhecimento de uma temática tão importante para a formação cristã e para a espiritualidade mariana: a iconografia e a teologia da imagem de Aparecida.



Recordo que a existência da Academia Marial, ao longo desses 30 anos, muito tem contribuído à formação de tantos leigos e leigas, religiosos e religiosas, e ministros ordenados, no que diz respeito à pessoa de Maria no mistério de Cristo e da Igreja, enriquecendo a espiritualidade e devoção mariana da nossa gente.

No contexto da celebração dos 300 anos do encontro da imagem de Aparecida, faço votos de que este livro ajude muitas pessoas a conhecer melhor os fundamentos da iconografia cristã, a aprofundar a teologia da imagem de Aparecida; e, sob a proteção da Mãe de Deus, que possam se inspirar nos exemplos de fé, humildade e disponibilidade daquela que acreditou no Senhor, cuja misericórdia se estende de geração em geração (cf. Lc 1,50).

Aparecida, 23 de março de 2016,  
Ano do Jubileu Extraordinário da Misericórdia

*Dom Raymundo Cardeal Damasceno Assis*  
*Arcebispo Metropolitano de Aparecida*

# “DE QUEM É ESTA IMAGEM?”

(Lc 20,24)

Pe. Osmar Cavaca<sup>1</sup>

*Imagem de Aparecida e Imago Dei:  
Um diálogo entre a antropologia da linguagem visual e a teologia*



Aproximando-nos da celebração dos 300 anos da aparição de uma imagem da Imaculada Conceição nas águas do rio Paraíba, somos desafiados a confrontar e a articular dois sentidos de “imagem” que a espiritualidade católica usa com frequência: o de uma representação plástica, como, por exemplo, a imagem de Nossa Senhora Aparecida, e o de uma afirmação bíblico-teológica, como é o da *imago Dei*.

Como se pode ver, a problemática gira claramente ao redor do tema *imagem*. Enquanto categoria teológica, o tema interessa, evidentemente, sobretudo à teologia; enquanto representação plástica, principalmente à antropologia. Por isso, neste estudo, faço uma opção metodológica por um confronto entre as duas expressões de *imagem*, uma contendo um núcleo reflexivo de fé, e outra manifestada em uma forma de visibilidade imagética, procurando detectar pontos de encontro e pontos de afastamento entre elas.

Nessa empreita, valho-me dos conceitos de imagem e de semelhança elaborados pela patrística, sobretudo de corrente asiática, por motivos que podem ser percebidos logo a seguir. Recorro também a elementos que a antropologia contemporânea tem descoberto a respeito da imagem, uma vez que as relações em nosso tempo se articulam sobretudo através dela; as pessoas se comunicam através da imagem. No âmbito antropológico da linguagem visual, recorro sobretudo a estudiosos como Sylvia Caiuby de

<sup>1</sup> Licenciado em Física pela PUC-SP (1974). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo-SP (1993). Pela mesma faculdade, em 1996, mestre em Teologia Dogmática. Mestre em Teologia pela PUC-SP (2010). Presbítero da Diocese de Taubaté-SP.

Novaes<sup>2</sup> e Francis Wolff,<sup>3</sup> em seus comentários sobre o confronto entre imagem e texto.

Entendo que o tema da *imagem e semelhança* é extremamente atual e pertinente em tempos de exacerbação da imagem, tanto no que se refere à quantidade delas, como à criatividade nesse campo. Por isso, atual e pertinente também é a interrogação de Jesus em Lc 20,24, “*De quem é esta imagem?*”, dentro de um processo de discernimento existencial e cristão. Uma interrogação aparentemente inocente, mas carregada de densidade antropológica e teológica, como pretendo desenvolver no decorrer deste estudo.

## 1. Imago Dei

Atentos primeiramente à fé bíblica na criação do homem por Deus, encontramos dois relatos dessa criação: um de origem sacerdotal (Gn 1,26-27) e outro, de tradição javista (Gn 2,27), com centralidades diferentes. O primeiro pontualiza a criação do homem, sobretudo na questão da *imago Dei*, e a partir daí relaciona o humano com domínio sobre as demais criaturas, enquanto homem e mulher. Já no segundo relato, a criação do homem tem centralidade na vida inspirada pelo hálito de Deus no boneco de barro, e na criação da mulher a partir da costela do homem.

Embora distintos entre si no conteúdo e na forma, os dois relatos apresentam uma notável coincidência, no que se refere à teologia.<sup>4</sup> Integrando os dois relatos, uma vez que não pode haver contradição revelacional entre eles, podemos concluir que a criação do humano à *imago Dei* começa pelo dom da vida e da existência com o hálito que sai do Ser do próprio Criador (“*soprou sobre eles um hálito de vida*”). Confere ao homem existir em duas expressões sexuais (“*homem e mulher os criou*”), assim como o poder sobre toda a criação (“*que eles dominem sobre...*”).

