

AUTOBIOGRAFIAS ECLESIÁSTICAS: PARA ALÉM DA REPRESENTAÇÃO DE SI

Virgínia Albuquerque de Castro Buarque¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é o de reconstituir as especificidades históricas e textuais da autobiografia eclesiástica católica, mediante sua contraposição a gêneros afins, como a hagiografia e a autobiografia laica. Como hipótese, postula-se que a autobiografia eclesiástica católica configura-se como um relato de conversão, pautado em duas emblemáticas modalidades discursivas: a *Confissão*, diretamente associada à obra de Santo Agostinho, e a *Apologia*, conforme seu emprego pelo cardeal John Newman.

PALAVRAS-CHAVE: Autobiografia – Escrita eclesiástica – Hagiografia - Confissão – Apologia.

ABSTRACT: The objective of this article is to reconstitute the historical and textual particularities of the catholic ecclesiastical autobiography by means of its contraposition to similar kinds, as the hagiography and the laic autobiography. As a hypothesis, it is claimed that the catholic ecclesiastical autobiography is configured as a narration of conversion, related to two emblematic discursive modalities: the *Confession*, directly associated to the work of Saint Augustine, and the *Apologetics*, as referred to by the Cardinal John Newman.

KEY WORDS: Autobiography – Ecclesiastical writings - Hagiography - Confession - Apologetics.

Desde o segundo semestre de 2010, o Grupo de Pesquisa em Historiografia Religiosa da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) vem promovendo o curso “Representações de Santidade Eclesiástica em Escritas Autobiográficas”, por mim coordenado.² Tive a oportunidade, em outubro deste mesmo ano, de apresentar algumas considerações resultantes deste estudo no Simpósio Temático “Práticas de Escrita Eclesiástica na Modernidade”, integrante do III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH.³ Em desdobramento a essa dupla experiência intelectual, considereei como válida a escrita deste artigo, a fim que as hipóteses que

¹ Professora Adjunta do Curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto e coordenadora do Grupo de Pesquisa em Historiografia Religiosa desta mesma Universidade. E-mail: v-buarque@hotmail.com.

² O programa do curso pode ser acessado no site <www.gphr.ufop.br>

³ Agradeço às instigantes questões especialmente apresentadas pelas professoras Solange Ramos de Andrade, Rosângela Zulian e Edilberto Cavalcanti Reis. Sobre o III Encontro, ver o site <www.gthrr.ufsc.br>.

formulei sobre a escrita autobiográfica promovida por eclesiásticos pudessem tornar-se objeto de crítica acadêmica, visando seu aprimoramento e possíveis reformulações.

Mostrou evidente, desde o início do curso promovido pelo GP em Historiografia Religiosa, que estávamos lidando com um conjunto particular de autobiografias, delineadas a partir da prioridade por elas conferida à incidência do espiritual na ordem social e cotidiana, bem como na subjetividade daqueles que as escreviam. Assim, teci, *a priori*, uma definição de autobiografia eclesiástica como um relato produzido por um clérigo (ordenado ou não), através da qual seu autor descreve como foi afetado (e se permitiu afetar) pela ação do divino, culminando no estabelecimento de uma íntima e profunda relação entre ele próprio e Deus, transformadora de sua vida. Daí o objetivo deste artigo: tentar explicitar as configurações históricas e textuais de uma escrita autobiográfica promovida por eclesiásticos católicos, postulando-se a hipótese de que tal gênero de escrita constitui um relato de conversão, pautado, por sua vez, em duas emblemáticas modalidades discursivas: a *Confissão*, diretamente associada à obra de Santo Agostinho, e a *Apologia*, conforme seu emprego pelo cardeal John Newman.

1. A historicidade da autobiografia eclesiástica e concepção de “pessoa” cristã

Segundo o *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, as autobiografias eclesiásticas podem ser reportadas aos primeiros tempos do cristianismo. É nessa perspectiva que a exegese católica reconhece fragmentos de relatos autobiográficos já em produções da Patrística, como nos *Discursos sobre Orígenes*, de são Gregório, o Taumaturgo;⁴ no *Diálogo* com o judeu Trifon, redigido por são Justino,⁵ e no começo de *A Trindade*, de santo Hilário⁶ (caso essas duas narrativas não sejam consideradas como ficções literárias, destinadas a apresentar um elenco de motivos que pudessem conduzir um filósofo pagão a abraçar o cristianismo); no *Ad Donatum*, de são Cipriano.⁷ Mas a autobiografia como uma escrita emancipada de outras modalidades discursivas só aparece no IV século, com o texto *Sobre si mesmo*, de são Gregório de Nazianzeno, uma

⁴ Segundo o levantamento do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval da USP, disponível no site <http://www.fflch.usp.br/df/cepame/textos/bibliografia/Bibliografia_Filosofia_Patrística.pdf>, trata-se do texto *Oratio prophanatica ac panegyrica in Origenem - Dankrede an Origenes*. Fontes Christiani, 24. Freiburg, 20. Herder, 1996. 272 S. [Disponível na Biblioteca da USP].

⁵ *La philosophie passe au Christ. L'oeuvre de Justin: Apologie I et II. Dialogue de saint Justin, philosophe, et martyr, avec le juif Tryphon*. Paris: Éditions de Paris, 1958. 365 p. [Disponível na biblioteca da USP, conforme levantamento supra citado].

⁶ *La Trinité*. SC, 443, SC, 448, SC, 462. Paris, Cerf, 1999-2001. 3 vols. [Disponível nas bibliotecas da UNICAMP e da USP, conforme levantamento supra citado].

