



<http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2025.1.47741>

ARTIGOS LIVRES

Perdão, memória, luto e teologia pós-moderna. Caminhos para a decolonialidade?

Forgiveness, memory, mourning and postmodern theology. Paths to decoloniality?

Perdón, memoria, duelo y teología posmoderna. ¿Caminos hacia la decolonialidad?

René Armand Dentz Junior¹

orcid.org/0000-0002-4842-0827
renedentz@gmail.com

Recebido em: 28 mar. 2025.

Aprovado em: 21 maio 2025.

Publicado em: 19 nov. 2025.

Resumo: Este estudo analisa a interseção do perdão, da memória e do luto dentro da teologia cristã na Pós-modernidade, usando o trabalho de Paul Ricoeur e René Girard. Enquanto Ricoeur discute memória e esquecimento e sugere que o perdão implica uma interação entre lembrar e esquecer, Girard descreve a ressurreição de Cristo como uma metáfora de esperança e de renovação para as comunidades marginalizadas que sofrem de luto e violência. É assim que este trabalho pretende contribuir para uma compreensão mais abrangente do perdão teológico como um processo ainda mais dinâmico do que é frequentemente entendido, em termos sociais e psicológicos, propondo várias maneiras de aplicá-lo eticamente à sociedade atual.

Palavras-chave: Memória. Luto. Paul Ricoeur. René Girard. Decolonialidade.

Abstract: This study analyzes the intersection of forgiveness, memory, and mourning within Christian theology in postmodernity, using the work of Paul Ricoeur and René Girard. While Ricoeur discusses memory and forgetting and suggests that forgiveness implies an interaction between remembering and forgetting, Girard describes the resurrection of Christ as a metaphor of hope and renewal for marginalized communities suffering from mourning and violence. In this way, this work aims to contribute to a more comprehensive understanding of theological forgiveness as an even more dynamic process than it is often understood, in social and psychological terms, proposing several ways to apply it ethically to today's society.

Keywords: Memory. Mourning. Paul Ricoeur. René Girard. Decoloniality.

Resumen: Este estudio analiza la intersección del perdón, la memoria y el duelo en la teología cristiana posmoderna, a partir de la obra de Paul Ricoeur y René Girard. Mientras Ricoeur aborda la memoria y el olvido y sugiere que el perdón implica una interacción entre ambos, Girard describe la resurrección de Cristo como una metáfora de esperanza y renovación para las comunidades marginadas que sufren el duelo y la violencia. De esta manera, este trabajo busca contribuir a una comprensión más integral del perdón teológico como un proceso aún más dinámico de lo que a menudo se entiende, en términos sociales y psicológicos, proponiendo diversas maneras de aplicarlo éticamente a la sociedad actual.

Palabras clave: Memoria. Duelo. Paul Ricoeur. René Girard. Decolonialidad.

1 Introdução

O estudo da temática do perdão na teologia cristã, especialmente no contexto da pós-modernidade, é um domínio fértil que subverte as fronteiras entre a própria teologia, filosofia e experiência humana. O presente trabalho visa mergulhar nessa discussão complexa e multifacetada,



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Belo Horizonte, MG, Brasil.

fundamentando-se sobre os pensamentos de Paul Ricoeur (2007) e René Girard (2010) para encontrar as intercessões dos conceitos de perdão, memória e luto. Tecendo a teologia com a psicologia social, esperamos expor as manifestações da ressurreição e perda, que foram discutidas não somente nos textos sagrados, mas nas vidas diárias de pessoas que enfrentam experiências difíceis do luto e da exclusão em contextos de violência e de marginalização.

Ricoeur (2007), através de sua cuidadosa investigação da memória e do esquecimento, nos dá as ferramentas para ver o perdão como um processo de aprimorar o velho e o novo, enquanto Girard (2010) argumenta sobre a ressurreição para alcançar uma perspectiva decolonial; ele argumenta que a ressurreição pode ser vista como uma metáfora de esperança perante a sofrimento opressivo sofrido pelas comunidades marginalizadas. Uma vez que este ensaio é situado no cenário contemporâneo, a discussão não é apenas sobre a narrativa tradicional, mas também sobre os desafios éticos e práticos enfrentados ao aplicar esses ensinamentos em um mundo globalizado. O objetivo é desenvolver uma discussão mais inclusiva e empática, que valorize não apenas as tradições antigas, mas também vozes modernas, procurando cura e justiça que ressoariam com a experiência das comunidades traumatizadas.