Mas o que significa, na prática, o fato de o homem ter sido criado à *imago Dei*? Que quer dizer, concretamente, essa expressão? Temos que admitir que o texto bíblico de Gn 1,26 não explica objetivamente o que é *imago Dei*. O conjunto das narrativas mostra mais o porquê da imagem e semelhança do que propriamente o que ela significa ontologicamente. Isto é, “fala-se menos do dom e mais da missão”. Portanto, *imago Dei* não é uma

2 NOVAES, Sylvia Caiuby, “Imagem e texto: uma relação tensa”. In: <www.scielo.br/scielo.php>.

3 WOLFF, Francis, “Por trás do espetáculo – o poder das imagens”. In: Aduato Novaes (org.), *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Editora SENAC, 2005.

4 DE LA PEÑA, Juan L. Ruiz, *Imagen de Dios: Antropología Teológica Fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 17.

afirmação metafísica a respeito da natureza do homem; “é, antes, uma descrição funcional; em vez de um discurso sobre o ‘quid’ do ser-em-si, o que se nos oferece é uma reflexão sobre o ser-para”.<sup>5</sup>

A patrística assumiu dois caminhos na interpretação de *imago Dei*: um de caráter intelectual e outro de caráter histórico. Os chamados Padres alexandrinos, bem como Santo Agostinho, diziam que a *imago Dei* se expressa sobretudo na mente, na inteligência, no *nōus* da pessoa humana. Os Padres asiáticos e africanos, por sua vez, numa interpretação bem mais histórica que filosófica, entenderam que é o homem integral, em sua totalidade, o lugar da expressão da imagem divina, como se expressa Santo Irineu: “Pelas mãos do Pai, isto é, pelo Filho e pelo Espírito, é o homem, e não uma parte do homem, que foi feito à imagem e semelhança de Deus”.<sup>6</sup>

Dessa forma, de uma maneira geral, desde muito cedo a teologia foi procurando elementos que pudessem compor o conjunto da doutrina da *imago Dei*. Assim, com elementos derivados das duas interpretações patrísticas, foi afirmando que, pela imagem e semelhança, o homem foi constituído representante de Deus no mundo, cuidador, em nome dele, de toda a criação, dotado de dons de inteligência e discernimento, de modo a manter uma vida de relação singular com Deus... O Vaticano II, em palavras-síntese, afirmou: “imagem e semelhança” é a capacidade que o homem tem de conhecer e amar a Deus e assim, poder relacionar-se com ele.<sup>7</sup>

Santo Irineu de Lyon (+ 202), muito empenhado em pontuar objetivamente o que poderiam ser *imagem* e *semelhança*, entendeu que o hálito divino insuflado no homem o marcou naturalmente como um ser parecido com Deus.<sup>8</sup> E isso é a imagem, ou seja, a qualidade natural humana de carregar os traços de Deus.

Já a semelhança, conforme Irineu, indica sua condição sobrenatural; Deus não só cria o humano com a possibilidade de existir como um ser parecido com Ele (imagem), mas também lhe confere a graça de, na força do Espírito Santo, crescer nessa imagem e de, como diz Pedro, chegar a *participar na natureza de Deus* (cf. 2Pd 2,1-4), de seu ser e de sua incorruptibilidade. Ao agir na pessoa, o Espírito a conduz, pouco a pouco, progressivamente, à glória de Deus.<sup>9</sup>

Mas, se os textos esclarecem ontologicamente tão pouco sobre o significado de “imagem e semelhança”, eles deixam transparecer com clareza

5 VON RAD, *El libro de Génesis*, p. 71.

6 *Adv. Haer.* V, 6, 1.

7 GS 12.

8 *Adv. Haer.* V, 61.

9 *Adv. Haer.* IV, 38, 3.

“a afirmação axiológica de que o homem é o valor mais alto da criação”.<sup>10</sup> Por isso, a condição humana de *imago Dei* atesta a dignidade humana, de modo que o homem “não é escravo dos deuses ou do cosmo, nem uma massa à disposição das pretensões de ideologias totalitárias”.<sup>11</sup>

A conjugação dos dois relatos nos permite pensar que *imago Dei* não é acréscimo ao homem já existente, mas uma “determinação estrutural” da existência humana: o hálito de Deus insere no mais profundo do ser humano uma radical referência a Ele, como “fundamento e figura de sua existência”.<sup>12</sup> E também que *imago Dei* é a própria vida de Deus em nós, e por isso diz Santo Irineu: “*gloria Dei homo vivens*”.<sup>13</sup>

Não fosse o pecado, o processo de assemelhação do homem com Deus seria tranquilo, como um amadurecimento espontâneo. O pecado, porém, desfigurou a imagem que o homem é de Deus, contudo não a destruiu, uma vez que é algo de sua natureza. Mas aniquilou a semelhança, isto é, a possibilidade de participar da vida de Deus; só a redenção de Cristo e a inabitação dinâmica do Espírito Santo poderiam de novo restituir-lhe essa graça.

