

2009

ÚLTIMO ANDAR



Programa de Estudos Pós-Graduados em
Ciências da Religião

PUC-SP

12/2009

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfourri / PUC-SP

Último andar: cadernos de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP. – Ano 1, n. 1 (1998-) – São Paulo: EDUC, 1998-.

Anual até 2000

Semestral a partir de 2001 (ano 4, n. 4)

ISSN 1415-899X

1. Religião – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião.

CDD 200.5

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião

Coordenação

Silas Guerriero e Frank Usarski (vice)

Editor Científico

Pedro Lima Vasconcellos

Comitê Editorial

Clarissa De Franco, Claudio Santana Pimentel, Roberto Serafim Simões, Sabrina Alves

Conselho Editorial

Ênio José da Costa Brito – PUC/SP

Fernando Torres Londoño – PUC/SP

Franklin Leopoldo e Silva – USP

José J. Queiroz – PUC-SP

Karen H. Kepler Wondracek – EST/RS

Lauri Emílio Wirth – UMESP

Marcio Alexandre Couto – Escola de Teologia Dominicana

Maria José F. Rosado Nunes – PUC/SP

Tereza Pompéia Cavalcanti – PUC/RJ

Willian Stoeger – University of Arizona

Último Andar (17), 1-77, dez. 2009 – ISSN 1415-899X

EDITORIAL

Caras leitoras e caros leitores, apresentamos mais um número dos *Cadernos de Pesquisa Último Andar*, depois de uma temporada de dois anos sem publicação; voltamos agora renovados por uma nova equipe e dispostos a retomar a periodicidade novamente. Nesta edição, Marina Silveira Lopes entrevista José J. Queiroz, em *Memória e Perspectivas*, onde o renomado professor, um dos fundadores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP, reconsidera a formação e o desenvolvimento do mesmo, assim como as perspectivas futuras, enfatizando a busca de excelência e a internacionalização do programa. Mais do que um relato histórico, Queiroz nos convida a refletir sobre questões que permanecem abertas no âmbito das Ciências da Religião: as relações com a Teologia, a diversidade metodológica e temática que caracteriza o campo de pesquisa, a necessidade do reconhecimento da autonomia institucional das CRE.

Na sessão artigos, Monalisa Dibo, em *Prabhā-Mandala: os efeitos da aplicação do desenho da mandala no comportamento da atenção concentrada em adolescentes*, aproxima religião e educação a partir da psicologia junguiana, contribuindo para a reflexão da prática de ensino-aprendizagem. A autora compartilha com o público seu percurso metodológico, em que considera a mandala como instrumento que pode favorecer, pelo recurso à dimensão simbólico-religiosa, o autoconhecimento e a concentração dos adolescentes no Ensino Médio.

Em *Volver: a morte remexendo a vida*, Clarissa De Franco traz à tona aspectos do catolicismo popular presentes no filme de Pedro Almodóvar, a partir dos quais se articulam a tensão entre vida e morte. Seja enquanto recordação, presença ou expectativa, a morte, segundo a autora, coloca as personagens – e também as pessoas – diante do desafio de reorganizar as próprias vidas.

Os três artigos seguintes tratam, em perspectivas diferentes, da peregrinação. Mauricio Loiacono, em *O Hesicasmo: a prática da oração na Ortodoxia russa*, disserta sobre as origens e as características da tradição mística da Oração Perpétua, desenvolvida no Cristianismo Oriental pelos Padres e Madres do Deserto e ainda hoje praticada por religiosos. Atendo-se à prática hesicasta o peregrino busca, pela via da interioridade, conciliar-se consigo mesmo e com Deus, tomando por modelo ético-religioso a peregrinação de Cristo no deserto.

Em *Diário de um pesquisador em Ciências da Religião: notas de campo de uma visita ao Arquivo da Catedral de Santiago de Compostela*, Paulo César Giordano Nogueira relata sua experiência de pesquisa em viagem à cidade de Santiago de Compostela, na Espanha; mais que o levantamento de documentos e de obras sobre as peregrinações jacobinas, objeto de sua dissertação de Mestrado, o autor nos apresenta a constituição da sua trajetória de pesquisa de maneira eminentemente pessoal, revelando como o peregrino que durante anos realizara o célebre *Caminho* fora, aos poucos, estruturando o interesse e a curiosidade, e, dessa maneira, convertendo-se em pesquisador.

Marcelo João Soares de Oliveira analisa em *Rituais e rostos de um solo calcinado* a peregrinação ao santuário de São Francisco das Chagas, em Canindé, no agreste do Ceará, como processo de constituição de identidade que permite aos romeiros, por meio dos símbolos e referências religiosas, denunciar e enfrentar as adversidades sociais que encontram em suas vidas. Estes, ao projetarem no santo vivo seus sofrimentos e angústias, fortalecem-se, tendo na identificação com o santo o resgate de sua condição de sujeitos, de pessoas, enfim, de sua dignidade.

Encerra este volume a resenha, por Marina Silveira Lopes, da obra coletiva *O sagrado e o urbano*, que ressalta a diversidade existente no campo religioso brasileiro. Temas como Novos Movimentos Religiosos, religião e mídia, história da educação católica, relação entre simbologia religiosa e política, são discutidos a partir da presença do fenômeno religioso nos espaços urbanos.

Desejamos a todas e a todos uma excelente leitura.

Comitê Editorial

Sumário

Entrevista de José J. Queroz: Memórias e perspectivas, Marina Silveira Lopes	6
Prabhâ-Mandala, Monalisa Dibo	11
Volver, Clarisse De Franco	23
O HesicasmO, Maurício Loiacono	29
Diário de um pesquisador em Ciências da Religião, Paulo César G. Nogueira	51
Rituais e rostos de um solo calcinado, Marcelo J. Soares de Oliveira	59
Resenha: O sagrado e o urbano, Marina Silveira Lopes	75

MEMÓRIA E PERSPECTIVAS

José J. Queiroz

Entrevista a Marina Silveira Lopes

Os primórdios e os objetivos iniciais

O Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUCSP ministrava, desde 1971, a Disciplina de PFTHC (Problemas Filosóficos e Teológicos do Homem Contemporâneo). Na época, (década de 1970) o recente documento da área de educação do CELAM (Conselho Episcopal Latino Americano) sobre as Universidades Católicas, urgia uma presença mais marcante da teologia e das ciências religiosas dentro e fora da Universidade e um diálogo com as demais ciências. Ao mesmo tempo, enfatizava a presença das Universidades Católicas no contexto social mais amplo, respondendo a seus desafios oriundos da situação de injustiça e das afrontas aos direitos humanos em tempos de ditaduras militares no Brasil e em quase todos os países do Continente.

Como medida concreta, foi criado na PUCSP o Instituto de Estudos Especiais (IEE) quando era vice-reitor comunitário o monge beneditino Dom Cândido Padim, que, com a Dra. Nadir Kfourri, participou do Encontro do CELAM. Com a nomeação da Dra. Kfourri ao cargo de Reitora, sendo Grão Chanceler Dom Paulo Evaristo Arns, e assumindo a vice-reitoria comunitária o professor padre Edênio Valle, que integrava o Departamento de Teologia e Ciências da Religião, o Instituto entrou em uma nova fase, mais dinâmica, da qual participei como Diretor, planejando e executando inúmeras atividades que estabeleciam pontes entre a PUC e a comunidade mais ampla, que foram consignadas nas várias publicações do IEE.

No âmbito da graduação, a disciplina de PFTHC realizava o diálogo com as demais disciplinas, que integravam o Ciclo Básico da PUCSP, mas permanecia restrita aos alunos do primeiro ano, pois não havia uma faculdade de teologia, nem curso de teologia e ciências da religião nos demais semestres. A pesquisa no campo religioso permanecia restrita à orientação de alguns TCCs ou trabalhos de Iniciação Científica. Já a pós-graduação da PUC, tendo à frente o Professor Joel Martins, vivia uma fase de expansão e se projetava no cenário nacional e internacional como grande expoente da pesquisa e da formação de mestres e doutores. Alguns professores do Departamento de Teologia e Ciências da Religião haviam estudado na Europa e conheciam o desenvolvimento da(s) Ciência(s) da Religião nas Universidades Européias, em especial, na Alemanha e na França, com uma conotação secularizada e separada da teologia. E lamentavam que no Brasil havia total carência de estudos nessa área, pois os cursos de graduação e pós-graduação limitavam-se à área de teologia e eram confessionais, destinados à formação de clérigos ou pastores.