2 Ressurreição como metáfora: Teologia Decolonial e esperança após a violência

O livro de Carlos Mendoza-Álvarez (2020) introduz uma discussão girardiana detalhada sobre a ressurreição de Jesus como, por um lado, um fenômeno religioso e teológico e, por outro, uma experiência humana fundamental e profunda, especialmente após vivenciar uma forma extrema de violência na vida de alguém. Assim, como percebido pelo autor, o milagre da ressurreição deve ser apresentado como uma metáfora de esperança contra o pano de fundo de intenso luto e tristeza pela pessoa perdida. Enquanto isso, a análise se apresenta em meio às circunstâncias gerais quando novos quadros teológicos foram

criados para responder aos desafios do mundo contemporâneo. Estes incluem o moderno e o pós-moderno, já que os antigos se mostraram problemáticos: o primeiro baseava-se no antropocentrismo e na proximidade com a razão moderna, enquanto o último sofria da racionalidade, da cientificidade e da instrumentalidade técnica. Portanto, tais modelos falharam em abordar a crise da modernidade e a demanda daqueles que superaram o desenvolvimento sócio-histórico dessas potências coloniais mundiais. Considerando esse problema, Mendoza-Álvarez (2020) utiliza o quadro da teologia decolonial para discutir a ressurreição, visto que sua respectiva investigação diz respeito ao luto devido à violência não afetada pelo desenvolvimento sócio-histórico desses estados e como o movimento social dos últimos é a resposta definitiva para isso.

Na construção de sua análise, Mendoza-Álvarez (2020) faz um processo em duas partes que ele argumenta que a narrativa teológica construída só seria possível devido a uma estreita escuta dos afetados e de suas experiências com a violência e o luto. Essa estreita escuta é realizada com os movimentos sociais locais que, a meu ver, são verdadeiras resistências espirituais, cognitivas e epistêmicas ao sofrimento das violências vivenciadas sistemicamente. Porém, para entender de onde essas vivências saem e para completar uma interpretação delas, é visto, em primeiro lugar, a crise da teologia moderna; como ocorreria a partir do sofrimento dos movimentos sociais, trazendo-os para o mundo através de novas subjetivações do espaço público na pós-modernidade; e, por último, o sofrimento de suas experiências através das espiritualidades como anticorpos contra o próprio sistema que as produziu. Tal como descrito por Mendoza-Álvarez (2020, p. 76):

Ao analisar este tópico, Girard considera que a razão pela qual o mundo está em um cenário crescente de violência, por ele denominado como "escalada aos extremos", é devido ao fracasso do papel da religião, como a muralha que cercava a cidade em limitar a violência. Um dos elementos que constituiria esse fracasso, para Girard, é a rivalidade mimética do Estado sobre esta função. O cerne de tal argumento, para a argumentação que desenvolvemos, se

encontra na rivalidade mimética que elimina a diferença e o desejo do outro, para o jogo social, o que permite a eliminação da diferença para a manutenção da estabilidade social.

Isso o leva a desenvolver o conceito de bode expiatório, ou as pessoas que são passíveis de serem sacrificadas para afirmar a identidade do indivíduo e a identidade coletiva do coletivo. Girard (2010) assinala que duas coisas, sobre essas questões, devem ser sublinhadas: primeiro, que a narrativa cristã já desfez a necessidade pelo bode expiatório, como já foi discutido, para garantir a estabilidade social; segundo, que essa sociedade, por estas razões, está em um ponto tão refinado que está crítica e pode sofrer um colapso.

Por outro lado, Ivan Illich (2015) desenvolveria seus pensamentos antissistêmicos se aproximando das narrativas latino-americanas. Direcionando suas críticas para a educação, para o transporte e para a medicina, o autor argumenta que, no sistema moderno, organizado a partir de uma concepção de progresso notadamente histórico, o colapso da sociedade industrial seria uma questão de tempo. Os fatores do colapso seriam tanto do ponto de vista do individual e do organizacional até o institucional e sistêmico. Na razão moderna instrumental, não só se formaria um ambiente de antiprodutividade a partir de uma desproporcionalidade material entre o corpo do homem e suas ferramentas, mas também se formariam instituições modernas que, enquanto tem influência de uma virada teológica, cometem perversões teológicas ao se institucionalizar e normatizar a subjetividade humana que antes virava o divino como referência. A análise de Illich (2015) sobre o teológico se alinha com as compreensões de Girard (2010) no que tange uma base apocalíptica da crítica à modernidade. Os autores apontam um mesmo diagnóstico. A humanidade vive uma crise completa do presente, sendo ela órfã, tendo rejeitado a glória divina em detrimento do mundano e do material, como a economia, a política e a cultura.