A palavra latina *imago* corresponde ao grego “ícone” e ao hebraico *zelem*, que sinalizam a dinâmica que integra “imagem” e “semelhança”. As traduções nas línguas ocidentais, em geral, não conseguem captar essa integração de imagem e semelhança como momentos de um só processo.

Por essa razão, neste estudo, entendo *imago Dei* não apenas como a tradução pontual que a expressão sugere, *imagem de Deus*; antes, quero dar-lhe o sentido teológico mais pleno que frui de sua conjugação como simultânea *imagem e semelhança* de Deus.

## 2. A imagem religiosa

Pensamento humano e imagem estão juntos na produção do conhecimento humano, intento em que qualquer radicalismo racional ou emocional poderia ser de grande estorvo. Parafraseando Francis Wolff, diria que é justamente a partir de qualidades do pensamento racional, que a imagem não tem, que podemos conhecer a potência da imagem.<sup>14</sup>

10 DE LA PEÑA, Juan L. Ruiz, *Imagen de Dios*, 50.

11 MÜLLER, Gerhard L., *Dogmática Católica: Teoria e prática da teologia*, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 93.

12 SIERRA, Alejandro M., *Antropología Teológica Fundamental*, BAC 26, Madrid, 2012, p. 104.

13 *Adv. Haer.*, 4,20,7.

14 Segundo o antropólogo, são as impotências da imagem em relação ao texto os melhores indicativos que nos permitem conhecer o que a imagem é. Cf. “Por trás do espetáculo – o poder das imagens”. In: Adauto Novaes (org.), *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Editora SENAC, 2005, p. 16-45.

Em se tratando de imagem de culto, logo nos esbarramos no grande desafio da proibição divina de modelar imagens sagradas (cf. Ex 20,2-3; Dt 27,15). A razão da proibição é muito clara: Deus já estabeleceu uma única imagem sua na face da terra: o homem e a mulher. Proibir a construção de imagens era, portanto, um veto à idolatria, pois há um só Deus no céu (cf. 1Cor 8,6) e uma só imagem sua na terra. Mas os primeiros cristãos descobriram que, por causa da Encarnação do Verbo, a proibição divina podia ser entendida de outra forma. Uma vez que o próprio Deus se fez carne humana, as representações artísticas de Deus se tornaram possíveis,<sup>15</sup> sem que a única imagem viva autorizada de Deus sobre a terra fosse desrespeitada. Assim, o Concílio de Niceia II (787) justifica a existência de imagens, na medida em que elas confirmam aquilo que o querigma anuncia, ou seja, “a encarnação real e não ilusória do Verbo de Deus”. O mesmo Concílio retoma a citação de Basílio Magno,<sup>16</sup> quando, ao insistir que só Deus deve ser adorado, afirma que a imagem pode ser venerada legitimamente na medida em que o culto não pare na matéria, mas remonte ao seu “protótipo”.

Por temperamento, carisma ou ainda por encantamento, ao expressar a fé, uma pessoa pode sentir que a arte, o recurso poético e a estética são meios privilegiados para dizer aquilo que outras formas têm dificuldade de comunicar. Por isso, é compreensível que opte espontaneamente por um resultado que vai além do racional. Assim surge a imagem religiosa.

No entanto, há critérios para que uma imagem seja considerada religiosa ou de culto. Um primeiro é a consideração de que ela exerce a ação de duas forças na pessoa que a contempla: a mensagem que deseja comunicar tal como foi elaborada (diria o escultor: “Vou fazer uma imagem de Nossa Senhora”), e a reação subjetiva que alguém sente diante dela. A experiência humana resulta de uma tensão entre realidades exteriores sensíveis e impressões interiores subjetivas. Outro critério é que o fiel seja capaz de ultrapassar o simples sensorio: “*A imagem começa a partir do momento em que não vemos mais aquilo que imediatamente é dado no suporte material, mas outra coisa e que não é dada por esse suporte*”.<sup>17</sup> Isso significa que o poder da imagem não vem

15 COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 14. Também os judeus, não obstante a proibição bíblica, que visava sobretudo impedir o desenvolvimento de qualquer idolatria, fizeram uma releitura dessa proibição e por isso se permitiram o uso de imagens como a serpente de bronze no deserto (cf. Nm 21,9), os querubins na arca (cf. Ex 25,18-22), a decoração do templo de Salomão (cf. 1Rs 6,18.35; 7,23-26), bem como a ornamentação de algumas sinagogas com afrescos religiosos (BOESPFLUG, François, Verbete “Imagens”, in LACOSTE Jean-Yves, *Dicionário Crítico de Teologia*, pp. 869-875, aqui p. 870).