Foi a partir daí que começou a amadurecer a idéia da criação na PUCSP de uma pós-graduação em Ciências da Religião para realizar pesquisas e estudos da religião em diálogo com os demais Programas que integravam a CGPG (Comissão Geral da Pós-Graduação).

A idéia foi criando consistência no Departamento, com o apoio de professores de renome que na Pós-graduação já trabalhavam o campo religioso, nomeadamente o professor Candido Procópio, a professora Beatriz Muniz e outras professoras que se dedicavam, na área da antropologia, aos estudos religião.

Ciências da Religião e Teologia

Fato curioso é que a idéia inicial era criar um Programa de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião devido à proximidade e à confluência das duas áreas, além do fato de que a maioria dos professores do Departamento, que promoviam a criação do novo Programa, havia feito estudos teológicos em faculdades e seminários. Na CGPG, o Programa foi aprovado unindo as duas áreas. Mas quando passou pela Comissão de Ensino e pelo CEPE (Conselho de Ensino e Pesquisa), na reunião do dia 06 de dezembro de 1968, a ata daquele Colegiado diz textualmente: “Quanto ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião, o Parecer da Comissão de Ensino foi favorável, sendo aprovado por unanimidade pelo Plenário do Conselho (entenda-se, pelo Plenário do CEPE), apenas recomendando a alteração do título de Mestrado em Teologia e Ciências da Religião por Mestrado em Ciências da Religião”. Com essa recomendação, o Programa nascia autônomo, isto é, separado da Teologia e assim foi aprovado pelo Conselho Universitário na última reunião realizada em dezembro 1968.

Entretanto, autonomia não significaria ruptura, pois, desde início até hoje, a teologia marca presença no Programa. A princípio, com maior vigor pela influência direta da Teologia da Libertação, que permeava, como referência teórica, a maioria das dissertações. Depois, com presença menor, quando outros referenciais psicológicos (Jung, Winnicot e outros), sociológicos (Durkheim, Weber e outros), filosóficos (na linha da fenomenologia “clássica”, com especial referência a Otto e Eliade, e à filosofia da religião de vertente judaica e outros), a literatura, os estudos pós-modernos ou pós-estruturalistas relativos à religião, as fontes antropológicas, a linha da historiografia, as ciências naturais, o ensino religioso e a abertura para os estudos das religiões não cristãs, passaram a fermentar o currículo do Programa.

A proposta inicial do Programa

No primeiro regulamento, a proposta do programa enuncia com clareza sua opção pelo fenômeno religioso com preferência em pesquisar a partir do lugar latino americano e brasileiro. E já aparecia também o seu caráter multidisciplinar pelo diálogo com outras ciências, de modo particular, a teologia, a filosofia, a psicologia e as ciências sociais.

Da criação do Programa participaram os professores do Departamento de Teologia e Ciências da Religião, nomeadamente, os professores Marcos Masetto, então coordenador do Ciclo Básico e do Departamento, Alípio Casali, Mauro Batista, (já falecido). Mas o articulador principal foi Edênio Valle, então vice-reitor da PUCSP, contando com o incentivo e apoio de Candido Procópio, Beatriz Muniz, Carmem Cinira

e Joel Martins, então coordenador da CGPG. O Programa foi aprovado na gestão da reitora doutora Nadir Kfoury, sendo Vice-Reitor Acadêmico o saudoso professor Casemiro dos Reis Filho.

O nascimento do Programa constitui uma novidade no cenário acadêmico brasileiro, pois não havia no País nada semelhante, com exceção do recém fundado Programa de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Bernardo do Campo. No Brasil, vigorava a ditadura militar e era aguda a tensão entre o regime e a Igreja, aliada na luta pelos direitos humanos e pela volta do Estado de Direito. Embora o Programa, em seus primórdios, tenha recebido direta influência da Teologia da Libertação e dos referenciais marxistas, em especial, na vertente gramsciana, não houve restrições políticas à criação do Programa, nem foi intenção explícita dos fundadores estabelecer um enclave marxista nos seu currículo.

Os primeiros anos e a afirmação do Programa

Nos primeiros anos, o Programa teve dificuldade de se firmar no âmbito da CAPES não por resistência desse órgão do Ministério da Educação, mas por questões internas. No início, que eu considero como uma fase de “incubação”, eram poucos os alunos, em sua maioria sacerdotes, religiosos e freiras. O corpo docente era reduzido e muito dependente de empréstimos de outros programas, em especial, da sociologia e da antropologia e essa situação se refletia na escassez das pesquisas (apenas 4 dissertações de mestrado nos primeiros anos) e nas publicações. O espaço físico era inexistente. Não havia nem sala nem secretaria própria, funcionando em espaço alheio e utilizando serviços estruturais de outros programas. Por essa razão, nos primeiros anos, permaneceu com a avaliação mínima da CAPES (que, na época, era o conceito C) e até correu o risco de ser cancelado do rol dos programas de pós-graduação.

Houve também ânimos adversos ao Programa por considerá-lo sem objeto próprio, posto que outras áreas supostamente já cobriam os estudos da religião. Por isso, foi necessário provar a que viemos e nossa especificidade no espaço da Universidade e diante das demais ciências. Isso se fez de maneira pragmática e não apenas teórica. Buscou-se a consolidação do Programa ampliando o corpo discente mediante uma criteriosa divulgação que atraiu um público leigo das mais variadas áreas da graduação.

Essa ampliação possibilitou negociar com a reitoria a admissão de novos professores de reconhecida competência, o que permitiu ampliar o leque das disciplinas, das orientações, das pesquisas e das publicações. Aos poucos, o Programa foi se amoldando às exigências da CAPES e passou a ser reconhecido dentro da Universidade, com ressonância também em nível nacional e, mais recentemente, em âmbito internacional. Paralelamente, foi melhorando sua avaliação pela CAPES, conseguindo o conceito B (o conceito A era reservado apenas a poucos Programas de excelência).

Assim a academia dentro e fora da PUCSP passou a ver no Programa a afirmação de uma área de conhecimento autônoma, desvinculada da teologia, buscando sempre maior clareza do seu objeto e método, mantendo o caráter interdisciplinar e mirando o campo religioso sob múltiplos enfoques.

Evolução e futuro do Programa

Ao longo dos 30 anos, o Programa apresentou uma evolução constante no que tange as disciplinas e as linhas de pesquisa. Seria muito oportuno que se fizesse um levantamento da evolução da proposta do Programa a partir dos relatórios anualmente enviados a CAPES, como também dos interesses de pesquisa (temáticas abordadas), e dos referenciais teóricos que foram trazidos como suporte das análises dos temas e dos dados empíricos. No início, o foco eram disciplinas um tanto esparsas, fragmentadas. Por exemplo, havia metodologia, leitura sistemática de autores, temas teológicos, psicológicos, sociológicos, etc. Era ainda uma espécie de curso de atualização para uma clientela majoritariamente composta por religiosos. Depois, foi se firmando o caráter de um Programa de Pesquisa e Produção de conhecimento, cada vez mais secularizado devido ao afluxo de um grande contingente de alunos (e especialmente alunas) graduados e graduadas nas mais diversas áreas, o que trazia ao Programa uma riqueza de enfoques e ao mesmo tempo uma fragmentação de interesses e de temas de pesquisa.

Daí a necessidade de aglutinação. Começou-se com a criação de núcleos de estudos e pesquisa: núcleo de estudos filosóficos e teológicos da religião; núcleo de estudos de religião, sociedade e estado; núcleo de estudos psicológicos e culturais. Em seguida, atendo-se aos moldes da CAPES, as disciplinas, atividades e temas de pesquisa e de produção científica foram agrupados em áreas de concentração cada uma delas com suas respectivas linhas, tal como hoje é praticado no Programa.

O doutorado só foi criado recentemente, na terceira década, pois foi necessário atingir a consolidação do Programa, com um corpo docente consistente, uma produção ampliada e qualificada dos professores e dos alunos, o que se refletiu na avaliação de CAPES que, na escala de 3 a 7, atribuiu-lhe a nota 4 e depois a nota 5, sendo que hoje está sendo pleiteada a nota 6, que seria a mais justa para espelhar a atual situação de “quase” excelência em que ele se encontra. O grau de excelência corresponde à nota 7 e pouquíssimos Programas a conseguem. O doutorado não requereu especial adequação do Programa, pois resultou do seu amadurecimento. Somente foi necessária uma proposta específica que o distinguisse do Mestrado e um rol de disciplinas introdutórias e básicas adequadas ao novo patamar de estudos e pesquisas.