No entanto, é necessário apontar que essas críticas, conhecidas pelo Illich (2015), têm um elemento que ultrapassa o simples mero

antissistêmico; elas são também uma crítica radical ao sistema capitalista e ao seu modelo neoliberal. E, de fato, isso se materializa com a "resistência epistêmica", uma vez que essas estão na posição de resistir ao novo tipo de opressão e escravidão em sociedades à margem do sistema devido ao neocolonialismo da cultura. Essas resistências são um tipo de novo saber contra o epistemicídio promovido pela modernidade instrumental tecnocientífica. Elas materializam esses esforços com a reconstrução da forma de organização e de manutenção da vida social com forma alternativa a fim de reconstruir a vida política e a governança social das sociedades vitimadas e das sociedades vítimas do sistema. Por fim, Mendoza-Álvarez (2020) apresenta as críticas desenvolvidas por Schürmann (2013), ao reconhecer o alienamento moderno que a modernidade criou dos princípios basilares da espiritualidade religiosa e a glória divina reconhecida pelo cristianismo, ao se aproximar da razão secular na ordem do conhecimento experimental. Schürmann (2013) propõe uma crítica iconoclasta dos princípios, acreditando que é necessário ter um princípio que seja inviolável e irreduzível, uma anarquia. Esse fenômeno, essa glória divina, não poderia ser extrapolar, porque, alega, qualquer outro princípio utilizado para a suplantar, invariavelmente, cairia no totalitarismo.

Compreendida essas perspectivas, assim sendo, formamos o arcabouço teórico necessário para que possamos analisar como esses movimentos sociais traçam novas subjetivações como parte do espaço público pós-moderno. Para tanto, essas resistências epistêmicas produzem uma teia vital de subjetividades que dialogam com as vítimas das violências sistêmicas, fundamentadas nas sabedorias ancestrais dos povos originários. O resultado desse processo é a formulação de uma base simbólica que possibilita a reconstrução das narrativas, dos rituais e das práticas comunitárias de espiritualidade ecoteológica. No entanto, essa totalidade está ocorrendo em uma modernidade que possui relações socioeconômicas estruturais centrais para a compreensão de como essas novas dinâmicas sociais estão

acontecendo. Assim, usaremos aqui o conceito da trilogia capitalismo, patriarcado e colonialismo de Boaventura de Sousa Santos e Silvia Rivera-Cusicanqui (2015), entre outros pensadores antissistêmicos, na tentativa de explicar a própria estrutura do poder hegemônico global. O teólogo mexicano, por sua vez, acrescenta à equação o pensamento abissal como um quarto elemento do poder, consistindo "na religião como um sistema sacrificial que justifica a dominação neocolonial, sob novas narrativas simbólicas de subordinação, abnegação e morte" (Mendoza-Álvarez, 2020, p. 13).

Essa recuperação da cosmovisão e a reivindicação do conhecimento ancestral incide nesse mundo em que as subjetividades julgadas desaparecidas ainda estão submersas neste sistema e esta recuperação será a força proativa de que elas precisam resistir. De fato, coletivas e individuais resistências de pessoas e de comunidades sobreviventes da violência sistemática resolverão, para os autores, as chamadas guerras epistemológicas. É disso que "tragédias necessárias" precisam para seus "heróis", que são matrizes de ameaças ao sistema que "escolherão viver". É nesse contexto que a memória se torna uma prática de resistência, orientada pela busca de reconciliação e resolução das subjetividades fragmentadas pela modernidade. Trata-se de uma memória que atua na recuperação das cosmovisões, dos saberes e dos conhecimentos dos grupos oprimidos, configurando-se como uma forma proativa de enfrentamento às formas hegemônicas de subjetividade – aquelas que reduziram o sujeito a uma "cobaia da razão epistêmica iluminista", lógica que ainda domina o imaginário global. Nessa perspectiva, a Resistência Epistêmica não é mero gesto de oposição, mas é a prática de um projeto epistêmico emancipatório, que se realiza por meio da restituição das práticas e das linguagens das subjetividades expropriadas. São modos de existência e de pensamento que, embora tenham sido silenciados ou destruídos, persistem como matrizes de rebeldia cultural – fontes de criação, crítica e reencantamento do mundo diante da homogeneização imposta pela

racionalidade moderna.