⁷ *À Donat et La vertu de patience*. SC, 291. Paris, Cerf, 1982. 264 p. [Disponível na bibliotecas da UNICAMP e da USP, conforme o levantamento supra citado].

longa elegia sobre os infortúnios de sua existência,⁸ e, principalmente, com as *Confissões* de santo Agostinho.⁹

Tal remissão a registros autobiográficos formulados na Antiguidade Tardia pode, contudo, soar como anacrônica:¹⁰ afinal, ainda que tais narrativas reconstituam trajetórias individuais, sua referência cultural não se embasava numa apreensão crítica do sujeito sobre si mesmo, e sim no reconhecimento em Deus e na *civitas* do viés conferidor de identidade social. Apenas no declínio do medievo e, mais precisamente, a partir do Renascimento,¹¹ a configuração de si passou a ser promovida em bases auto-referentes, sem reportar-se de forma privilegiada à ação da vontade divina, a exemplo de *Historia calamitatum mearum*, de Abelardo, ou de *Vita Nuova*, de Dante, que podem, nesse sentido, serem contrapostas à obra *De secretu conflictu mearum*, de Petrarca,¹² na qual a relação com Deus perdura como a diretriz axiológica das decisões individuais.

Todavia, como primeira hipótese deste artigo, postulo que a prática da autobiografia eclesiástica possa, sim, ser remetida à Antiguidade Tardia, com base num preceito interpretativo que, apontado por Luiz Costa Lima, paradoxalmente conduziu-me a posições distintas deste historiador e crítico literário: “Esse problema nos toca diretamente porque a caracterização da autobiografia como gênero depende do destino da individualidade”.¹³ Ora, ao fundamentar-me na conceituação de pessoa ocidental tecida pelos antropólogos Louis Dumont e Luis Fernando Dias Duarte, penso ser cabível remeter o discurso autobiográfico ao cristianismo dos primeiros séculos. Veja-se, inicialmente, a formulação de Louis Dumont: com base na obra de Ernest Troeltsch,

⁸ *Fuga y Autobiografía*. Biblioteca de Patrística, 35. Madrid, Ciudad Nueva, 1996. 268 p. [Disponível na biblioteca da USP, conforme o levantamento supra citado], e *Autobiographical poems*. Cambridge Medieval Classics, 6. Cambridge, UP, 1996. XXIX+183 p. [Disponível na biblioteca da UNICAMP, conforme o levantamento supra citado].

⁹ *Autobiographies spirituelles*. In : *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Paris: Beauchesne, 1932-1995. T. II.

¹⁰ COSTA LIMA, Luiz. Júbilos e misérias do pequeno eu. In: *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. p. 246-247: “[...] as definições da autobiografia tendem a apresentá-la como um tipo dotado de incidência quase infinita. [...] Concentrando corretamente o gênero na apresentação que oferece o eu, o autor seria forçado ou a restringir-se à história moderna, ou a apresentar uma visão anacrônica”.

¹¹ FERNANDES, Cássio da Silva. Biografia, autobiografia e crônica na Florença do século XIV: as origens da historiografia moderna. *História da Historiografia*, Ouro Preto, N. 3, 23-33, set. 2009.

¹² Cassio Silva Fernandes, *Ibid.* p. 27, considera que o discurso de Petrarca já encontra-se inserido numa ótica laicizante e moderna, mas ele baseia-se sobre tudo na obra *Lettera ai posteri*, enquanto Bakhtin, que vislumbra as permanências do religioso na obra de Petrarca, privilegia o texto *De secretu conflictu mearum*, cf. BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

¹³ COSTA LIMA, Luiz. *Op. Cit.* p. 246.

As doutrinas sociais das Igrejas e grupos cristãos, publicada em 1911, este autor reitera que os ensinamentos de Cristo, e em seguida de Paulo, constituíram o cristão como um indivíduo-em-relação-com-Deus (ou, essencialmente, fora-do-mundo). A alma individual recebe valor eterno de sua relação filial com o Criador e nessa relação funda-se também a fraternidade humana, pois os cristãos reúnem-se no Cristo, transcendendo as realidades terrenas e as instituições sociais. A concepção de individualismo ocidental encontra-se, assim, presente nos primeiros cristãos, ainda que de maneira distinta daquela operante na contemporaneidade.¹⁴

Por sua vez, Luis Fernando Dias Duarte, partindo de um trecho das *Confissões* de santo Agostinho,¹⁵ explicita como, para o cristianismo, ser “pessoa” reportou-se à vivência de um embate constante entre uma verdade (uma figuração do divino, que a racionalidade, por si só, não conseguiria apreender) e uma vontade (que, desejante, impediria o encerramento identitário do “eu”), emergindo desta tensão, uma interioridade.¹⁶ A particularidade da reflexão agostiniana situa-se na refutação de uma coexistência isolada dos elementos dessa tríade, vindo a atribuir um imperativo de necessidade à sua inter-relação; a permanência desse imperativo tornou-se a marca da herança cristã para a cultura moderna.

Mostra-se, portanto, plausível mencionar uma escrita autobiográfica em santo Agostinho ou outros autores patrísticos, desde que se observe a emergência histórica de uma nova expressão autobiográfica nos tempos modernos, de cunho laico. Esse surgimento, por sua vez, não provocou um desaparecimento das antigas formas culturais, muito pelo contrário; a partir de então conviveram discursos autobiográficos religiosos e seculares.¹⁷ Desta maneira, as autobiografias eclesiásticas continuaram a ser escritas ao longo dos períodos modernos e contemporâneo, embora, por vezes,

¹⁴ DUMONT, Louis. Gênese I. Do indivíduo-fora-do mundo ao indivíduo-no-mundo. In: *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

¹⁵ SANTO AGOSTINHO. *Confissões* XIII, 11,12. 9^a. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 336: “As três coisas que digo são: existir, conhecer e querer. Existo, conheço e quero. Existo sabendo e querendo; e sei que existo e quero; e quero existir e saber. Repare, quem puder, como a vida é inseparável nestes três conceitos: uma só vida, uma só inteligência, uma só essência, sem que seja possível operar uma distinção que, apesar de tudo, existe.”

¹⁶ DUARTE, Luiz Fernando Dias. História e etnografia dos saberes psicológicos. In: *Clio-Psyché: fazeres e dizeres psi na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2001. p. 35. Cf. Introdução. p. 13; DUARTE, Luiz Fernando Dias e GUIMBELLI, Emerson A. As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade. *Anuário Antropológico*, 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

¹⁷ FEBVRE, Lucien. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religion de Rabelais*. México: Union Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1959. No tocante à escrita autobiográfica, Bakhtin, na obra supra citada, indica que enquanto os diários tardios de Tolstói mantêm o referencial transcendente e o tom confessional; é autobiográfico o diário de Púchkin.

buscassem adequar-se parcialmente às novas premissas epistêmicas e aos distintos perfis de leitores.