Atualmente, o Programa participa ativamente da Associação dos Programas de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião (ANPECRE), da qual se espera um fortalecimento político da área no sentido de fazer reconhecer a autonomia da(s) ciência(s) da religião com relação à teologia e a autonomia dessas duas áreas frente à filosofia, que ainda é o guarda-chuva de ambas junto ao Ministério da Educação.

Recentemente, o Programa está ampliando suas relações internacionais, recebendo professores visitantes do exterior, promovendo e participando de encontros com a colaboração e presença de universidades de outros países. Falta ainda uma política mais aguerrida para que nossos professores também sejam convidados como visitantes em universidades do exterior. Outra preocupação é a de responder aos critérios de qualidade da CAPES no que tange aos eventos e às publicações de livros e artigos em revistas.

Há de se notar que ainda existem diferenças na área no que tange à nomenclatura, ao seu constitutivo formal, às áreas de concentração e às linhas de pesquisa. Diferenças saudáveis, pois evidenciam a riqueza e a criatividade própria dos contextos acadêmicos em que esses programas atuam. Os Programas de Pós-graduação em Ciência(s) da Religião vêm se multiplicando em universidades particulares e públicas, em várias regiões do Brasil. Dentre os Programas que contam com mais tradição de pesquisas e maior projeção no cenário nacional e internacional estão o da UMESP, o da PUCSP e o da Federal de Juiz de Fora. Faria uma injustiça aos demais se não dissesse que todos, cada qual com suas peculiaridades, estão respondendo de maneira qualificada ao incremento da área.

A internacionalização, isto é, o trabalho de cooperação com Programas do Exterior em Ciências da Religião, História, Filosofia e Sociologia da Religião precisa ser dinamizado mediante convênios e ações conjuntas. Nesse sentido, a iniciativa do nosso Programa, mediante seu Grupo de Pesquisa Pós-religare – Pós-modernidade e religião, que firmou um Convênio de Cooperação com a Faculdade de Filosofia e o Programa de Pós-graduação em Filosofia da Religião da Universidade Católica Portuguesa - Campus de Braga – é um trabalho que deveria ser assumido também por outros Grupos de Estudos e Pesquisa, na medida do possível. No âmbito do Convênio, já aconteceu, com sucesso, em Braga, um primeiro simpósio luso-brasileiro sobre Experiência Religiosa na Modernidade e na Pós-modernidade, em janeiro deste ano, e está em vias de preparação o segundo simpósio a ser realizado na PUCSP, em setembro de 2010. No mesmo convênio estão previstos intercâmbios de docentes e alunos, de publicações e de pesquisas conjuntas, o que poderá constituir um crescimento qualitativo de grande relevo para ambas as instituições.

**PRABHÃ-MANDALA: OS EFEITOS DA APLICAÇÃO DO
DESENHO DA MANDALA NO COMPORTAMENTO DA
ATENÇÃO CONCENTRADA EM ADOLESCENTES**

*PRABHÃ-MANDALA: THE EFFECTS OF THE APPLICATION OF
MANDALA'S DESIGN IN THE BEHAVIOR OF THE ATTENTION
FOCUSED ON TEENAGERS*

Monalisa Dibo

Doutoranda em Ciências da Religião – PUC-SP

monadibo@terra.com.br

Resumo: Este artigo trata de um estudo interdisciplinar que consiste em verificar se o desenho da mandala melhora a atenção concentrada em adolescentes em sala de aula no ensino médio e se o mesmo apresenta símbolos de conotação religiosa. É uma pesquisa qualitativa e quantitativa que privilegia os significados e processos mensurados em termos de qualidade e frequência.

Palavras-chave: mandala; atenção concentrada; educação; psicologia analítica; religião.

Abstract: This article deals with an interdisciplinary study that consists to verify that the design of the mandala improves attention focused on adolescents in the classroom in high school and if it shows signs of religious connotation. It is a qualitative and quantitative research that emphasizes the meanings and processes measured in terms of quality and frequency.

Key-Words: mandala, concentrated attention, high schooling, analytical psychology, religion.

Introdução

O ponto de partida desta pesquisa está nas obras básicas de C.G.Jung no tocante à mandala, notadamente “Psicologia e Religião” (1999), ”O segredo da Flor de Ouro” (2001), “Os arquétipos do Inconsciente Coletivo” (2002). Outros autores também desenvolveram o tema e podendo ser citados, entre eles, M.L.Franz, “Jung: seu mito em nossa época” (2002), C. B. Byington, “Pedagogia Simbólica: a construção amorosa do conhecimento do ser” (1996), J.Boisselier, “A Sabedoria de Buda” (2002).

Das argumentações lidas, as que se revelaram mais importantes foram as contidas na obra “Psicologia e Religião” (1999), na qual encontra-se maior consistência aproximativa com a cultura religiosa. Neste livro, C.G.Jung afirma que a mandala deve ser estudada pelos psicólogos porque além de ser um dos símbolos antiqüíssimos é uma das mais remotas expressões universais da mente humana.

Em outra obra, “Memórias, Sonhos, Reflexões”, explicita textualmente:

Em 1918-1919 [...], todas as manhãs, esboçavam um pequeno desenho de forma redonda, uma mandala, que parecia corresponder à minha situação anterior [...]. Só pouco a pouco compreendi que significa propriamente a mandala [...]. A mandala exprime o Si-mesmo, a totalidade da personalidade. (JUNG: 2002, p. 175-176)

A expressão “Mandala” provém de uma palavra de língua sânscrita que significa “círculo”, mais precisamente de “círculo mágico”, ainda que também (como composto de manda = essência e la = conteúdo) seja entendida como “o que contém a essência” ou “ a esfera da essência ou, ainda, o círculo da essência (Green,2005, p.7).

O livro “Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia” (1993), de H. ZIMMER revela que a cultura hinduísta também era rica em símbolos e suas representações; assim, foi utilizada a palavra Prabhã - Mandala que significa “Porta do esplendor” - um desenho decorativo colocado sobre a áurea de Shiva¹, “o senhor” (a personalização do absoluto) como parte do título dessa pesquisa. Na tentativa de

¹ É o deus dos iogues e da meditação. Paradoxal, contém em si o poder da criação e da destruição, o que o torna ao mesmo tempo atraente e terrível. Destrói o que foi criado e preservado, para que Brahma possa então criá-lo novamente. Originalmente o deus da montanha, Shiva, que significa auspicioso, é o deus da destruição. Mas, num mundo de infindáveis renascimentos, a destruição precede a criação. Pode ser venerado como um língan (símbolo fálico), como um asceta, um professor, ou como um dançarino na grande dança da destruição. (Cf. JANSEN: 1995)

desenvolver uma possível ligação do desenho da mandala com uma porta, uma passagem entre dois estados, entre o conhecido e o desconhecido. Esta passagem, porta – mandala – tem um valor dinâmico, psicológico, pois não indica só uma passagem, mas convida a atravessá-la. A porta é o convite à viagem rumo a um além. É ela que dá acesso à revelação; sobre ela se vêem refletir as harmonias do universo. Portanto, o Prabhã-Mandala seria uma tentativa para abrir a consciência de cada adolescente para uma nova realidade.

Organização do conteúdo

Podemos afirmar que o tema corresponde a uma empatia pessoal com a mandala que inicialmente surgiu com um enorme desejo de produzir mandalas com pinturas e, em seguida, mosaicos mandálicos com vidros coloridos.

A monografia intitulada “Mandala como recurso pedagógico utilizado no ensino médio” e apresentada, em 2004, como conclusão do curso de pós-graduação lato sensu - *Abordagem Junguiana: leitura da realidade e metodologia do trabalho* -, ministrado pela COGEAE/PUC-SP (Coordenadoria Geral de Especialização, Aperfeiçoamento e Extensão da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), influenciou a prosseguir neste intuito.

A partir da experiência com mandalas realizada com adolescentes do ensino médio por vários anos, achamos referências mais detalhadas, através das quais surgiu o interesse em desenvolver uma pesquisa sobre os possíveis efeitos do desenho da mandala sobre o comportamento de atenção concentrada em adolescentes do ensino médio. E nessas experiências em sala de aula observou-se que os símbolos manifestados nos desenhos mandálicos dos alunos e na elaboração destes sinais seriam como sinais vindos do inconsciente.