Parafraseando isso, relembra a resolução dos sujeitos que se tornará real em subjetividades que desaparecerão na rebelião cultural das subjetividades que reaparecem (Mendoza-Álvarez, 2020). Em outras palavras, estes são os caminhos em que a teologia decolonial se ergue na cosmovisão por um Sincretismo. A teologia decolonial intenciona à recuperação dos conhecimentos dos povos ancestrais à sua sobrevivência. Numa segunda parte, essa teologia é teologia, ou seja, naquilo que procura uma solução posterior para os problemas endereçados pela teologia para sobreviver.

De qualquer maneira, a análise até o momento realizada serve ao propósito de criar a base teórica e filosófica para que possamos compreender a realidade estudada por Mendoza-Álvarez (2020) e a violência sistêmica que as pessoas nela inseridas vivem. Tal compreensão é necessária uma vez que devemos nos recordar de que este debate ocorreu durante o século XX. Esse tempo da história esteve repleto de eventos que fizeram com que a humanidade duvidasse da promessa da pólis moderna tendo em vista as tragédias vividas como consequências da mesma modernidade e do racionalismo. As dores e os sofrimentos sistematicamente experienciados, eventualmente, transbordaram do aspecto individual e alcançaram o que o autor compreende como um luto e um trauma coletivo. O autor chama esse trauma coletivo de luto, e com ele passa a se preocupar Girard (2010), ao reinterpretar a racionalidade da modernidade tardia, conectando-a a partir de um "luto (im)possível" derivado das situações de extrema violência e uma "(im)possível" reconciliação das pessoas sobreviventes. Tal análise se contextualiza nas limitações da lógica vigente, que não se provaram capazes de enfrentar esses desafios apresentados pela realidade material. De qualquer maneira, como mencionado anteriormente, novas filosofias e teologias, como a resistência ao sofrimento empreendida pela teologia decolonial, buscaram modos de resistir a tal sofrimento.

Dentre essas novas estratégias, encontramos,

neste trabalho de análise, a da memória como resistência epistêmica e social. Pois, como dito, enquanto as primeiras estratégias elaboradas neste período apenas se resignavam a narrar o sofrimento ou apostavam na redenção via ações políticas, o pensamento crítico latino-americano utilizou de uma narrativa jornalística para narrar, descrever e analisar a história deduzida, baseada na experiência concreta de quem eram os sujeitos que recebiam as violências frente às duras realidades. Por conseguinte, tais narrativas permitiram a retrodecifração dessas sociedades estilhaçadas pela precariedade social extrema, oferecendo a oportunidade de restabelecer a verdade, orientada pela possibilidade do estabelecimento da justiça para os sobreviventes.

Assim, devidamente contextualizado o surgimento dessa nova perspectiva de resistência, temos, neste momento a possibilidade de discutir o poder de uma ferramenta de memória a ser utilizada por quem experienciou uma dor ou trauma único. Desse modo, não somente escolheria perspectivas eurocêntricas sobre o assunto, como a de Ricoeur (2007), por exemplo, que enxerga as experiências de quem passa por tal sofrimento como irracional e sem esperança. Isso porque, de modo complementar a estas visões, eu escolheria alguns *insights* das filosofias do Sul Global que trazem tanto críticas contundentes às perspectivas ocidentais ou influenciadas pelo colonialismo, como, também e principalmente, pela influência das filosofias ancestrais desses continentes representadas aqui por *insight* das ideias do filósofo recorrentemente citado por Mendoza-Álvarez (2020, p. 23): "eu me luto, tu te lutas, lutamos". Mas ela não foi resumida à perda, ao sofrimento, à tristeza e às experiências dramáticas do ocidente. Para tal, devemos recordar que todas essas reflexões ocorrem dentro de uma organização social contemporânea. Em outras palavras, precisamos recordar que a lógica da necropolítica, como descreve Achille Mbembe (2011), prevalece. Isso implica que parcelas inteiras da sociedade são tratadas como descartáveis se reservadas a um tratamento no qual todas as formas de violência e subjugação são permitidas

e comuns. Tal compreensão é crucial para nosso entendimento de como debater a condição do trauma coletivamente.