Foi nessa dinâmica que as autobiografias eclesiásticas, a partir do século XVII e, sobretudo, do XVIII, viram-se revalidadas, ao serem concebidas como um tipo particular de exercício santificante, em substituição às práticas ascéticas promovidas em épocas anteriores (a exemplo do uso de cilícios, jejuns agressivos etc.). Diante da emergência da subjetividade moderna, e em paralelo à sistematização da Teologia Moral, a autobiografia religiosa tornava-se um potencial instrumento de autoconhecimento, a favorecer posturas de humildade e despojamento de si, reputadas como mais penitenciais do que o sofrimento físico.¹⁸

No século XIX, por sua vez, o gênero autobiográfico foi dotado de novo incremento, em paralelo ao aparecimento do romance que, de forma distinta das narrativas literárias que o precederam, não veicula atitudes exemplares mas, pelo contrário, acentua a sensibilidade característica de uma cultura histórica que vislumbra a existência como risco e novidade. Por isso, não é casual que o vocábulo “autobiografia” seja relativamente recente: ele aparece no idioma inglês no final do século XVIII, sendo importado pela França no século XIX e obtendo citação no dicionário *Larousse* em 1886.¹⁹ Assim, segundo Albert Pierre, os diários íntimos, os cadernos de retiro e as autobiografias retrospectivas desfrutavam de amplo espaço na literatura edificante oitocentista.²⁰

2. A configuração discursiva da autobiografia eclesiástica e o relato de conversão

Ao mesmo tempo que buscava delinear os parâmetros (cronológicos e conceituais) da autobiografia eclesiástica, o curso do GP em Historiografia Religiosa esforçava-se por também reconhecer suas particularidades discursivas. Para tanto, apoiei-me no pensamento de Bakhtin, para quem tal modalidade de escrita pode ser compreendida como a descrição de uma vida pelo próprio sujeito que a experienciou, sendo tal convergência entre personagem e autor o elemento a conferir à narrativa um “valor biográfico”. Não há, portanto, contraposição de princípio entre estética e vida: o

¹⁸ BUARQUE, Virgínia. Uma história moral, apologética e moderna: a escrita católica de meados do século XVIII ao início do XIX. Artigo aguardando publicação na Revista de *História de Historiografia* da UFOP.

¹⁹ CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 83-97, 1997. Ver também TEIXEIRA, Leônia Cavalcante. Op. Cit.

²⁰ ALBERT, Jean-Pierre. Hagio-graphies. L'écriture qui sanctifie. *Terrain. Revue d'Ethologie de l'Europe*. N. 24, 75-82, 1995

“valor biográfico” possibilita que personagem e narrador/autor intercambiem posições no texto. Por isso, aquilo que a personagem acredita e afirma, o narrador/autor também endossa.²¹ Debruçando-se sobre tal imbricação entre autor e personagem, Philippe Lejeune redefiniu então a autobiografia como um pacto de escrita ou um efeito contratual firmado com o leitor. Por tal acordo, a identificação entre autor, narrador e personagem processa-se através da remissão a um elemento textual comum: o nome próprio, que é registrado na capa do livro, na folha de rosto etc. Inscrito, a um só tempo, no texto e no extratexto, o nome próprio reporta-se, assim, a uma pessoa real e ao produtor de um discurso.²²

Uma vez definido, em termos discursivos, o conceito central do curso, o passo metodológico seguinte foi o de melhor explicitar sua distinção de produções textuais similares, que porventura também comportassem um certo trânsito entre narrador, personagem e autor, em especial no campo jornalístico ou historiográfico. Em resposta, reportando-me ao psicanalista e crítico literário Contardo Calligaris, demarquei tal diferença com base na singularidade da noção de verdade do relato autobiográfico. Trata-se de uma configuração crucial, pois ela confere ao sujeito (que escreve sobre si) significação e consistência, ainda que essa narrativa comporte, paradoxalmente, omissões, acréscimos, remanejamentos... Para o indivíduo autobiografado, tais vivências passam efetivamente integrar-se em seu existir, sendo sua narrativa pautada em critérios epistêmicos que se deslocam da verdade factual para a sinceridade subjetiva e performativa.²³ Dessa maneira, através da autobiografia, o sujeito culmina por reinventar-se, não no sentido de descrever realidades não ocorridas, e sim de ressignificar experiências e memórias passadas, bem como expectativas de futuro.²⁴

²¹ BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

²² LEJEUNE, Philippe. *O Pacto Autobiográfico*. De Rousseau à Internet. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 23.

²³ CALLIGARIS, Contardo. Op. Cit.

²⁴ A psicanalista Leônia Teixeira não endossa por completo tal dimensão performativa da escrita autobiográfica, no artigo Escrita autobiográfica e construção subjetiva. *Psicologia*, São Paulo, v. 14, n. 1, 2003. Segundo a autora, esse postulado considera que o conhecimento racional, a consciência, venha a abranger toda a história do sujeito através do recurso à memória. Assim, através da reconstituição de sua história, o sujeito elaboraria uma auto-imagem, uma identidade. Porém, para Leônia Teixeira, isso significa reduzir o sujeito a termos egóicos, a pensar o eu como instância autônoma, soberana, neutra e isenta de conflitos, podendo ter sua totalidade apreendida pelos poderes da razão, e possibilitando a adaptação do sujeito ao seu espaço de vida. Tal postura, em decorrência, excluiria as implicações da concepção de psiquismo, sujeito, subjetivação, indivíduo e cultura, contrárias ao ideário iluminista. Considero, todavia, que a reformulação de si através da narrativa autobiográfica não implique na elaboração de uma síntese definitiva sobre o eu, mas simplesmente na explicitação dos critérios e possibilidades de escolhas subjetivas, que por vezes não estavam sendo reconhecidas como tais pelo sujeito da escrita, e passam a ser percebidas através do ato autobiográfico.