Foram pesquisadas obras que fornecessem conhecimentos mais amplos sobre mandala, diretamente nas culturas hinduísta, budista e budista-tibetana. No âmbito da religião em relação à Psicologia sobressaía-se a obra de Rudof Otto, “O sagrado” (1992) na qual o conceito de experiência religiosa é tratado com mais profundidade. Este autor afirma que todas as experiências religiosas são consideradas sagradas porque contêm um caráter numinoso. A obra de Edênio Valle, “Psicologia e Experiência Religiosa”

(1998) forneceu elementos básicos para a conceituação de “experiência religiosa” que se identifica como a noção-chave na discussão do fenômeno religioso.

Contudo, foi através das obras básicas de C.G.Jung que encontramos possibilidades de realizar o estudo sobre mandala, com a atenção concentrada, através do Teste AC-15, intuindo a possibilidade de aplicar os conceitos em sala de aula para adolescentes. Para isto, inicialmente, foi revisada a leitura disponível sobre o tema e investigada diversas obras, em sua maioria na psicologia analítica.

A pesquisa foi organizada em cinco capítulos. No primeiro, Mandala na religião, procuramos estabelecer uma introdução à interpretação psicológica da religião no tocante à mandala, desde a alta antiguidade e os possíveis encontros do mundo oriental com o mundo ocidental. A seguir, a mandala sob a ótica do budismo-tibetano como suporte de meditação e o contato com o religioso, mostrando, assim, que ela tem um significado especial, pois em seu centro fica a figura ou a forma simbolizando uma qualidade particular, como sabedoria ou a compaixão.

No segundo capítulo, Mandala na psicologia analítica, a proposta foi de estabelecer uma introdução geral às obras completas de C.G.Jung que se referem à mandala, abordando o desenvolvimento da relação entre a psicologia e a religião, mundo ocidental e visão moderna.

No terceiro capítulo, alguns projetos de pesquisa com mandalas foram discutidos os trabalhos realizados no mundo sobre mandala, através de consultas em jornais científicos na internet.

No quarto capítulo, desenvolvemos a questão da “Atenção Concentrada” na qual foi aplicado o teste AC-15 com relevância ao ensino médio. Este teste possibilitou avaliar a capacidade da atenção concentrada durante um período mais longo de tempo. A técnica da “Aplicação da mandala” teve como objetivo os efeitos da utilização do desenho da mandala como suporte de concentração.

Por fim, o quinto capítulo, método, aborda a amostra que é composta de quatro classes do primeiro ano do ensino médio que totalizam 70 alunos (28 do sexo masculino e 42 do sexo feminino) do período matutino do ano letivo de 2006. Estas classes são formadas por adolescentes de 14 a 16 anos do Instituto Madre Mazzarello, localizado em São Paulo (SP). A maioria reside no próprio bairro de Santana ou nas vizinhanças e pertence à classe média da cidade.

Procedimento

O procedimento teórico foi o método indutivo no qual, a partir das observações de fatos (mandalas produzidas por adolescentes individualmente e a aplicação do teste AC-15), obteve-se conclusões gerais sobre o comportamento da classe como um todo. Foram utilizados instrumentos para colher os dados de campo experimental: teste psicológico de atenção concentrada; identificação da idade e sexo dos adolescentes no ensino médio; registro cursivo das atividades e inter-relações individuais em sala de aula; aplicação gráfica da mandala e questionário a respeito da construção da mandala.

Este procedimento resultou na pesquisa que se baseou na teoria analítica de C.G.Jung na qual o método de investigação da psique humana apoiou-se na apreensão e compreensão dos eventos simbólicos. A função psíquica em que se fundamentou a pesquisa compreendeu símbolos, como pensamentos simbólicos que operam por associações, comparações e pela busca do sentido e integração dos opostos em tensão.

Além da vasta bibliografia de C.G.Jung sobre mandala, outros autores afirmam que o desenho da mandala é um símbolo importante porque suas imagens contêm elementos opostos, agrupados em torno de um núcleo central. Estas imagens são símbolos religiosos e psicológicos que podem estimular e organizar a mente humana, notadamente em adolescentes, equilibrar suas emoções, ativar processos físicos e desenvolver maior concentração, no caso nos estudos, integrando o homem. (CHEVALIER J; GHERBRANT. A, 2001).

No tocante a estas imagens podemos destacar aquelas que se referem à atenção concentrada como um processo que consiste em focar certas porções de uma experiência de modo que elas se tornem evidentes ou destacadas. (Warren, 1956, p.26)

Na pesquisa, ao aplicar o Teste de Atenção Concentrada (AC-15) tem-se a capacidade de ser selecionada uma fonte de informação (estímulo do meio ambiente ou do mundo exterior), dentre outras que estão disponíveis. E, num momento conseguir dirigir a atenção (manter o foco) para este estímulo ou mesmo tarefa realizada no decorrer de tempo estipulado. (Boccalandro, 2002)

A duração da aula é de 50 minutos e é avisado que as classes B e C tem 30 minutos para a realização do desenho da mandala, seguida da aplicação do teste AC-15 com duração de 15 minutos.

As salas D e E são comunicadas que a realização do teste AC-15 tem a duração de 15 minutos e que, na seqüência, realizarão o desenho da mandala que terá a duração de 30 minutos.

O procedimento metodológico teórico subsequente desenvolveu-se no seguinte esquema: computação dos resultados do texto AC-15; análise das mandalas, anotação das figuras colocadas no centro; interpretação e tabulação dos questionários obtidos; comparação das estatísticas do grupo B e C com o grupo D e E na verificação de possíveis diferenças significativas no resultado de atenção concentrada entre os dois grupos.

Finalmente, elaborou-se uma análise qualitativa das mandalas e do efeito de sua aplicação segundo as respostas dadas nos questionários e foram computados os símbolos religiosos apresentados no centro da mandala.

Os resultados

O instrumento da pesquisa utilizado para mensurar a atenção concentrada foi o teste AC-15, no qual foi dividida em quatro turmas, totalizando 70 adolescentes.

As turmas B e C (Mandala + Teste), que representam a aplicação do desenho da mandala e depois o teste AC15, apresentaram índice superior à média no teste Atenção Concentrada, enquanto as salas D e E (Teste + Mandala) manifestaram um índice inferior à média; comprovando, assim, que o desenho da mandala proporciona maior atenção concentrada.

Os resultados mostram, também, que as formas circulares são as mais freqüentes no interior da mandala e que, na quadratura do círculo, entre os temas encontrados, há o predomínio de flor e estrela.

Na verificação e análise das turmas, é possível observar que os desenhos, em sua maioria, estão centralizados, indicando que os sujeitos desta pesquisa estão ajustados; mostram-se mais auto-dirigidos e auto-centrados. A caracterização do traço e a pressão, que significam equilíbrio emocional e mental, se apresentam normais. Os desenhos também, em grande parte, são medianos, demonstrando inteligência, capacidade de abstração espacial e equilíbrio emocional.

Podemos afirmar que o desenho da mandala, nessa pesquisa, foi uma atividade enriquecedora para a vida psíquica, aumentando a atenção concentrada dos sujeitos e proporcionando momentos de melhora na integração emocional de contato interior de ordem e harmonia, o que pode levar, à integração.

Benefícios da discussão sobre a mandala na psicologia, educação no ensino médio e nos estudos sobre a religiosidade

Na explicitação dos benefícios da discussão sobre mandalas na psicologia e na educação, através do Ensino Médio, e nos estudos sobre religiosidade, podemos afirmar, como ponto de partida, que o objetivo da dissertação foi efetuar uma possível integração da atenção concentrada com a configuração diagramática da mandala, diante de tantas transformações, crises e tormentas que o adolescente vive em seu dia-a-dia.

Quando verificado que a proposta do trabalho em sala de aula (desenhando e pintando uma mandala) permite um contato dos adolescentes com seu mundo interno, através dos símbolos que se manifestam e que são representados e pintados dentro da mandala, criou-se possibilidades de maior aprendizado diante de suas tarefas diárias no ambiente escolar e extraclasse.

Portanto, a pesquisa diz respeito aos possíveis efeitos do desenho da mandala sobre o comportamento de atenção concentrada em adolescentes do ensino médio. Neste sentido, a partir da compreensão de que mandala é uma representação simbólica religiosa da psique humana tem-se o encaminhamento do problema central da pesquisa.