16 BASÍLIO MAGNO, *Tratado do Espírito Santo*.

17 WOLFE, Francis. “Por trás do espetáculo – o poder das imagens”. In: Adauto Novaes (org.), *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Editora SENAC, 2005, p. 20.

do objeto, do signo, da forma ou da materialidade, mas do significante que lhe dá sustento.

Nessa ótica deve ser interpretada a proibição de Ex 20,2-3: a imagem não se reduz ao signo, isto é, à forma dada à matéria, mas nos transporta para o mistério. Mas também não se identifica com o mistério, pois, ao mesmo tempo que o representa, estabelece uma distância formal dele. Permanecer no signo é idolatria; ignorar a distância entre o signo e o mistério é superstição; ambas constituem um tipo de fundamentalismo imagético.

Daí a importância do verbo “representar”, ou “re-apresentar”, para a verdadeira compreensão da imagem. Ele sugere, justamente, que a imagem traz sempre de novo, re-apresentando à consciência do fiel o sentido transcendente de que o signo está prenhe, mas que não se confunde com ele.

Outra característica importante da imagem de culto é que ela se manifesta no interior de um mundo de luzes e de sombras; ou seja, a imagem tem uma economia de visibilidade. A imagem ou ícone deve ser preservado para preservar, por sua vez, o mistério que comporta e que lhe dá *status* de imagem religiosa. Assim se entende que ícones sejam velados após certo tempo de exposição; assim se entende, também, o manto que “guarda” a Virgem de Aparecida e que, ao mesmo tempo, vela e desvela a imagem de Maria.

Enfim, podemos concluir que a imagem, sobretudo a imagem religiosa, não é uma mera cópia do original; muito pouco tem a dizer a simples transcrição. Ao contrário, a imagem tem a faculdade de integrar figura e conceito, isto é, o personagem e a totalidade de sua vida. E então, quando relacionada ao fiel, provoca nele o desejo de uma participação real do imaginado.

### 3. Imagem de Nossa Senhora Aparecida e Imago Dei

Dessa forma, a imagem religiosa carrega um sentido teológico que a fé lhe atribui. Trata-se de um oculto revelado, tal como se referiu Jesus (cf. Lc 20,21). Por isso, a imagem de Aparecida só pode comunicar a presença de Deus àquele que vive em sintonia com essa presença. Ou seja, a imagem estabelece uma relação diretamente proporcional entre seu conteúdo imagético e a subjetividade de fé daquele que a contempla.

Uma imagem, ao mesmo tempo que acolhe, resplandece. Como ícone do mistério, Maria acolhe o Filho de Deus em seu seio e o entrega à humanidade – acolhimento e entrega que sua imagem também comunica.

Cheia de graça (cf. Lc 1,28), isto é, de Deus, Maria é ícone da graça, ícone de Deus, *imago Dei*, pois na sua vida Deus transparece, inclusive fisicamente, e, em sua abertura para o mistério, alcança tal semelhança com Deus que se insere, sempre pela graça, na vida de comunhão divina (assunção ao céu).

Diante desta forma que aqui temos à nossa frente, quando dizemos: “é a imagem de Nossa Senhora Imaculada Conceição Aparecida”, estamos professando nossa fé de que Maria foi preservada, pela graça, da mancha original. Assim, entendemos que ela não teve a *imago Dei* deteriorada pelo pecado; antes, resplandeceu em si mesma, e em toda a sua vida, a realização plena do projeto teológico para a criatura humana. Ou seja, estamos proclamando que a imagem de Aparecida é a representação artística do mistério divino da *imago Dei*.

Maria, por graça de Deus, foi preservada da corrupção ou desfiguração da imagem, de modo que o dom da semelhança agiu nela fecunda e espontaneamente. Como criatura, ela deveria ter a mesma sorte de todos os humanos. Mas ela foi antecipadamente, antes ainda de nascer, redimida do pecado por Cristo;<sup>18</sup> “com vista aos méritos de Cristo Jesus” (*antevisa mérita Christi*), diria o enunciado dogmático (DS 2803) de Pio IX, em 1854, Deus a criou preservada da mancha do pecado. No entanto, mesmo sem pecado, humana que era, Maria teve que enfrentar as vicissitudes da vida, crescer na fé e na abertura a Deus, dando saltos qualitativos em sua vida, “não do mal para o bem, mas do bem para um bem maior”,<sup>19</sup> que aqui estamos chamando de *imago Dei*. A pequena imagem da Virgem Aparecida está repleta dessa mensagem teológica, não pela argumentação racional, mas pela própria densidade imagética.