Apresento, em desdobramento a essa reflexão, a segunda hipótese deste artigo: a autobiografia eclesial potencializa a constituição identitária do sujeito ocidental por assumir, na tradição cristã, o formato de um relato de conversão. Com isso, ela apresenta-se como uma produção textual capaz de articular o pertencimento a um marco religioso-existencial fundador (uma “vocação”) e sua derivação em expressões múltiplas e quiçá ainda desconhecidas pelo próprio indivíduo (uma “missão”): “Autrement dit, l’écriture croyante doit manifester une conversion, un retournement qui est la trace d’une origine toujours évanescence [...] Cet événement [...] fait parler et agir, il engendre d’autres écritures encore, tout en restant lui-même inobjectivable [...]”.²⁵ Por tal entendimento, a percepção cristã (inclusive discursiva) da existência, indissociável da busca por completude e eternidade, conduziria o humano a tender (a “converter-se”) a seu Criador,²⁶ da mesma maneira que, segundo o pensamento agostiniano, o Verbo voltara-se para o Pai, no Espírito.²⁷ Assim, Julia Kristeva, ao discorrer sobre o pensamento de Hannah Arendt, afirma que: “[...] a formulação agostiniana que Arendt explora em *A vida do espírito* é tributária dessa experiência do amor que nasce ao mesmo tempo que a vontade e a interioridade do homem. Ela tende para o Ser (*tendere esse*) e, dessa tensão, a criatura se constitui ‘mais uma vez após ter sido criada pelo Criador’.”²⁸

Uma das narrativas mais emblemática dos relatos de conversão na cultura cristã-ocidental é o livro *Confissões*, de santo Agostinho. Nele, santo Agostinho não se atém aos múltiplos detalhes da vida exterior, destacando a experiência da alma, isto é, a “apreensão imediata ou conhecimento da relação com Deus, vivenciada através da fé pessoal”.²⁹ A narrativa autobiográfica agostiniana implica, assim, em que o ser humano assumo o olhar de Deus para contemplar-se a si mesmo e aos outros, as realidades que

²⁵ GEFFRÉ, Claude. Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau. In: *Michel de Certeau ou la Différence Chrétienne*. Paris: Du Cerf. 1991. p. 178.

²⁶ BESANÇON, Alain. *L’Image Interdite: une histoire intellectuelle de l’iconoclasme*. Paris: Gallimard, 1994. p. 193: “L’âme est image par sa capacité de connaître Dieu. Dieu la crée en deux moments ontologiques. Au premier, l’âme est caractérisée par son absence de détermination et de forme. C’est le stade de la *materia spiritualis* ou de *l’informatas*. Mais, en tant qu’esprit est capable de connaissance, l’âme est unifiée par un mouvement de conversion vers Dieu, en vertu duquel elle reçoit sa forme et accède à la connaissance de Dieu et de soi. C’est le stade de la *formatio*”.

²⁷ GILSON, Etienne. Op. Cit. p. 131.

²⁸ KRISTEVA, Julia. *O Gênio Feminino: a vida, a loucura, as palavras*. Tomo I: Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.p. 45.

²⁹ DANTAS, L. G e CAVALCANTI JUNIOR, F. S. A autobiografia agostiniana na obra *A vida feliz*. *Memorandum*, 15, 9-19, 2008. p. 13.

existem e tente viver em consequência desse olhar,³⁰ como na belíssima e talvez mais conhecida passagem do bispo de Hipona:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu minha surdez. Fulguraste e brilhaste, e tua luz afugentou minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e se de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz.³¹

A efetivação de um sistema modelar do relato confessional foi, assim, promovida por santo Agostinho em *Confissões*, mas alguns autores consideram que outros de seus escritos também possam ser lidos como uma narrativa autobiográfica.³²

Mas se o relato de conversão apresentou-se paradigmaticamente como discurso explicitamente confessional, ele também vinculou-se, em alguns textos eclesiásticos, ao termo “apologia”. Os relatos autobiográficos assim nominados, existentes desde os primeiros séculos do cristianismo, vieram a adquirir contornos modelares na obra do cardeal John Newman, *Apologia pro vita sua*, redigida e publicada em 1864. É mister, entretanto, diferenciar os dois sentidos atribuídos à “apologia” no Ocidente. Sob um cunho basicamente litúrgico e espiritual, “apologias” eram as denominações conferidas a algumas orações que o sacerdote proferia no decorrer da celebração eucarística para pedir perdão por suas próprias culpas. Elas não tinham um lugar fixo no *Ordo Missae*, mas geralmente eram proferidas no *Introito*, e sua recitação foi obrigatória até o Concílio de Trento; na liturgia contemporânea conserva-se como o *Confiteor*, rezado pelos também pelos fiéis. Já uma segunda conotação de apologia aplica-se a relatos de defesa ou louvor, produzidos desde Antiguidade³³ e que foram sistematizados, como conhecimento teológico cristão, no século XVII, quando a Igreja defrontou-se com a necessidade de oferecer, se não uma “prova”, ao menos uma demonstração racional da validade da religião (na luta contra o ateísmo), da veracidade da revelação (na disputa

³⁰ Ibid. p. 13.

³¹ SANTO AGOSTINHO. Op. Cit. X, 38.

³² DANTAS, L. G e CAVALCANTI JUNIOR, F. S. Op. Cit. p. 12: “Durante toda sua vida como cristão, buscou em seus escritos deixar a sua marca autobiográfica como uma reconstrução de si mesmo”.