Seu objetivo específico é proporcionar ao adolescente, através de experiências com o desenho mandálico, um possível resgate da harmonia e da paz, podendo ser oferecida uma demonstração visual para que, em conjunto, possam ser criadas mandalas. C.G.Jung (2002) já afirmava que uma mandala simboliza uma possibilidade como local de refúgio seguro, reconciliação e representação interna. Ele mesmo a utilizou para seu crescimento individual e a descreveu em sua experiência, aplicando-a aos seus pacientes. E, em Oficinas de Mandala, realizadas por intermédio dos projetos educacionais, os adolescentes podem aprender como tudo está em conexão e, assim, em cada oportunidade e em cada conexão, pode-se extrair a inter-relação de fatos ligados ao

corpo e à mente, às ciências da Natureza e às ciências da Sociedade, configurando uma atitude holística da vida.

Do ponto de vista específico da discussão sobre as mandalas produzidas pelos adolescentes, podemos afirmar que um dos primeiros benefícios está justamente na atenção concentrada e no equilíbrio emocional. Adolescentes que estavam mais inquietos e nervosos tiveram a possibilidade de experimentar um momento de mais tranquilidade e calma, aumentando a consciência de si mesmos e, assim, podendo vivenciar e fazer uma conexão com o inconsciente e seus símbolos com maior facilidade.

As mandalas surgem espontaneamente quando a psique humana está em processo de reintegração; em seguida, despontam no momento de desorientação psíquica, como fatores que compensam a ordem. Conclui Jung (2002) que a mandala é um arquétipo da ordem, da integração e da plenitude psíquica, surgindo como esforço natural de autocura. É, desta maneira, uma tentativa de autocura inconsciente, a partir de um impulso instintivo, no qual a figura diagramática, imposta pela imagem circular da mandala como um ponto central, compensa a desordem do estado psíquico. E é por esta razão que afirma que a mandala possui uma eficácia dupla: conserva a ordem psíquica, se ela já existe, ou a restabelece, se a ordem psíquica desapareceu. Neste último caso, a mandala exerce uma função estimulante e criadora.

Os adolescentes também adquiriram autoconfiança por meio de tranquilidade em sala de aula e conseguiram encontrar, por intermédio da pintura da mandala, maior serenidade e estímulo à sua criatividade, vivenciando uma situação de segurança (observada nas figuras que buscam a religiosidade).

A psicologia analítica reflete sobre a espiritualidade e trabalha com o símbolo da mandala para o encontro com a alma e com o centro divino interno. Assim, a prática de desenhar a mandala seria uma proposta para caminhos no processo de individuação, por meio do qual pode ocorrer a mudança da consciência e o redirecionamento do procedimento de identificação do ego para a alma e depois para o Self. E é por intermédio dessa compreensão que se procura guiar o adolescente; ou seja, pelas etapas simbólicas, desde a periferia do ego, da persona, da sombra, caminhando cada vez mais em direção à realidade anímica espiritual até o Self.

Entendemos que esta técnica da mandala traz a re ligação com a alma e propõe abrir as portas para o caminho do inconsciente, reorientando o processo de identificação

com o exterior para o interior do ser. A alma é o caminho através do qual se tem acesso ao centro, e ela sempre conduz ao divino.

O entendimento destas informações sobre a relação entre o ego e o Self é verificado e analisado nas questões realizadas depois do desenho da mandala, como já citado. Estas foram percebidas e sentidas pelos alunos pela manifestação de expressões como: relaxados, muito bem, tranquilos e calmos. Podemos observar que foram palavras positivas como bem-estar, vida, alegria, luz e pensamento.

Finalmente, a produção de mandalas pode ser decodificada do subconsciente dos adolescentes. As pinturas mandálicas refletem, ainda, uma relação estreita entre o "eu" inconsciente e o "eu" consciente dos adolescentes. Na pesquisa, a produção das mandalas apresentou uma significativa riqueza de formas apontadas por C.G.Jung em seus pacientes, como cruzes, igrejas, flores e outras. Isto nos indicou o grande valor que possui a mandala como intermediária entre o "eu" consciente e o "eu" inconsciente.

Forças e Fraquezas

Podemos afirmar que a força desta pesquisa está na revelação da possibilidade de se verificar que a configuração mandálica melhora a atenção concentrada em adolescentes em sala de aula no ensino médio e que, em seus centros, apresenta símbolos de conotação religiosa, entre outros. Maior força poderá estar na ampliação da faixa etária, incidindo na fase da juventude, de 17/18 até aproximadamente 21/25 anos interessando já aos educandos do ensino superior.

O ponto fraco corresponde à dimensão limitada da amostra cuja pesquisa incidiu num universo de 70 alunos. Seria benéfico levar a amostra para uma população de outra faixa etária, como a da juventude, ou mesmo para um maior número de adolescentes, ampliando, ainda, para as áreas de formação, como ciências humanas, biológicas e exatas.

Observando e analisando estas mandalas, podemos refletir que hoje em dia a sala de aula não é só um lugar para transmitir conhecimentos cognitivos, mas um lugar de possibilidades para realizações de trabalhos que visam o processo de transformação. Um espaço para o aprendizado do si mesmo e, conseqüentemente, um local sagrado onde se

opera a transformação e transmutação anímica, sendo o lugar da inclusão das almas e que corresponde aos processos normais de aprendizado.

As salas de aulas modernas podem ser consideradas o local do começo de uma caminhada para o encontro da alma, onde efetivamente se possa realizar trabalhos para o nascimento do novo homem por intermédio da utilização da criatividade e das imagens, e é onde poderá ser construído o caminho para um encontro com o Self.

Sentido para as Pesquisas Futuras

Observei que a pesquisa científica da teoria junguiana é escassa de maneira geral, notadamente no Brasil. E ainda mais: é praticamente inexistente em termos de educação brasileira e no tópico sobre a religiosidade do adolescente e/ou da juventude.

Um estudo futuro poderá ser explorado para construir uma ligação mais detalhada entre as pesquisas científica da teoria junguiana em relação ao ensino-aprendizagem e as técnicas psicoterapêuticas.

E, em conjunto, procuraria resgatar a problemática da psique-corpo e situar a mandala, cujos símbolos informam os acontecimentos psicossomáticos. Esta pesquisa seria pioneira do ponto de vista educacional – científica - holística, e poderia descrever e interpretar a transição dos conteúdos inconscientes, sintomas orgânicos ou emocionais para o plano consciente do adolescente ou do jovem em sala de aula no ensino médio, superior ou até mesmo em processo psicoterápico.

De outro lado, nas configurações mandálicas produzidas já se observaram símbolos de conotação religiosa justamente pelo fato de ser a própria mandala uma representação simbólica religiosa da psique humana ao indicar grande número de imagens de cruzeiros, igrejas, estrelas, símbolos religiosos, manifestações místicas e outras. E, para completar este sentido da pesquisa, seria interessante a aplicação de teste sobre a religiosidade na população brasileira. E será neste sentido que poderemos observar a descrição explicativa do modo como os adolescentes ou a juventude utilizam a fé e, por intermédio da configuração mandálica, poder lidar com seus comportamentos em sala de aula, local que se identifica como uma das variáveis interdisciplinares e significativa da vida estudantil.

Para concretizar essa importância, vale ressaltar a observação de Jung (2000) quanto à importância dos professores possuírem um conhecimento psíquico aprofundado que não deve ser transmitido aos adolescentes, mas sim servir de instrumento para a realização das atividades com eles efetuadas.

A proposta deste trabalho é também de tentar aproximar as polaridades da linguagem científica, simbólica e religiosa, não as percebendo como opostas e excludentes, mas como linguagens que, unidas, resultariam numa quarta. Este é um grande objetivo a ser alcançado. Objetivo esse que percebo não ser só meu, mas de uma parcela significativa de pesquisas que procuram novas formas de aprofundar estudos e produzir conhecimento.

Referências Bibliográficas

BOCCALANDRO, E.R. *Atenção Concentrada AC-15*. São Paulo: Vetor Editora Psico-Pedagógica LTDA, 2003.

BOISSELIER, J. *A sabedoria de Buda*. Rio de Janeiro: Gallimard/Objetiva, 2000.

BYINGTON, C.A.B. *Pedagogia Simbólica: A Construção Amorosa do Conhecimento do Ser*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1996.

CHAVALIER, J.; GHERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2001.