### 3.1 O duplo movimento do ícone

Sendo Maria exemplo criatural de realização da *imago Dei*, toda imagem sua procura manifestar essa transcendentalidade. Nesta imagem da Mãe de Deus, porém, pelas circunstâncias em que apareceu, a nobreza dourada de suas vestes e a delicadeza de seus gestos e postura contrastam com as intempéries causadas pelas águas, pelo lodo e pelo tempo.

Neste aspecto, a teoria antropológica do “*duplo movimento do ícone*” pode nos ajudar. Afirmo a antropologia que um ícone tem sempre um mo-

18 Graças ao teólogo franciscano João Duns Scotus (+1308), com sua tese da “pré-redenção”, que insere Maria no evento da redenção universal do gênero humano, o dogma imaculatista se tornou teologicamente defensável.

19 MURAD, Afonso, *Maria, toda de Deus e tão humana*. São Paulo: Paulinas & Aparecida: Santuário, 2012. p. 173.

vimento de descida e outro de subida, e a isso chama respectivamente de antropologia de Deus e a teologia do homem.<sup>20</sup>

A imagem de Aparecida é o testemunho de uma mulher grávida sobre a descida de Deus na encarnação de seu Verbo. Na *imago Dei* que a imagem deixa transparecer, Maria proclama que, a partir de seu ventre, Deus assume a condição de servo, esvaziando-se de toda a glória e poder divinos (cf. Fl 2,6-7), e se torna solidário às condições de sujeira, fragilidade e pecado humano, embora ele mesmo nunca tenha cometido pecado (cf. 2Cor 5,21); aí está a síntese do movimento de descida ou da antropologia de Deus.

Mas o duplo movimento imagético ou iconográfico se completa enquanto a imagem insiste em testemunhar que a condição humana de pequenez, de fragilidade, de sujeira e de pecado é vocacionada a se elevar e se glorificar, pela graça da assemelhação que pode tornar o homem perfeita imagem de Deus. Assim, por exemplo, a cor enegrecida da imagem foi interpretada, num tempo de escravatura, como a força que testemunha o amor de Deus para com os pobres e os humildes; de uma imagem enegrecida, Ele se serve para comunicar aos homens e mulheres negros, pobres ou pecadores de todos os tempos que sua descida os eleva à dignidade de plena e realizada *imago Dei*. A esse processo, os estudos iconográficos dão o nome de movimento de subida ou teologia do homem.

### 3.2 Espaço e relação

Se, conforme Wolff, enquanto a racionalidade acontece na dimensão do tempo, a imagem existe na dimensão do espaço, e é nesse espaço teológico do século XVIII que a imagem de Nossa Senhora marca presença num contexto sociopolítico de discriminação, de escravatura, de sofrimento dos pobres..., e continua, desde lá, há trezentos anos, ocupando espaço e dialogando, com a mensagem de sempre, com os pobres e sofredores de todos os tempos.

A combinação das duas narrativas da criação do humano realça duas dimensões específicas: o homem é imagem de Deus enquanto ser terrestre, feito da mesma materialidade cósmica das demais criaturas, e, ao mesmo tempo, ser de relação e de comunhão com a alteridade, categoria relacional que o constitui pessoa, que o leva ao encontro com o próprio Deus e com o seu semelhante, carne de sua carne, osso de seus ossos (cf. Gn 2,23a).

20 Disponível em: <<http://www.blogger.com/blogger.g>>.

No que se refere à dimensão cósmica do ser humano, a imagem de Aparecida apresenta artisticamente a harmonia entre a Virgem Maria e os elementos da criação. Nela, a criação se sente elevada: uma de suas filhas se distingue entre as demais criaturas. Os elementos cósmicos simbólicos que a pequena imagem reforça são: o sol, a lua, as estrelas, as flores, a serpente derrotada..., alegorias inspiradas em Ap 12,1.

A imagem da Imaculada apresenta Maria coroada com doze estrelas, como Rainha de todo o Povo de Deus e de toda a criação. Suas vestes, originariamente da cor dourada do sol, simbolizam a realeza e a divindade de seu Filho, que é o Sol do qual ela se reveste; por ela passa toda a luminosidade de Deus, até chegar aos seres criados.

A presença da lua, além de lembrar a inserção equilibrada do humano no ciclo da vida,<sup>21</sup> nos remete à imagem patrística do *mysterium lunae*. Assim como a lua ilumina a noite, graças à luz do sol que nela se guarda durante o dia, Maria é a *imago Dei* que faz transparecer a luminosidade do próprio Filho (cf. Jo 8,12). Sendo muito íntima a relação Maria-Igreja, podemos alargar essa reflexão: a Mãe de Jesus, *imago imaginis, imago Christi*, é, também ela, *mysterium lunae*.