A partir dos elementos anteriores, oriundos da lógica eurocêntrica sobre o trauma coletivo, leva-se a pensar o conceito de trauma social para ser visto com base em vivência, temporalidade e historicidade, pois a perspectiva fenomenológica percebe o fenômeno partindo de alguns aspectos. Os primeiros são aspectos relacionais, e a perspectiva considera o efeito mais negativo da violência, a respeito da subjetividade que sofrem, porque outra as fez ser vulneráveis depois de retirar a humanidade. O segundo é temporal: a perspectiva resulta da violência, que invade a experiência da subjetividade. Por isso, a expressão de agressão no domínio da experiência subjetiva transforma-se, concretamente, na experiência de um conflito interno entre um passado traumático, um presente doloroso e um futuro impensável e ansiolítico. O terceiro aspecto é o modo como a subjetividade da vivência seleciona o que transformará em experiência e esforça nossas projeções, que ora são memórias. Em contraposição a essa lógica, o pensamento decolonial não desaparece. Ou seja, não desaparece completamente, como a lógica moderna ocidental, mas existe em um "mundo outro". Esse aspecto quer dizer que, necessariamente, aqueles que ainda são vivos mantêm a comunhão com os mortos. O luto é vivido, então, de forma extremamente diferente. Afinal, o sentido simbólico e espiritual que os povos originários e afrodescendentes encontraram para essa realidade não permite que a vivam somente como uma tragédia e, de um jeito ou de outro, lhes incute a responsabilidade intransferível de rememorar, recordar e ritualizar essa comunhão com os mortos.

Apesar das diferenças marcantes entre ambas as visões, durante seu trabalho com indivíduos que sofrem, a rememoração dos fatos foi crucial para o processo terapêutico. A construção dessas narrativas permitiu que esses povos e comunidades reconstruíssem suas subjetividades despedaçadas, à medida que as palavras traziam a memória da experiência para o presente, mes-

mo que estivesse reprimida pelo inconsciente ou manipulada pelo contexto social. Podemos, portanto, afirmar que a narração, usada aqui como o princípio da reconstituição da memória pessoal e coletiva, estabelece-se como o primeiro passo de uma jornada cujo ponto final é o perdão. Os momentos posteriores a isso são, então, a reparação de danos, por meio da terapia de trauma, a assunção de culpa pelos criminosos ou a restituição dos bens perdidos. Entendendo isso, o cerne dessa filosofia pode ser revelado ao reconhecer que o objetivo dos sobreviventes de violência sistêmica não é submeter os criminosos e aqueles que possibilitaram seus crimes ao mesmo sofrimento que experimentaram, mas, sim, assegurar uma justiça que só pode ser encontrada nas histórias dos falecidos. Essa priorização da memória na cura e no perdão, então, aponta para a memória não apenas como uma ferramenta de resistência contra a dor e o sofrimento, mas também como a materialização metafórica da ressurreição de Cristo como o símbolo supremo de esperança diante da morte e do esquecimento.

3 Teologia pós-moderna: desconstruir grande narrativa e intercâmbio intercultural

A teologia contemporânea é desafiada a habitar um novo ambiente hermenêutico, marcado pelo esgotamento das grandes narrativas e pelo surgimento de uma pluralidade de pequenas histórias e experiências locais que reivindicam legitimidade própria. Nesse cenário, as meta-narrativas – outrora vistas como garantias de sentido universal – tornam-se objeto de ceticismo, enquanto os relatos particulares, situados e encarnados, ganham proeminência como lugares teológicos.

Assim, a tarefa da teologia não é mais sustentar sistemas totalizantes, mas escutar a diversidade das experiências humanas e espirituais em suas singularidades históricas, culturais e simbólicas. É nesse espaço fragmentado e plural que ela pode reencontrar sua força crítica e criativa, tornando-se mediadora entre a memória da tradição e

os novos modos de viver e de narrar o sagrado.

A era pós-moderna, certamente, é um tempo de pluralismo acentuado, e a teologia não é exceção. Conforme indicado nos textos analisados, os teólogos pós-modernos enfrentam o desafio do pluralismo, não apenas reconhecendo a diversidade de crenças e de práticas, mas também as integrando de forma construtiva em sua teologia e prática. Isso resulta numa teologia que pode responder, de forma mais relevante e atenta, às questões de fé e de prática que a sociedade contemporânea pode levantar. Mendoza-Álvarez (2020) e Mbembe (2011) frisam a natureza ético-política que a teologia deve ter. Esse tipo de teologia não se limita à academia, mas se torna pública em sua defesa da justiça, dos direitos humanos e da igualdade. A teologia de hoje abrange a justiça social e a liberdade, em outras palavras, faz a diferença no mundo que a molda como ela, por sua vez, a forma. Em vez de enraizar a igreja no invisível e afastar-se do secular, como os críticos afirmam, a teologia pós-moderna aterriza a igreja definitivamente no mundo pelo qual luta (Mbembe, 2011).