DAHLKE, R. *Mandalas: formas que representam a harmonia do cosmo e a energia divina*. São Paulo: Editora Pensamento, 2003.

DAHLKE, R. *Mandalsd der Welt*. Munich, Irisiana, 1984.

DIBO, M. *Mandala como um recurso pedagógico utilizado no ensino médio*, 2004, p.87. Monografia (Especialização em Abordagem Junguiana: leitura e realidade e metodologia do trabalho) São Paulo. COGEAE/ PUC-SP.

DIBO, M. Mandala: um estudo na obra de C.G.Jung, Revista “Último Andar”-caderno de Pesquisa em Ciências da Religião (versão eletrônica)-PUC-SP. São Paulo (15) 109-120 Dezembro/2006

FIORAVENTI, C. *Mandalas: como usar a energia dos desenhos sagrados*. São Paulo: Editora Pensamento, 2003.

EDINGER, F.E. *Ego e Arquétipo*. São Paulo: Cultrix, 1998.

- HINNELS, J.R. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995
- JUNG, C. G. *Vida simbólica*. 1 Edição. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, C. G.; WILHEIM, R. *O segredo da flor de ouro: um livro de vida Chinesa*. 11 Edição. Petrópolis: Vozes, 2001.
- JUNG, C.G. *Memórias, sonhos, reflexões*. 5 Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- JUNG, C.G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. 2 Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- JUNG, C.G. *Psicologia e Alquimia*. 2 Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1944.
- JUNG, C.G. *Psicologia e religião*. 6 Edição. Petrópolis: Vozes, 1999.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PIERI, P.F. *Dicionário Junguiano*, Petrópolis, Vozes, Paulus, 2002.
- RAMOS, D.G. *A psique do coração*, São Paulo, Cultrix, 1990.
- VALLE, E. *Psicología e experiencia religiosa*. São Paulo: Loyola, 1996.
- VON FRANZ, M. L. C.G. *Jung: seu mito em nossa época*. São Paulo: Cultrix, 2002.
- WARREN, H. C. *Dicionário de Psicologia*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1956.
- ZIMMER, H. *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1993.

“VOLVER”: A MORTE REMEXENDO A VIDA
“VOLVER”: THE DEATH FIDGETING LIFE

Clarissa De Franco

Psicóloga, mestre em Ciências da Religião pela PUC/SP, professora da Rede Nacional de Tanatologia e da Faculdade Anchieta.

clarissadefranco@hotmail.com

Resumo: O filme de Almodóvar convida-nos, entre outras coisas, a refletir sobre as continuidades e rupturas entre vida e morte. Essa passagem serve de cenário para que os personagens reconheçam a linha do tempo de suas próprias histórias, encontrando-se com seu passado. Do ponto de vista religioso, a morte é abordada com elementos claros do catolicismo popular, que traz uma proximidade dos vivos com os mortos, enfatizando crenças supersticiosas e figuras de assombração. A morte parece ocupar um espaço bastante importante no vilarejo espanhol do filme, tendo a tarefa de revolver as memórias de todos os envolvidos, remexendo em suas experiências de vida.

Palavras-chave: Volver, Almodóvar, morte, catolicismo popular

Abstract: Almodóvar's movie invites us to, among other things, reflect on the continuities and ruptures between life and death. This passage serves as a scenario for which the characters recognize the timeline of their own stories, and it is with its past. From the religious point of view, death is dealt with clear elements of popular Catholicism, which brings a closeness of living with the dead, emphasizing superstitious beliefs and phantasmagoric figures. The death seems to occupy a very important space in the Spanish village of the movie, taking the task to dig the memories of all involved, fidgeting in their life experiences.

Key-words: Volver, Almodóvar, death, popular Catholicism

Já de início, a forte ventania parece anunciar a passagem do tempo, a mudança de ares entre um estado e outro, em meio ao trabalho das mulheres, que limpam os vestígios dessas transformações. Finalmente, o cemitério vem situar-nos de maneira definitiva no tempo e espaço. Estamos diante dos indícios da tangencialidade da morte e da vida. Eis o terreno intermediário ao qual nos convida a adentrar o cineasta espanhol Pedro Almodóvar, com o filme “Volver”.

A morte se apresenta, portanto, logo nos primeiros instantes do filme, que já traz no nome o impacto que pretende provocar no espectador: “Volver”. À nossa mente pululam idéias sobre seu significado. “Voltar”? “Revolver”? “Remexer”? Almodóvar estaria nos incitando a refletir sobre as continuidades e rupturas entre vida e morte? Sobre os incômodos envolvidos no contato entre as duas realidades? Ou utiliza a metáfora da morte como um aceno ao ato de revolver os sentimentos, as memórias, em busca de um significado para a trajetória de vida, unindo passado, presente e futuro?

A trama parece confirmar todos esses intuitos do cineasta. As irmãs Raimunda – vivida por Penélope Cruz – e Sole eram umas das tantas mulheres que estavam no cemitério a cuidar e contemplar seus mortos. Elas visitavam o túmulo da mãe, que teoricamente morrera três anos antes. Agustina, uma grande amiga da família, também estava lá.

Seguido a isso, outra cena de morte. Paco, um homem inexpressivo, desempregado e que parece gostar de beber, marido de Raimunda, é assassinado pela enteada, durante uma tentativa de estupro. A jovem reagiu ao estado de embriaguês e violência do padrasto, matando-o, com uma faca. Apesar do ato, Paula, a jovem estuprada, teve a mãe como cúmplice inquestionável. Ao saber do ocorrido, Raimunda agiu de maneira prática, tentando apenas livrar-se do cadáver e proteger a filha. Chegou a colocá-lo no freezer de um restaurante temporariamente sob sua administração e quando teve oportunidade, simplesmente aliviou o “carma” de sua filha, do qual, não por acaso, parecia compartilhar totalmente.

Não fugindo ao seu estilo, Almodóvar reforçou, cenicamente, o aspecto dramático dessa morte, evocando o emocional do espectador. Sangue, faca, cadáver... Elementos enfatizados em detalhes, que nos remetem ao horror e à violência que a morte nos causa.

O alívio e frieza com que Raimunda lidou com a morte de seu marido apontaram elementos só esclarecidos no final da trama. Mas já se percebe logo que, assim como a morte, as mulheres parecem ser nucleares na história; os homens, apenas coadjuvantes.

Trata-se de uma história de arquétipos femininos: mulheres de várias gerações, violentadas, traídas, solitárias, doentes, solidárias, fortes, cúmplices... Eis mais um traço do cineasta espanhol, também recorrente em outros filmes: a exaltação do feminino.

Além das mulheres, o vento parece ser outro marcador de *Volver*. Já aqui sinalizado como um sinal da passagem do tempo, da ligação entre a morte e a vida, entre passado e presente, o vento também serve para demarcar cenicamente alguns prenúncios. Raimunda, ao visitar sua tia Paula, bem perto de sua morte, afirma: “o vento enlouquece as pessoas”. Disse a frase, ao perceber o grau de incapacidade e confusão em que tia Paula se encontrava e também ao saber dos comentários acerca do fantasma de sua mãe que supostamente rondava Paula, cuidando da mesma até seu fim. A ventania havia sido uma das causadoras da morte dos pais de Sole e Raimunda três anos antes, quando um incêndio se alastrara, por conta do vento. Ele também renunciou a morte da tia Paula e arrastou o espírito de Irene para a vida novamente. É um marcador significativo, que parece ser utilizado por Almodóvar com o intuito de uma interação com o espectador, quase nos alertando: “preste atenção, esse vento tem algo a dizer”.

Com a morte de tia Paula, vê-se um velório à moda antiga, típico de cidades do interior brasileiro: em casa, com cuidado e proximidade dos familiares e da vizinhança. Durante a vida, ela havia comprado o próprio túmulo e cuidado dele como se fosse um segundo lar. E na hora dos pêsames, Sole, uma das sobrinhas, é quase sufocada pelas fervorosas demonstrações de afeto das mulheres do povoado.

Essa forma de ritual fúnebre também era característica na Europa nos séculos XIV e XV, quando a presença da comunidade em torno do morto era considerável. A morte, na época, era como um acontecimento social a ser vivenciado intensamente pelas pessoas próximas, tanto que o historiador Phillipe Ariès (2003) considera a “imagem da morte no leito”² como um emblema da aceitação do contato entre vida e morte.