³³ CUERVO, María Elena. Consideraciones em torno a la *Apologia pro vita sua*, del cardenal John Henry Newman. *Revista de Literaturas modernas*, n. 36, 99-122, 2006.

contra os deísmos) e da legitimidade do catolicismo (no embate contra os protestantes).³⁴

Uma leitura inicial da *Apologia* de Newman, todavia, levou-me a matizar tal dimensão penitencial (atenção às falhas e limites humanos), em favor da deferência, promovida pelo sujeito da autobiografia, à Verdade, por ele reconhecida e proclamada em seu discurso. Nada de polemizações humanas: a mudança advinha do reconhecimento do verdadeiro, afeiçoado pela razão e assumido pela fé.³⁵

Pelo que conheço de mim mesmo, a razão suprema e única de considerar a possibilidade de mudar de religião é a profunda e invariável convicção de que a nossa é uma Igreja cismática e de que a minha salvação eterna depende da minha união com a Igreja de Roma. [...] Não tenho em vista nenhuma esperança, nenhum projeto de ação em outra esfera que me seja mais apropriada. [...] Por fim, a quantas coisas devera renunciar e de quantos modos! Sacrifícios irreparáveis para mim, não somente pelo fato da minha idade, na qual os homens têm horror às mudanças, mas devido à afeição especial pelas lembranças que me prendem ao passado, sem falar do prazer que sinto em revivê-lo. Não experimento nenhum prazer entusiasta ou heróico no meu sacrifício; não conto com nada que me possa servir de arrimo. [...] Mas a minha convicção permanece firme em todas as circunstâncias, em todas as disposições de espírito. Ademais, desenvolve-se em mim um profundo sentimento: As mesmas razões que me levam a crer no que ensina o nosso sistema religioso, parece-me que me devem conduzir também a ultrapassá-lo; não ir além, fora andar para trás e cair no ceticismo.³⁶

Não foi possível, no parco tempo de realização do curso promovido pelo GP em Historiografia Religiosa, aprofundar a análise das *Confissões* de santo Agostinho e da *Apologia* de John Newman com base nas hipóteses aqui apresentadas para a escrita autobiográfica de eclesiásticos, ficando esta tarefa para o primeiro semestre de 2011. Todavia, parece-me possível adiantar os critérios analíticos a serem utilizados, que circunscrevi a três elementos centrais, a seguir descritos. Obviamente, tais parâmetros foram delimitados como um instrumental conceitual-metodológico a favorecer a

³⁴ O primeiro tratado conhecido de apologética, *Da Verdade da Religião Cristã*, foi escrito pelo protestante Hugo Grotius, em 1627. A primeira obra católica é de autoria de Luc-Joseph Hooke, *Princípios da Religião Natural e Revelada*, datada de 1754, cf. SESBOÛÉ e THEOBALD, 2006, p. 171-172.

³⁵ Cf. NEWMAN, John. *Apologia pro vita sua ou história de minhas opiniões religiosas*. São Paulo: Paulinas, 1963. p. 173-174: Uma nova concepção das coisas não devia me influenciar senão até onde logicamente tinha direito. SE, de fato, procedia do alto, eu tinha certeza inabalável de que viria outra vez, com os contornos mais nítidos, com maior insistência e provas mais sólidas”.

³⁶ *Ibid.* p. 299-300.

interpretação historiográfica de autobiografias eclesiásticas, e não como um formato discursivo completamente estruturado.

2.1- O apelo à memória

Ao descrever a especificidade de um gênero discursivo por ele denominado de “auto-informe-confissão”, Mikhail Bakhtin considerou-o, numa primeira etapa, como a passagem, na narrativa, de um estado de arrependimento (agastamento) de si, para uma outra situação de autocrítica, de contornos mais criativos.³⁷ O que, porém, suscitaria essa contrição e a reconstituição de si numa escrita de conversão? De acordo com Bakhtin, tal mudança identitária decorre, paradoxalmente, de um estado de esvaziamento subjetivo, uma vez que, em tal narrativa, o sujeito reconhece sua insuficiência para prover sua própria identidade, já que seu estado é mutável, inconcluso e contraditório, e sua palavra, proferida como um ato, só subsiste no instante singular da existência. Em paralelo, o sujeito não reconhece nos valores éticos da alteridade histórico-social, sempre contingentes, elementos suficientemente significativos para constituição de si, e lhes resiste (como, por exemplo, na experiência de refutação do desejo de obtenção de glória mundana ou, pelo contrário, do temor da opinião alheia). O “outro” é tido por ele como necessário apenas para contraposição e subsequente destruição de uma possível incidência de tal posição axiológica externa.³⁸

Reconhecendo sua limitação diante da existência, o sujeito, no relato autobiográfico, lança então um apelo à memória: para a filosofia Maria Zambrano, o sujeito, ao confessar, busca, através da linguagem, ligar-se ao sentido profundo da vida, a qual ele só consegue reconhecer em algumas de suas memórias existenciais.³⁹ É impossível não tecer associações com a concepção de memória em Santo Agostinho. Segundo o pensamento agostiniano, as disposições divinas poderiam ser (re)conhecidas por um ato de interiorização – tratar-se-ia de uma “recordação” (noção distinta da “reminiscência” platônica), que reavivaria a imagem sagrada portada pelo humano, que lhe foi conferida no ato criador, mas à qual ele deveria aderir em liberdade de consciência. A memória agostiniana é assim entendida como sob uma perspectiva de

³⁷ BAKHTIN, Mikhail. Op. Cit. p. 130.

³⁸ Ibid. p. 131.

³⁹ BELING, Romar Rudolfo. *Uma Poética da Memória: O holocausto na obra de Jorge Semprun*. Dissertação (Mestrado em Letras). Santa Cruz do Sul: Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, 2007. p. 24.: “A confissão constituiria, portanto, uma tentativa de o homem se reaproximar da sua verdade, ou, em outras palavras, seria uma via para a revelação da vida”.

um futuro encontro com Deus, em toda sua plenitude e eternidade, ainda que a divindade já resida na interioridade humana: “[...] Eis o espaço que percorri através da memória para vos buscar, Senhor, e não Vos encontrei fora dela. Nada encontrei que se referisse a Vós de que não me lembrasse, pois desde que Vos conheci, nunca me esqueci de Vós”.⁴⁰ Dessa maneira, segundo Julia Kristeva,