Em uma hermenêutica bíblica da interpretação mimética, o teólogo britânico discípulo de René Girard, James Alison (2006), demonstrou uma intuição original e vigorosa, capaz de revelar uma compreensão do mundo como o "quê-coisa" de toda escritura – isto é, como o espaço onde o sentido se encarna e se deixa interpelar pela revelação contínua do Eu. Esse Eu revelante, porém, não é o sujeito autossuficiente da modernidade, mas o que se deixa tocar, deslocar e ferir: a vítima desvinculada, aquele que, ao perder suas garantias ontológicas, torna-se lugar da manifestação do divino. Ele narra, então, alguns dos aspectos da interrupção da vitimização mimética: a vergonha causada pelo estado do Ego desmoronado; quanto ao tema do núcleo, Alison (2006) oferece uma "percepção teológica". Ele aplica a leitura mimética dos relatos pascal ao desenvolvimento da revelação do "quem chama", ocorrendo entre a rivalidade com o outro e com os meios de competição violenta em sua raiz. Aqui, o avesso da medalha da história de Caim faz sua aparição

graças a Abel. Há a narrativa do início simbólico da história, em que o mimetismo violento nasce juntamente com sua resposta pré-existente na musa na formação de Deus. A escatologia de Caim e Abel, então, enfrenta o duplo capricho do próximo rival, no qual a relação prioritária do destino é descoberta, mas sempre com a vítima no centro do poder das ofensas. Esta proposta de escatologia pós-moderna parafraseia o retorno da padronização de todo o tempo. A lógica do perdão manifesta-se de modo singular na vítima que, ao recuperar-se da ofensa e do ressentimento, transforma a ferida em reconciliação. Essa dinâmica encontra sua plenitude na história de Jesus, cuja ressurreição e o encontro com as discípulas revelam o desfecho do drama humano: o mal não tem a última palavra, e a memória da violência pode converter-se em promessa de vida nova.

A narrativa de Jesus é, assim, a releitura e a superação das antigas figuras bíblicas de Abel e de José — ambos vítimas do ciúme fraterno e do ódio entre irmãos, mas reintegrados por Deus como protótipos de um mundo recriado pelo perdão. Nele, a inocência ferida deixa de ser apenas sinal de injustiça e torna-se símbolo de redenção, apontando para a possibilidade de uma história reconciliada, onde a violência é transfigurada em graça.

Revelar que Deus sempre esteve entre nós transforma inteiramente nosso pensar, perceber, sentir e viver. A ressurreição de Jesus não é "apenas" um fenômeno peculiar do mundo antigo; ela é algo como o início de um novo mundo. Esse Deus, que não rivaliza e abre espaço para todos, ataca nossas defesas nascidas e alimentadas de nossas culturas sacrificiais de bode expiatório, com revelação de amor que nos lembra o quanto odiamos para defender e sobreviver. É como se antes víssemos o mundo através de uma fechadura, acreditando de alguma maneira enxergar a imagem completa, quando, de fato, havíamos antecipado uma totalidade da pergunta parcial de uma vasta e complexa tapeçaria. A presença de Deus na vida, manifestada em Jesus, mas mantida escondida ao longo de toda a história humana

e religiosa, não se focaliza em exaltar nossas realizações religiosas ou morais; ao contrário, é um processo lento e frequentemente doloroso de sermos atraídos de volta a uma divindade verdadeiramente não violenta, que não sacrifica e nem exclui para amar e ser justa. É um desafio para sermos nós mesmos amados, mesmo que em meio a nossa própria incapacidade de amar. Com a hermenêutica mimética, Alison (2006) aplica a hermenêutica mimética para a interpretação teológica, integrando fortemente a noção de um Deus não rival que transforma todo o nosso entendimento de justiça e do amor. Dessa maneira, a teologia pós-moderna reintroduz a questão da ação histórica rente, para suportar, com uma certa urgência, ir a fundo o fenomenológico, antropológico e, em última análise, o fundamento narrativo que permite o novo horizonte da existência: a abertura da subjetividade ao outro, a relação de intersubjetividade e a construção histórico-social de um novo padrão de sociedade inclusiva.