A serpente, cuja maldade é derrotada pelo Filho de Deus, a Virgem a traz sob seus pés, como troféu que assinala que aquele que se identifica com Cristo, pela *imago Dei*, derrota o mal, como o Filho e a sua Mãe.

Enfim, em todo esse conjunto, a imagem de Maria testemunha que a *imago Dei* é um processo histórico que arrasta, com a criatura humana querida por Deus, toda a criação.

Além disso, a criação humana como homem e mulher indica que *imago Dei* não é qualidade ontológica do homem isolado, mas dele enquanto ser de relação e de comunhão com a alteridade, categoria relacional que o constitui pessoa. Portanto, “é a comunidade humana que recebe corporativamente o encargo de reger a terra; é ela o sujeito responsável solidariamente pelo bom andamento da criação”.<sup>22</sup>

No nível da fé, falamos em relacionalidade e encontro com o outro a partir da vida comunitária, que é a Igreja, “povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 4).

No complexo texto do seu Apocalipse, São João, após o toque da sétima trombeta, afirma com solenidade que um sinal grandioso aparece no céu: “uma mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa

21 MURAD, Afonso, *Maria, toda de Deus e tão humana*, p. 108.

22 DE LA PEÑA, J. L. Ruiz, *Imagen de Dios*, p. 49.

de doze estrelas, estava grávida e gritava, entre as dores do parto, atormentada para dar à luz...” (Ap 12,1-2).

Hoje a exegese bíblica afirma com certa tranquilidade que a mulher é a figura da Igreja, e desse pressuposto decorre a hermenêutica do texto. Mas “é possível que João pense também em Maria, a nova Eva, a filha de Sião, que deu nascimento ao Messias!”.<sup>23</sup> A imagem de Aparecida integra essas duas interpretações: modelo e figura da Igreja (cf. LG 63), Maria foi chamada por Deus para, como Mãe, conduzir a Igreja a Jesus. Nela, a Igreja entende sua vocação, seu próprio mistério, e nela encontra seu arquétipo, a imagem ideal daquilo que é chamada a ser.<sup>24</sup> “Virgem feita Igreja”,<sup>25</sup> diria com belíssima intuição mística São Francisco de Assis; membro do Corpo de Cristo,<sup>26</sup> diz o Vaticano II; “Mãe da Igreja”,<sup>27</sup> assinala Paulo VI.

Todas essas invocações combinam com a teoria antropológica de que a imagem determina o ambiente ao mesmo tempo que é determinada por ele. A figura da mãe de Jesus na Igreja nascente era marcante, como também era determinante para ela a comunidade dos discípulos de Jesus (cf. Jo 19,26-27), dentro da qual estava plenamente inserida (cf. At 1,14). Desde os primeiros séculos, temos notícia da veneração cristã à Mãe de Jesus, inclusive através de ícones que representavam sua imagem. Como já vimos, o II Concílio de Niceia, em 787, já se referia a uma iconografia mariana.

A imagem da Senhora Aparecida recorda, enfim, que a *imago Dei* tem um caráter eclesial, isto é, que também a Igreja deve crescer na semelhança com Cristo, para vir a ser, como é a razão de sua existência, verdadeiramente, um ícone do Corpo de Cristo (cf. 1Cor 12,27).

### 3.3 Outros elementos pontuais do confronto razão-imagem

#### a. Distância do autor...

Uma reflexão racional, de um modo geral, remete ao seu autor, o que a imagem não pode fazer. De fato, não sabemos quem foi o artesão que modelou a imagem que apareceu nas águas do rio Paraíba. Não é próprio da imagem torná-lo conhecido.

23 BÍBLIA de Jerusalém, nota g ao capítulo 12 do Apocalipse. Cf. MURAD, Afonso, *Maria, toda de Deus e tão humana*, p. 108.

24 MAPA, Fagner Dalbem, *Maria, reflexo do Filho*. In: <www.sabordafe.com/2013/08.>

25 Saudação à Bem-aventurada Virgem Maria, 1. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis:Vozes, 2004, p. 187.

26 LG 53.

27 No dia 24/11/1964, Paulo VI deu o título de Mater Ecclesiae a Maria. Posteriormente desenvolveu o tema na Exortação Apostólica “Signum Magnum” (13/5/1967).