Essa convivência íntima entre mortos e vivos é denominada por DaMatta de “proximidade moral” e nos lembra que os enterramentos em espaços sagrados não estavam relacionados apenas à questão da salvação da alma, mas também vinculados a uma familiaridade de território entre vivos e mortos. Os últimos

² “Morte no leito” é um tema iconográfico característico do final da Idade Média, representando a cerimônia de espera da morte na cama, até que as forças do Bem e do Mal viessem disputar a alma daquele moribundo. O momento da morte nessa época foi descrito por Ariès (2003, p. 33) como palco de um “espetáculo sobrenatural reservado ao morto”, no qual ele teria consciência de seus pecados e teria ainda a chance de se salvar. A morte no leito era preparada pelo moribundo, próximo de sua morte, e era acompanhada de perto pela comunidade (vizinhos, parentes, figuras religiosas).

precisavam estar perto, sob a guarda dos primeiros, como afirma Cecília Meireles, “a vida é a vigilância da morte”. Portanto, a salvação a que poderíamos nos referir é principalmente a dos que ficam, que tentam se “beneficiar” da relação com os mortos, vigiando a “marvada”. Esse benefício não se vincula unicamente à função de proteção. Considera-se (...) que o principal fruto da relação íntima dos vivos com os mortos, para os primeiros, é a reafirmação de sua identidade neste mundo, a percepção dos mistérios e poderes maiores que nos rondam, situando-nos, a cada um, com um papel vital no todo (DE FRANCO, 2008, p. 116)³.

A morte no leito era, portanto, um rito coletivo, ao contrário das sociedades contemporâneas e laicas, que tentam apagar os resquícios incômodos da morte, tornando seu impacto o mais distante possível. O enlutamento encurtou-se, a dor da perda deve ser chorada no âmbito privado e tornou-se estranho dizer “meus pêsames”. Traços da modernidade apressada, distantes da realidade que Almodóvar nos apresenta.

Voltando ao filme, sabia-se que Paula, a tia, no final de seus dias fora cuidada pelo fantasma de Irene, sua irmã, supostamente morta em um incêndio, junto com o marido. O fato de um fantasma perambular pelo mundo dos vivos não parecia incomodar o povoado, que via com aparente naturalidade esse convívio. O fato é que Irene não morreria no incêndio ao lado do marido. Ela, na verdade, assassinara-o junto com a amante, ateando fogo no local onde estavam, por tê-los flagrado juntos. A amante era na verdade uma vizinha e grande amiga, mãe de Agustina.

Em uma conversa com Sole, Agustina afirma que o espírito de seu avô voltou por conta de uma pendência aqui na Terra. Não havia cumprido uma promessa feita em vida e por tal motivo, teve de voltar para resolver o fato. Sole, ao ver a mãe supostamente em forma de espírito, utiliza essa informação para compor o raciocínio de que sua mãe também teria alguma pendência para solucionar.

Essa é uma característica também presente na religiosidade popular, que tenta atribuir aos espíritos elementos similares ao mundo dos vivos. Na verdade, essa é uma necessidade de nossa percepção, que replica a realidade na imaginação, a fim de torná-la compreensível dentro de padrões possíveis.

Existe, nos elementos do além, uma clara relação associativa com o mundo de cá, cognoscível pela percepção imediata. Às entidades do Além atribuem-se características compatíveis, ainda que de um modo estranho, com nosso universo humano: características morais e psicológicas (bondade, maldade, poder, disputas, traições) e também traços físicos. (DE FRANCO, 2008)

³ A citação faz referência ao autor Roberto DAMATTA, 1997, p. 144 e à poetisa Cecília MEIRELES, trecho da poesia: *Reparei que a poeira se misturava às nuvens*.

Portanto, podemos perceber entre os personagens do pequeno vilarejo espanhol características similares ao catolicismo popular brasileiro. Para Sole e para boa parte do povoado envolvido na morte de seus pais, ficou mais fácil acreditar que Irene era um fantasma do que confiar que ela estava viva, mesmo diante de sua constante aparição. Isso nos mostra a força que a crença nas assombrações e no universo dos espíritos exerce naquele meio. Roberto DaMatta (1997) observa que a morte, na religiosidade popular brasileira, é focada na figura dos mortos, na forma de espíritos, fantasmas e assombrações, sendo, desse modo, atenuada ou parcialmente negada. Ao que tudo indica, os espíritos e fantasmas constituem-se em um mundo paralelo, no qual nossos “compadres” que um dia viveram continuam a existir, a despeito de estarem sob uma forma física diferenciada. Os personagens espanhóis parecem compartilhar dessa lógica.

É importante ressaltar que enxergar a figura viva da mãe, para as protagonistas, seria reconhecer suas histórias permeadas de “falhas” do ponto de vista moral. Afinal, a mãe foi, na verdade, a assassina do pai e da amiga, sua rival no amor. A constatação dessa marca na história da família promove uma catarse emocional, fazendo com que Raimunda também revele seus segredos. Vem à tona uma outra faceta de sua vida: a repetição. Paula, sua filha, foi na verdade, fruto de um dos constantes estupros que sofria na infância e adolescência pelo pai. Essa revelação traz luz aos fatos iniciais da trama, quando Paula é estuprada pelo padrasto, a quem assassina. Raimunda, na ocasião, demonstrou apoio irrestrito à filha, sem jamais questionar seus motivos. É como se a filha fizesse justiça por ela, pelas dores que Raimunda sofrera. A história se repete com mãe e filha.

Uma pesquisa (MENEDEZ, 2007) revela que 43% da população espanhola afirma acreditar em vida após a morte. Esse número, que para a realidade européia não chega a ser expressivo, não deve, entretanto ser desprezado. Embora não possamos, para entender as crenças no pós-morte, deixar de lado as mudanças no cenário religioso contemporâneo espanhol, que conta com crescimento do protestantismo e de grupos mulçumanos, além de menor importância ideológica da Igreja católica principalmente junto aos jovens, o catolicismo ainda continua sendo a religião mais expressiva e de maior força no país. Ela é ainda, além de uma religião, um traço cultural da Espanha.

O vilarejo no qual se passa o filme parece mostrar traços dessa cultura católica, manifestos explicitamente no trato com a morte – desde a dedicação das mulheres limpando e visitando os túmulos, passando pelo velório domiciliar da tia Paula, e

culminando na crença do fantasma de Irene que, na verdade, vivia. Essa cultura também pode ser percebida na repressão de situações que socialmente poderiam ser reconhecidas como pecado, tais como os comportamentos de estupro, traição e assassinato, repetidos por duas gerações e encobertos pela solidariedade familiar e pelas circunstâncias de morte.

Como pano de fundo a todas essas mortes, Agustina sofre de câncer e sua vulnerabilidade frente ao próprio fim, a faz buscar o sentido de sua história, suscitando Raimunda e refletir sobre a condição imbricada de suas famílias.

Finalmente, há que se considerar que o ancoradouro de todas as dores e segredos revelados é a solidariedade presente na comunidade e na família destacadas no filme. A força de auto-preservação do grupo, através da manutenção de valores que apóiam e defendem a comunidade, a despeito de suas falhas morais, dores e bizarrices, predomina sobre os fantasmas do passado e da morte. Como aliado, o vento varre, de tempos em tempos, as marcas que precisam partir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos Nossos Dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE FRANCO, Clarissa. *A cara da morte: imaginário fúnebre no relato de sepultadores de São Paulo*. 2008, 210 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), PUC/SP, São Paulo.

MEIRELES, Cecília. *Mar Absoluto e outros poemas*. 1983.

MENENDEZ, Millàn Arroyo. Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa católica. *Análise Social*, vol. XLII (184), 2007, 757-787. Disponível em: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aso/n184/n184a04.pdf>. Acesso em 29/03/2008.

O HESICASMO: A PRÁTICA DA ORAÇÃO NA ORTODOXIA RUSSA

THE HESYCHASM: THE PRACTICE OF PRAYER IN RUSSIAN ORTHODOXY

Maurício Loiacono

Mestre em Ciências da Religião – UPM

mauloiacono@hotmail.com

Resumo: O presente artigo pretende demonstrar uma das mais antigas práticas do Cristianismo Oriental, muito praticado ainda hoje por cristãos do Oriente Médio, Grécia e principalmente da Rússia, exemplificando ao mundo como ser ortodoxo e estar sempre atento às práticas cristãs. Assim sendo, a Oração Perpétua ou Oração do Coração foi e é ainda em algumas regiões, não só da Rússia, mas também de outras regiões do Leste Europeu uma prática constante na qual o cristão ortodoxo daquelas paragens procura sua comunhão pessoal com o Cristo, o mesmo Cristo que introduziu tal prática espiritual quando se afastou para orar no deserto por quarenta dias e quarenta noites.