A vida feliz está sempre já no passado [no momento criador, anterior ao “pecado”], de tal forma que somente a lembrança o introduz na vida presente: o papel da rememoração é, portanto, central, pois que é ela que nos restitui o acesso à beatitude. [...] Sem abandonar a memória, a vida não é uma pura rememoração do passado, mas se dá a conhecer como aspiração à vida feliz, como desejo. [...] a vida no amor [...] em suma, ela deseja a memória.⁴¹

Portanto, caso a pessoa se recusasse a perceber-se na completude do seu ser, reduzindo-se à exterioridade do mundo sensível, tal Vontade transcendente seria ignorada; um efetivo processo de auto-conhecimento implicaria, concomitantemente, na descoberta da Sabedoria.⁴² Tal concepção de memória é distinta, por sua vez, do monaquismo dos primeiros séculos do cristianismo, na qual confissão torna-se uma técnica produtora de verdade sobre si, mediante a interlocução com um diretor espiritual: “É preciso confessar não apenas os deslizes cometidos, mas absolutamente tudo, até o pensamento mais íntimo. Há que formulá-los”.⁴³ A questão é elucidada pelo antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte: segundo ele, nos Padres do Deserto dos primeiros séculos do cristianismo, o que se interpunha entre o ser humano e Deus não era o corpo, a dimensão da materialidade em si (que ficaria “descondicionada” pelas mortificações); era antes uma vontade própria, egoísta, uma massa compacta de raiva, cobiça, avareza e vanglória. Daí a importância do autodeciframento dessas forças interiores, “demoníacas”, as quais deveriam ser confessadas ao mestre para obtenção ascética de um estado de esvaziamento de si, acompanhado pela “purificação do coração”. Um coração purificado, portanto, equivalia a uma obediência completa a Deus e a uma total transparência a outrem: o ideal de uma comunidade perfeitamente solidária.⁴⁴

⁴⁰ SANTO AGOSTINHO. Op. Cit.

⁴¹ BOEHNER, Philoteus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 164.

⁴² KRISTEVA, Julia. Op. Cit. p. 43.

⁴³ FOUCAULT, Michel de. *Problematização do Sujeito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. 303.

⁴⁴ DUARTE, Luiz Fernando Dias e GUIMBELLI, Emerson A. Op. Cit.

Nesse sentido, é limitada a compreensão de que a escrita autobiográfica eclesiástica acaba por completar um sistema de confissão, já instituído pelo sacramento da penitência, atuante na reordenação da subjetividade e das condutas, em favor de um código de verdade e poder. Não que tais dispositivos, em termos foucaultianos, não corresse na cultura ocidental, mas a narrativa confessional-autobiográfica não se reduz a eles.

2.2- A dimensão dialógica da prece

Ao proceder a memória de si e aí percebendo a presença de Deus, o sujeito-escritor da narrativa autobiográfica n'Ele reconhece o destinatário privilegiado de seu relato. Sob esse viés, pode-se retomar a idéia de Lejeune do papel do leitor no contrato autobiográfico: é por pressupor o olhar de Deus que o cristão, inclusive o eclesiástico, reconstitui sua vida em formato de narrativa, conferindo a tal trajetória a força de um engajamento contratual, de um compromisso com o próprio Deus.

Produz-se então um texto de contornos religiosos, voltado para a súplica do perdão e da redenção (de recriação), entendidos como dádiva absolutamente pura (não obtida por méritos humanos), de graça e felicidade axiologicamente oriundas de outro mundo. Todavia, tal súplica, ou oração, perdura em aberto, à espera da resposta divina, e é esta a instância propriamente confessional do auto-informe-confissão, de acordo com Bakhtin. Numa narrativa desse porte, tal apelo axiológico nunca volta-se para a própria pessoa, pois confissão é sempre um apelo àquele que se encontra num estado de superação da condição humana, identificado em Deus.⁴⁵

Mas esta dimensão dialógica com a alteridade divina, que possibilitaria uma reformulação da autoconsciência no proferir da própria enunciação confessional, não consiste, segundo Bakhtin, em uma realidade *a priori* assegurada e muito menos passível de ser retida. Não se pode viver e ter consciência de si nem na garantia da presença divina, nem no vazio de si, mas tão-somente na fé. Com isso, o auto-informe-confissão processa-se no âmbito da necessidade e da esperança, e não da auto-satisfação. A configuração do auto-informe confissão, em seus tons de arrependimento e súplica, não se esgota; incessantemente repetida, ela apresenta-se renovada a cada enunciação.

2.3- A confiança estetizada: a ação de graças

⁴⁵ BAKHTIN, Mikhail. Op. Cit. p. 132.

Todavia, quanto mais operantes forem a fé e a esperança do sujeito confessional, maior o elemento de confiança na qualidade dialógica do enunciado, que assim adquire uma forma estética.⁴⁶ Antecipando pela sua justificação em Deus, o sujeito, até então um contraditório eu-para-mim, torna-se outro-para-Deus, “ingênuo” ou “puro” em Deus. É nessa condição que muitos salmos foram escritos (assim como outros hinos e orações cristãs); há uma pacificação (ainda que provisória) das incongruências do sujeito, numa antecipação do sentido (em suas versões de verdade e beleza) em Deus. Assim, na escrita confessional, o movimento de conversão implica na passagem do arrependimento para a esperança, a fé e a confiança.

3. Parecidos, mas nem tanto...

3.1- A hagiografia

A autobiografia eclesiástica pode ser considerada como um gênero discursivo que mantém relações de íntima afinidade com outro gênero, a hagiografia. Designa-se por “hagiografia” um conjunto eclético de escritos: *Vidas*, martirológios (lista dos mártires, com a narração de seus padecimentos e morte), “lendas”... Neste sentido, as hagiografias serão necessariamente biográficas, algumas apresentando-se como autobiográficas. Ambas, autobiografias eclesiásticas e hagiografias, reportam-se a uma concepção de real que incorpora a presença e atuação divinas: a vida de um santo é uma vida significativa em Deus,⁴⁷ podendo ambas serem consideradas um gênero teofânico. E justamente por sua condição de expressão do divino, a autobiografia religiosa não pode ser compreendida exclusivamente em função de sua veracidade histórica, pois isso seria submeter um gênero literário à lei de outro (a historiografia).⁴⁸