Talvez seja porque ela representa, antes de tudo, uma simbólica universal, a realidade do *humanum* captada por um artista genial. É por isso que uma expressão imagética religiosa toca tão profundamente o coração das pessoas: porque tange as fibras mais íntimas do existir humano, ou porque acorda forças arquetípicas presentes em nossas profundezas. A antropologia contemporânea denomina essas forças das profundezas humanas de “fantástica transcendental”, e é ela que permite ao homem intuir uma essência e traduzir o invisível em símbolos, que é uma forma de conhecimento e, misteriosamente, ao mesmo tempo, revelação.<sup>28</sup> Por isso, a imagem de Nossa Senhora suscita sentimentos de reconforto, de proteção, de sentir-se em casa, de acolhida, de ternura, de gratidão, de louvor... Assim, diante da imagem da Virgem, naquela conhecida passarela, circulam milhares de pessoas, estudados e analfabetos, teólogos e gente simples do povo, papas e pais de família..., todos se sentem iguais numa mesma e única horizontalidade que suspende a racionalidade e universaliza a todos no mesmo âmbito da emoção.

Quando o autor bíblico fala de criação do homem à *imago Dei*, na verdade, ele está apresentando uma resposta da revelação à fundamental interrogação sobre a identidade humana. Uma resposta, quem sabe, à própria pergunta do salmista: “*Quem é o homem, Senhor, para que dele vos lembreis?*” (Sl 8,5). Resposta que passa primeiro por Jesus Cristo e, depois, por aqueles que com ele se comprometem de maneira radical. Por isso, Maria de Nazaré prolonga a resposta de Deus, e sua imagem é a mesma resposta visualizada.

### b. ...proximidade do referente

Mas se a imagem não remete a um autor, ela remete ao referente que apresenta. Por isso, ao contrário da reflexão conceitual, que de certa forma se distancia de seu conteúdo, a imagem está sempre próxima do conteúdo que ela apresenta. E a primeira referência de Maria é, sem dúvida, Jesus, seu filho e Filho de Deus, em função do qual ela foi plasmada e vocacionada.

Como “*imagem visível do Deus invisível*” (Cl 1,15; 2Cor 4,4), Cristo realiza em si mesmo o projeto de Deus para o homem, que é ser imagem d’Ele, e se torna o protótipo da *imago Dei*. Na imagem perfeita que ele é do Pai (cf. Jo 14,7-9; 12,45), concentra-se toda a normatividade da existência humana. Por isso, Karl Rahner entendia “a cristologia como a antropologia em seu ponto máximo, e a antropologia como uma cristologia deficiente”.<sup>29</sup>

28 CORBIN, apud *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, jul./set. 1995, pp. 107-117.

29 Apud MIRANDA, M., França, *A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 45.

Na ordem natural, seria lógico dizer que Jesus é a imagem de sua mãe Maria; na ordem da graça, porém, dizemos que Maria é *imago Dei* enquanto *imago Christi*, *imago imaginis* que é Cristo, o arquétipo à imagem do qual o homem foi criado. E nos ensinou que só podemos nos tornar semelhantes a Deus se nos tornarmos “conformes à imagem de seu Filho” (Rm 8,29).

Consequentemente, *imago Dei* implica um processo de identificação, pois é próprio da imagem buscar a identificação com seu protótipo. Por isso, ser “imagem” é ser uma tendência, é entrar num processo dinâmico de assemelhação cada vez maior ao modelo. Dessa forma, a teologia passou a entender que o sentido da criação do ser humano não é outro que se transformar, com Cristo e em Cristo, na imagem perfeita de Deus (cf. 1Cor 15,49; 2Cor 3,18; Rm 8,29).

Uma leitura assim cristológica de *imago Dei* permite-nos concluir que, mais que uma afirmação sobre a origem, ela é uma afirmação sobre o fim, e “deve ser entendida teleológica ou escatologicamente, e não protologicamente”,<sup>30</sup> uma vez que “*a existência cotidiana do ser humano é definida como um esforço de sempre mais plena conformação à imagem de Cristo...*”.<sup>31</sup>

Toda visibilidade imagética cristã tem nessa imagem singular, original e perfeita, que é Cristo, a sua origem e o seu fim. Fora dele, qualquer tentativa de representação imagética cristã seria idolatria.

### c. Tempo da imagem, tempo do eterno

A reflexão teológica, através das palavras, sabe conjugar verbos, articulá-los e colocá-los em modos variados. Ao contrário, a imagem se comunica tão somente no presente do indicativo, nunca no pretérito ou futuro, e não sabe se comunicar no modo subjuntivo, nem no condicional. Ela não articula “se”..., nem “talvez”..., mas simplesmente o “é”... Por isso, nos personagens que as imagens representam ou re-apresentam, os santos revivem; a cruz e a morte de Cristo se tornam realidades atuais... O tempo do sagrado é o tempo do eterno; esse é o tempo da imagem. Seu poder simbólico é tão grande que talvez seja mais correto afirmar que ela não representa o sagrado, mas é este que se apresenta nela. Por isso, o poder da imagem não é criação fantasiosa ou imaginação piedosa de alguém, mas o potencial que ela tem de despertar o sentimento de realidade, que nem sempre a reflexão consegue.