Esse é o fundamento antropológico da superação do mimetismo sacrificial que se pode vislumbrar como horizonte de vida e compreensão que brota em Jesus, "derrubando em seu próprio corpo o muro do ódio" (Ef 2,14). Por outro lado, o Jesus Pascal é a solução do enigma do desejo mimético enredado em uma espiral de rivalidade, ódio e sacrifício.

4 Trauma, luto e a crítica à violência sacrificial: perspectivas de René Girard, Jean Pierre Dupuy e Jacques Lacan

O luto e o trauma, no pensamento de Jacques Lacan, estão inseparavelmente ligados à teoria do objeto a e à estrutura do desejo que sustenta o campo do inconsciente. Em seu trabalho, Lacan (1985) revisita e amplia a discussão freudiana sobre o luto, conectando-a à perda do objeto a uma perda que está situada "além da barra", isto é, é largamente inconsciente para o sujeito. A abordagem de Lacan (1985) ao luto envolve recompor a perda do objeto amado, uma tarefa que exige um confronto direto com o real em sua dimensão mais enigmática. A dinâmica do luto em

Lacan (1985) mostra como o trauma pode surgir como uma resposta à invasão avassaladora do real, desestabilizando a estrutura simbólica do sujeito. Isso é evidente na experiência do luto, em que o trauma da perda transforma o objeto amado em algo definitivamente inacessível, desafiando a capacidade do sujeito de usar o simbólico para mediar sua relação com o mundo. A crítica à violência sacrificial, desenvolvida tanto por René Girard (2010), quanto por Jean-Pierre Dupuy (2013), ressoa profundamente com as reflexões lacanianas sobre trauma e luto. Girard (2010) enxergava a violência como um mecanismo cultural e religioso fundamental que é usado para restaurar a harmonia por meio do sacrifício de bodes expiatórios em tempos de crise. No entanto, embora eficaz no curto prazo, a violência perpetua o ciclo de conflitos, pois não resolve as causas subjacentes das disputas.

Dupuy (2013) critica a modernidade por tentar se preocupar em fazer sacrifícios, justamente pelo fato de, na maioria das vezes, reproduzir o padrão de violência e morte em seu meio, mas de formas mais diversas e veladas. Seu conceito de "catastrofismo esclarecido" é "uma racionalidade que reconhece o inelutável da verdadeira catástrofe, mas age para atrasá-lo e atenuar suas consequências". Integrando essas abordagens, pode-se dizer que a teoria de luto em torno de Lacan (1985), a definição de trauma enquanto encontro com o real e a crítica do sacrifício de violência por Girard (2010) e Dupuy (2013) indicam um tecido teórico ao qual se interligam o modo como a sociedade lida com a morte e a perda. Esse entendimento mais abrangente do luto possibilita uma profunda reflexão sobre como a psicanálise e crítica social podem se entrelaçar para abrir um percurso para o processo de luto que não simplesmente se submete à perda, mas também interroga e modifica as estruturas sujeitas que reiteram a violência e o sofrimento. O trauma e o luto ligados a processos lacanianos são notavelmente importantes e intimamente entrelaçados com sua teoria do objeto a e com a estrutura do desejo em si, que perpassa o inconsciente. A relação entre o luto, trauma e a

teoria lacanianas pode ser abordada através de uma investigação que refira processos de perda e a maneira como o sujeito responde a eventos catastróficos. Lacan (2005) elabora sobre a noção freudiana sobre luto e melancolia em seu Seminário sobre a Angústia, estendendo a noção de luto ao fato de que ele realmente é sobre a falta do objeto a, referindo-se a uma perda "abaixo da barra" que é, em grande parte, inconsciente para o sujeito.

Para Lacan (2007), o luto envolve uma perda do "objeto a" e é, portanto, uma parte crucial de seu modelo psicanalítico. O trabalho do luto é "consumir essa perda do objeto amado, causada por um infortúnio da humanidade", o que implica que deve ser enfrentado com o real em sua dimensão mais enigmática. O conceito de trauma em Lacan (2007) geralmente se refere ao encontro com o real, uma categoria que, como foi mencionado, é algo que está fora da simbolização completa. O trauma, então, refere-se ao real que irrompe de tal forma que a estrutura simbólica do sujeito é desestabilizada. No que diz respeito ao luto, o trauma poderia referir-se à perda como uma experiência profundamente dolorosa, como a experiência da perda do objeto a como perda irremediavelmente. Esse tipo de trauma ameaça a capacidade do sujeito de usar o simbólico para mediar entre sua relação com o mundo e consigo mesmo. O objeto a é um dos conceitos mais misteriosos em Lacan (2007), devido à sua conexão com a dor e o desejo. O autor explora a ideia de que o desejo humano é colorido por algo que está faltando; no entanto, ele insiste em que esse objeto de desejo está, em última instância, "faltando" devido à sua presença.