Mas existe uma diferença crucial entre a hagiografia e a autobiografia eclesiástica. Na hagiografia, não prevalece a escolha individual da expressão; nela, o autor renuncia à grande parte de sua margem de elaboração pessoal. Isso ocorre porque, sob uma perspectiva cultural, as hagiografias representam e fortalecem a identidade socioreligiosa que uma coletividade dispõe sobre si mesma, a partir de uma remissão às origens (um marco fundador de viés sagrado); o culto ao santo, integrado à memória coletiva, protege o grupo contra a dispersão, produzindo uma realidade presente. Para tanto, segundo Michel de Certeau, o gênero literário da hagiografia refere-se não “ao

⁴⁶ BAKHTIN, Mikhail. Op. Cit. p. 133

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ CERTEAU, Michel de. Op. Cit.

que se passou”, mas “aquilo que é exemplar”. Assim, cada vida de santo pode ser considerada um sistema, que organiza uma manifestação pela combinação topológica de “virtudes” e “milagres”.⁴⁹ Daí porque hagiografia e tentativa de legitimação institucional andam vinculadas, com a preocupação das Igrejas em estabelecer uma lista canônica daqueles que acedem aos altares.

Em alguns textos, ocorre uma inter-relação entre hagiografia e autobiografia eclesiástica, como nas memórias ditadas por Inácio de Loyola. A primeira edição desta obra surgiu em latim, embora o original pareça ter sido escrito em uma mescla de espanhol, com expressões em português e italiano. Pode também ser citado o padre Jerônimo Nadal, discípulo de Loyola, que escreveu dois relatos autobiográficos em latim, *Chronicon Natalis iam inde a principio vocationis suae y Ephemerides ab anno 1546*. Tendo o Altíssimo como referência, tais autores teceram, em sua narrativa, uma síntese de sua experiência religiosa, o que leva o texto a tender à versão hagiográfica, uma vez que a tensão constitutiva da trajetória biográfica é solucionada ao final do percurso de vida (e de escrita).⁵⁰

3.2- A moderna autobiografia laica

No final do século XVIII, quando a história emancipa-se da compreensão teológica do sentido da existência e da vinculação à ação da Providência no mundo, as autobiografias tornam-se reconhecidas como uma modalidade discursiva própria.⁵¹ De acordo com Calligari, a autobiografia torna-se gênero textual quando as *erlebnisse* (experiências pontuais, isoladas) esparsas do cotidiano passam a encontrar uma dimensão de *erfahrung* (experiência global), orientada em um sentido que, por sua vez, deixa de referenciar-se em uma cosmologia ou destino da comunidade, para constituir-se a partir do próprio percurso de vida. A biografia vem existir enquanto gênero quando a vida de cada pessoa, a experiência de vida, já é uma autobiografia.⁵²

Nessa perspectiva, Bakhtin indica que a escrita autobiográfica emergente a partir do Renascimento é eminentemente laica, porque axiologicamente vinculada aos valores sociais circulantes, que integram o sujeito numa coletividade (família, nação,

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ ROBRES, Fernando Andrés. Interesados creadores de opinión: trazar y piezas de *memorialismo justificativo* em la temprana producción autobiográfica española (siglos XVI y XVII). Notas para su estudio. *Manuscripts*, 23, 59-76, 2005.

⁵¹ LEJEUNE, Philippe. Op. Cit. p. 14.

⁵² CALLIGARIS, Contardo. Op. Cit.

humanidade culta). Os princípios dessa alteridade social, assumida pelo sujeito como representação de si na escrita autobiográfica, passam então a estar investidos de autoridade sobre ele próprio. Em contrapartida ainda segundo Bakhtin, o exercício da função autor-narrador-personagem na autobiografia moderna torna-se menos autoquestionador; o pólo de mutabilidade do real transfere-se para os padrões de referência do mundo social, que então são assumidos pela consciência. Em paralelo, parcela dos leitores de uma autobiografia participa do mesmo mundo axiológico da alteridade do personagem, endossando, num realismo ingênuo (sem crises), a narrativa.

Mas é também partir dessa alteridade cultural tornada valor que a narrativa autobiográfica adquire certa tensão, pois a convergência axiológica entre autor e personagem só pode subsistir sob a perspectiva da *contradictio in adjecto*, isto é, a posição literária do autor não pode confundir-se por completo com a do personagem, a fim de que a obra mantenha seu dinamismo de sentido, sustente-se como narrativa para o leitor. Assim, o valor biográfico pode ser hegemônico, mas não é monolítico na narrativa, e vez por outra ele disputa contra inconformismos, cisões e desvios do autor.⁵³

Por seu endosso aos valores imperantes no imaginário social, a autobiografia laica moderna, em vários momentos, assumiu contornos apologéticos, com um sentido próximo daquele empregado nos textos gregos clássicos acerca de Sócrates, Platão ou Xenofonte – de defesa ou elogio de alguém. Dessa maneira, principalmente na França e na Espanha, entre os séculos XVI e XVIII, foi produzida uma escrita apologética que se constituiu como um tipo de memorialismo justificativo, uma memória política autobiográfica. Seu relator, que geralmente escreve na prisão ou no exílio, visa através desse texto reabilitar sua honra, justificar a própria atuação, defender-se de imputações e quase sempre demandar algo ao poder. É comum ocorrer a inclusão de documentos, sejam comprovações do que foi narrado ou elogios de terceiros. São escritos de certa envergadura, em que a dimensão pública do autor mostrava-se relevante em função de seu cargo (serviço ao Estado, Igreja ou a ambos).⁵⁴ Tais textos reportam-se ao “eu” com um mínimo de intimidade, e pouco incorporam do interesse do genuinamente autobiográfico.⁵⁵

⁵³ BAKHTIN, Mikhail. Op. Cit.

⁵⁴ ROBRES, Fernando Andrés. Op. Cit. p. 61-63.

⁵⁵ Ibid. p. 70.