A criação do ser humano à *imago Dei* é, ao mesmo tempo, um fato consumado e um dever. Consumado enquanto o Verbo encarnado, partici-

30 SCHLINK, *Geist und Materie...*, p. 67; apud DE LA PEÑA J. L. R., *Imagen de Dios*, nota 75, p. 81.

31 COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 55.

pante pleno da criação, já é plena “imagem visível do Deus invisível” (Cl 1,15); consumado também, enquanto, em Maria, a *imago Dei* já é realidade. Mas é devir, enquanto os demais seres humanos, assinalados por essa mesma imagem no ato criacional, são chamados a plenificá-la pelo processo da semelhança.

A imagem de Nossa Senhora nos mostra a consequência mais palpável dessa possibilidade: em Maria está realizada plenamente a *imago Dei*; além disso, em Maria é sempre presente e atual o apelo para que seus filhos se realizem, por meio da semelhança, também eles, como *imago Dei*; um presente que é devir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### De quem é esta imagem?

Num mundo caracterizado por enxurradas e avalanches de imagens, continua uma atitude profética recordar a proibição de Ex 20,2-3. Não para impedir, mas para requalificar o nosso uso de imagens hoje.

Procurei, através desta reflexão sobre a imagem, no enfoque do diálogo entre a antropologia e a teologia, recordar, a partir de Gn 1,26-27, o rumo certo da existência humana, a partir do fato de que o ser humano tem impressa na alma a imagem de Deus. E que é chamado a um *plus*, um salto de qualificação da existência, nada menos do que a participação, pela semelhança, na natureza de Deus.

Dessa forma, numa teologia que pretende pensar o homem inteiro em referência a Deus, e, com ele, toda a criação e o cosmos, *imago Dei* se torna um momento revelacional de extrema importância. Aflora dela uma antropologia teológica da unidade indivisível do humano em todas as suas dimensões: a geração espiritual que nos torna filhos e herdeiros de Deus (cf. Jo 3,1; Rm 8,17) e, conseqüentemente, irmãos uns dos outros, e uma relação de fraternidade cósmica, própria de quem redescobre o mundo como “lugar de Deus”, de sua revelação, o único espaço que conhecemos para falar dele.

De uma correta compreensão imagética deve nascer um compromisso ético inalienável, para com a vida em todas as suas formas de expressão e com a erradicação de todo pecado que a diminui. Ou seja, do pecado do distanciamento de Deus, do pecado do antifraternismo da pobreza, de toda fragilidade, de travestimento de valores inalienáveis..., no que se refere ao ser humano, aos demais seres vivos e a todo o planeta em que vivemos.

E concludo retomando a pergunta inicial: “*De quem é esta imagem?*” (Lc 20,24). Estranha pergunta, porque certamente Jesus conhecia o retrato de César estampado na moeda do imposto e, portanto, não precisaria perguntar por ele.

A conceituação de imagem que elaboramos nos permite concluir que Lucas entendeu que Jesus queria chamar atenção para os valores de vida daquelas pessoas. Uma vez que um ícone ou imagem não é apenas um retrato, uma lembrança, mas uma mensagem densa de significado traduzida simbolicamente, é como se Jesus estivesse interrogando aqueles espíões “que se fingiam de justos” (Lc 20,20) sobre os valores fundamentais de suas vidas. Enfim, dizia-lhes Jesus: “Vocês vivem em comunhão com quem? Suas vidas são semelhantes à de quem?”. Sem o saberem, confessaram que a opção fundamental de suas vidas era “César”, isto é, o poder, o moralismo, a riqueza, a força, a dominação, o autoritarismo... ao que Jesus respondeu: Sendo assim, “*Devolvei, pois, o que é de César a César*” — convidando-os a deixar esses falsos valores — “... e o que é de Deus a Deus” — redirecionando-os ao verdadeiro caminho da vida, à única *imago* que realmente pode salvar.

Vimos que, pelo pecado, a imagem humana do divino se descaracteriza e se perde em meio a outras falsas imagens. Assim, a imagem de Deus em nós pode ser substituída por imagens de ídolos, isto é, de falsos deuses. E estaríamos vivendo imagens ilusórias e enganosas, de relações de poder e de riqueza, que nos tornam semelhantes aos grandes da terra...

No entanto, podemos corrigir esse engano, deixando-nos tocar pela graça da semelhança. É essa a mensagem geral do ícone da Aparecida, que, com singeleza e simplicidade, nos interpela e prolonga a sempre atual e necessária pergunta de Jesus: “*De quem é esta imagem?*”.