Em Lacan (2005), portanto, a perda não é apenas real, mas também simbólica. No luto, o trabalho do sujeito envolve simbolizar a perda, tentando dar-lhe um significado ou narrativa. Isso está intimamente conectado à capacidade do sujeito de passar pelo luto sem ficar preso em formas patológicas de luto, em que a perda não pode ser simbolizada e permanece um enigma persistente. O trauma pode, assim, ser entendido como um momento em que a falta se torna

insuportavelmente presente, quando o objeto a é enfrentado tão diretamente que desestabiliza o sujeito. Em termos lacanianos, o trauma seria uma erupção do Real que perturba a ordem simbólica, deixando o sujeito temporariamente sem recursos para simbolizar ou dar sentido à sua experiência. O "objeto a" em Lacan (2005) representa o objeto-causa do desejo que é tanto o agente da falta, quanto o remanescente perdido que o desejo tenta recuperar. Esse objeto tem uma importância especial no contexto do luto, então, porque é tanto o objeto perdido que incita o luto, quanto o ponto ao redor do qual o luto deve convergir para encontrar alguma resolução. O trabalho do luto, então, envolve orientar-se em direção ao objeto a numa tentativa de reencontrar um caminho para o desejo que não seja bloqueado pela perda irreversível.

5 Conclusão

Através deste estudo, uma análise da interconexão entre perdão, memória e luto dentro da delimitação da teologia cristã, particularmente na era pós-moderna, esboça uma imagem de conceitos teológicos, psicológicos e sociais entrelaçados interligados. As análises integrais de Paul Ricoeur (2007) e René Girard (2010) abordam terrenos "sagrados" complexos, do esquecimento à lembrança e à ressurreição como metáfora de esperança e renovação em contextos de sofrimento e marginalização. A perspectiva pós-moderna, com sua recusa às "grandes narrativas" e sua promoção de narrativas "locais" e experiências "marginais" não apenas diversifica a interpretação teológica, mas reflete, por outro lado, a interpretação necessariamente ampla e, em muitos níveis, da existência humana e da fé, que se insere em um campo inter-religioso pluralista e complexo. Em última análise, ao lado de suas análises e conclusões, as diferentes propostas em torno do fenômeno do trauma e do luto, particularmente em termos de Lacan (2007) e Girard (2010), constituem um caminho principal que começa a iluminar como eventos extremos vitimizantes e o luto afetam tanto a psique individual quanto a coletiva. A teologia,

nesse sentido, oferece energias e respostas que, quando desconstruídas, abrem caminho para uma vida com e entre os semelhantes e confrontam as perpétuas exclusões e abusos.

Referências

- ALISON, James. *Undergoing God: Dispatches from the Scene of a Break-in*. London: Bloomsbury, 2006.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 2020.
- DUPUY, Jean-Pierre. *The Mark of the Sacred*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- GIRARD, René. *Clasewitz en los extremos*. Buenos Aires: Katz, 2010.
- ILLICH, Iván. *Obras reunidas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015. v. 1.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina, 2011.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *A ressurreição como antecipação messiânica: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes*. Tradução: Oscar Maldonado. Petrópolis: Vozes, 2020.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes, 2013.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de; RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. A trilogia do capitalismo, patriarcado e colonialismo. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 106, p. 125-143, 2015.

René Armand Dentz Junior

Pós-Doutor pela University of Warsaw (UW), Polônia. Pós-Doutor pela Université de Fribourg (UniFR), Suíça. Pós-Doutor pela Universidade Católica Portuguesa – Braga (UCP-Braga), Portugal. Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio), Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG, Brasil. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, SP, Brasil. Psicanalista pela Sociedade Psicanalítica Oficial do Brasil (SOPOB), Vitória da Conquista, BA, Brasil. Atualmente é Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas).

Endereço para correspondência**René Armand Dentz Junior**

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Rua Cláudio Manoel, 1162

Funcionários, 30140100

Belo Horizonte, MG, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.