Questões em aberto

O curso “Representações de Santidade Eclesiástica em Escritas Autobiográficas” promovido pelo Grupo de Pesquisa em Historiografia Religiosa terá, certamente, muito com que se defrontar nos próximos meses, ou mesmo anos. Juntamente com o burilamento dos conceitos e leitura cuidadosa das obras eclesásticas aqui mencionadas, subsiste como desafio a tentativa de precisar a especificidade do caráter “eclesiástico” das autobiografias cristãs, particularmente daquelas redigidas por sacerdotes católicos.

Postulo que no caso específico das autobiografias eclesásticas católicas, a figura do presbítero católico assuma uma dimensão simbólico-identitária crucial, em imbricação à presença de Cristo na eucaristia (ao celebrar os sacramentos, especialmente a comunhão e a penitência, o sacerdote age *in persona Christi*), algo mais modulado nas denominações confessionais protestantes, onde é privilegiado o corpo escriturário. Daí porque a autobiografia eclesástica é singular em seu próprio gênero: ela não apenas comporta uma interpretação teologal do mundo (como as demais escritas religiosas católicas), mas também reelabora o lugar de fala de seu autor, aproximando-o de forma peculiar da divindade, mas sem eliminar (por vezes, até evidenciando ao extremo) as contradições existentes entre o humano e o transcendente. Daí também o porquê das determinações de escrita de si, promovida por superiores a religiosos que lhe eram subordinados, embora a escrita autobiográfica eclesástica não costume reivindicar a obediência como uma das motivações de sua escrita.⁵⁶

Um dos motivos para não desanimar perante empresa tal ousada é a presença instigante dos estudantes de graduação e pós-graduação nas leituras e debates do GP. A eles, deixo meu agradecimento pelo estímulo e pela companhia em tal tarefa de buscar decifrar o sentido do religioso nas operações de escrita e na subjetividade humana.⁵⁷

Referências Bibliográficas

ALBERT, Jean-Pierre. Hagio-graphies. L'écriture qui sanctifie. **Terrain**. Revue d'Éthologie de l'Europe. N. 24, 75-82, 1995

Autobiographies spirituelles. In : **Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique**. Paris: Beauchesne, 1932-1995.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

⁵⁶ ROBRES, Fernando Andrés. Op. Cit. p. 67.

⁵⁷ Agradeço, neste sentido, aos mestrandos Melina de Souza, Sueli Oliveira e Robson Gomes Filho, bem como aos graduandos Tiago Pires, Danilo Souza Ferreira, Matheus Maia, Igor Giacomassi, Tássia Rocha, Maria Alice Fialho, Leonardo Oliveira de Queiroz e Ícaro Barroso.

BELING, Romar Rudolfo. **Uma Poética da Memória**: O holocausto na obra de Jorge Semprun. Dissertação (Mestrado em Letras). Santa Cruz do Sul: Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, 2007.

BESANÇON, Alain. **L'Image Interdite**: une histoire intellectuelle de l'iconoclasme. Paris: Gallimard, 1994.

BOEHNER, Philoteus e GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1985.

BUARQUE, Virgínia. **Paixão de Santidade**: o epistolário de Madre Maria José de Jesus (1911-1959). Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

_____. Uma história moral, apologética e moderna: a escrita católica de meados do século XVIII ao início do XIX. **Revista de História de Historiografia** da UFOP (no prelo)

CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 83-97, 1997.

CERTEAU, Michel de. **La faiblesse de croire**. Paris: Seuil, 1987.

_____. **La Fable Mystique, I**. Paris: Gallimard, 1982.

COSTA LIMA, Luiz. Júbilos e misérias do pequeno eu. In: **Sociedade e discurso ficcional**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

CUERVO, María Elena. Consideraciones em torno a la *Apologia pro vita sua*, del cardenal John Henry Newman. **Revista de Literaturas modernas**, n. 36, 99-122, 2006.

DANTAS, L. G e CAVALCANTI JUNIOR, F. S. A autobiografia agostiniana na obra *A vida feliz*. **Memorandum**, 15, 9-19, 2008.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. História e etnografia dos saberes psicológicos. In: **Clio-Psyché**: fazeres e dizeres psi na história do Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2001.

DUARTE, Luiz Fernando Dias e GUIMBELLI, Emerson A. As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade. **Anuário Antropológico**, 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

DUMONT, Louis. Gênese I. Do indivíduo-fora-do mundo ao indivíduo-no-mundo. In: **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FEBVRE, Lucien. **El problema de la incredulidad en el siglo XVI**: la religion de Rabelais. México: Union Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1959.

FERNANDES, Cássio da Silva. Biografia, autobiografia e crônica na Florença do século XIV: as origens da historiografia moderna. **História da Historiografia**, Ouro Preto, N. 3, 23-33, set. 2009.

FOUCAULT, Michel de. **Problematização do Sujeito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

GEFFRÉ, Claude. Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau. In: **Michel de Certeau ou la Différence Chrétienne**. Paris: Du Cerf. 1991.

KRISTEVA, Julia. **O Gênio Feminino**: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I: Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LEJEUNE, Philippe. **O Pacto Autobiográfico**. De Rousseau à Internet. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

NEWMAN, John. **Apologia pro vita sua ou história de minhas opiniões religiosas**. São Paulo: Paulinas, 1963.

ROBRES, Fernando Andrés. Interesados creadores de opinión: trazas y piezas de *memorialismo justificativo* em la temprana producción autobiográfica española (siglos XVI y XVII). Notas para su estudio. **Manuscripts**, 23, 59-76, 2005.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. 9^a. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

SESBOUÉ, Bernard e THEOBALD, Christoph. **História dos Dogmas**. T. 4: *A Palavra da Salvação* (séculos XVIII – XX). T. 4. São Paulo: Loyola, 2006.

TEIXEIRA, Leônia Cavalcante. Escrita autobiográfica e construção subjetiva. **Psicologia**, São Paulo, v. 14, n. 1, 2003.

<www.gthrr.ufsc.br>.

http://www.fflch.usp.br/df/cepame/textos/bibliografia/Bibliografia_Filosofia_Patristica.pdf

Recebido em 22/10/10

Aprovado em 10/01/11