Palavras-chave: Espiritualidade, Cristianismo Ortodoxo, Hesicasmo, Oração.

Abstract: This article aims to demonstrate one of the oldest practices of Eastern Christianity; much still practiced today by Christians in the Middle East, Greece and especially in Russia, illustrating the world as being orthodox and always be aware of Christian practices. Therefore, the Perpetual Prayer or Prayer of the Heart was and is still in some regions, not only in Russia but also in other parts of Eastern Europe a consistent practice in which the Orthodox Christian seeks his personal communion with Christ, himself who brought this spiritual practice when he moved away to pray in the desert for forty days and forty nights.

Key-words: Spirituality, Orthodox Christianity, Hesychasm, Prayer.

1. DEFINIÇÃO

Hesicasmo, do grego *hesychia*, que se traduz em paz e quietude, identifica a tradição milenar da atitude em se orar ininterruptamente. Meditação e oração na religiosidade cristã, que teve início entre os Padres do deserto no oriente, seguindo para os dias atuais.

Fundamenta-se na busca em ser perfeito a partir da vida terrena, gerando um caminho ao estado de Deificação. Reforça a vontade de uma comunhão completa com Deus e em Deus.

Uma prática na qual o agir espiritual, terá uma sobreposição plena em relação a atividade corporal, tendo esta segunda um papel preparatório no sentido de organização da pessoa que, irá adentrar à esta dimensão metafísica no uso da alma, e o coração como órgão controlador desse ato pleno no sagrado.

A atitude em orar continuamente surge como força reveladora, a qual insere a pessoa dentro de uma planificação de vazio intenso. Não devemos, entretanto, similarizar esse vazio a um estado de desolação, mas sim de extrema bonança e contemplação mística ainda que, em algumas vezes isso possa ocorrer de forma contrária, pois não devemos nos esquecer que é uma ação originária no elemento humano, portanto, passível de falhas.

Evento de tal monta, o hesicasmo demonstra a grandiosidade imensurável de Deus que, poderá ser observada no homem que o pratica, seguindo preceitos no fortalecimento de uma idéia de abandono, concretizada no Cristocentrismo, ou seja, todas suas necessidades serão absorvidas e providas pelo Cristo, não necessitando o hesicasta do bem profano que rege a humanidade em um consenso geral.

2. ORIGEM

Conforme afirmação anterior, o Hesicasmo teve seu preâmbulo entre os Padres do deserto. É uma corrente sólida da Teologia do oriente, a qual se pode remontar a partir de Santo Antão (251 – 356), o qual viveu a maior parte de sua vida em estado eremítico, e é considerado o Pai do Monaquismo Oriental. Terá um grande desenvolvimento em Dionísio (pseudo), o Areopagita, com destacado reconhecimento

na pessoa de Máximo, o Confessor (580-662), sendo este terceiro consagrado como o “Pai da Teologia Bizantina”.

Antão, Dionísio, Máximo entre outros Padres do deserto, empreendem a doutrina da Deificação, a perseguição do estado perfeito em vida, em um momento que, a pessoa procura dar maior amplitude à substância divina, implícita em si como legado de Deus ao homem nos primórdios.

No que toca a Antão, temos conhecimento de sua vida através das palavras de Atanásio, Bispo de Alexandria que, teria conhecido pessoalmente o pai dos Monges, e concluído a sua biografia entre os anos de 356 e 366, logo após sua morte, quando muitos de seus discípulos ainda estavam vivos. Em relação a isso, devemos explicar que houve um período que, Antão abandona a solidão do deserto e passa a conviver com outros monges, tornando-se pai espiritual destes. Essa obra foi escrita a pedido dos monges ocidentais, até onde já chegara a fama do grande eremita. Esse personagem dos primórdios do hesicasmo é notado pela sua austeridade e na prática de sua ascese. Comenta-se de sua vitória sobre o demônio que, mantinha sobre o eremita constante tentação, porém sempre tendo um resultado infrutífero nestas investidas.

Antão notabilizava-se também pela sua forma de aconselhamento, descritas em várias sentenças, palavras estas que demonstravam o verdadeiro ideal de despojamento, para quem buscasse uma vida plena na espiritualidade, deste eremita retiramos a título de exemplo, a seguinte sentença inserida na obra *Palavras dos Antigos: Sentenças dos Padres do Deserto*:

Um irmão que tinha renunciado ao mundo e distribuído seus bens pelos pobres, guardando um pouco para suas despesas pessoais, veio procurar o abade Antão. Informado disso, o ancião disse-lhe: “Se quer ser monge, vá a tal lugar, compre carne, cubra com ela seu corpo nu e volte aqui nesse atavio”. Tendo o irmão assim feito, os cachorros e as aves dilaceraram seu corpo. De volta ao velho, este lhe perguntou se tinha seguido o seu conselho. Como o irmão lhe mostrasse o corpo inteiramente dilacerado, o santo Antão disse: “Aqueles que renunciam ao mundo, querendo guardar riquezas, são dilacerados desta maneira pelos demônios que lhes fazem guerra.” (COMBLIN; MASTERS; FERREIRA, 1985, p.19).

Em outro grande momento do hesicasmo, iremos encontrar Dionísio (pseudo), o Areopagita.

Esse teólogo oriental salienta-nos que, a pessoa ocupa uma posição excepcional, ao estar na missão de fazer-se semelhante a Deus.

Com Máximo e João Clímaco, teremos uma desenvoltura da teologia original, com adequações do pensamento filosófico helênico.

Compreendemos a teologia oriental, transfigurando-se em um caráter de ordem abstracionista e subjetivista, antagonizando-se ao conceito cristão ocidental, o qual determinou-se na moldagem à legalidade secularizada, em uma condição de ordem pragmática.

O hesicismo irá refletir a oração constante, também sob denominações como: oração mística, oração de Jesus ou oração do coração, reveladora de um ardor em mistério, ambientada nos cenóbios desérticos, reprodução nostálgica do ideal dos primeiros Padres do deserto.

O cenóbio, em linha geral, apresentava-se como uma comunidade permeada em um estilo de vida pobre e austero, no qual seus habitantes: Os Padres e as Madres do deserto nos transmitiram suas máximas em *apotegmas* (ensinamentos ou sentenças).

Apesar de verificarmos a presença feminina nessa condição mística, não temos notícias relativas a sentenças registradas pelas mulheres, damos essa idéia a partir da análise dos seguintes escritos inerentes ao assunto como: “A Pequena Filocalia” e as “Palavras dos Antigos”, entre outros correlatos ao gênero.

Radicalismo na prática espiritual é a tônica desses escritos deixados pelos cenobitas. Um conjunto de sentenças edificantes, que apesar de serem proclamadas num tempo que se desgastou por si próprio, são exemplares ao conturbado momento contemporâneo.

Nota-se que os orantes contínuos em verdade, não procuram a sombra da institucionalização ou de bases arraigadas em uma sistematização. Apenas perpetravam-se “à fuga do mundo”, e nesse exílio de auto-imposição, dedicaram-se a um aperfeiçoamento para além do mundanismo do universo de matéria. A isso, deu-se o nome de “*apatheia*”, o apartar-se do vício secular, a corrupção entre a relação homem-Deus. Fazendo menção a esses cenobitas, Segundo Galilea, no livro: *A sabedoria dos Padres do deserto*, informa-nos que:

(...) os Padres do deserto em particular, cultivavam uma espiritualidade basicamente cristã. É certo que em suas expressões e modalidades radicalizaram muitas virtudes e valores, mas para eles isso estava na lógica do batismo e, não

de uma vida cristã “superior”. Os padres e Virgens eremitas raras vezes eram sacerdotes, nem pensavam em institucionalizar ou sistematizar sua maneira radical de viver para Deus. Essa maneira de ser cristão foi sempre apresentada pela patrística primitiva como um “segundo batismo”, isto é, como um segundo chamado à conversão, para viver as promessas batismais. (GALILEA, 1986, p.115-116).

Citamos, há pouco, nomes como Máximo, o Confessor e João Clímaco, homens que se aprofundaram, através de obras escritas, na exploração do processo de Deificação. João Clímaco (574-649), nos lega a sua *Scala Paradigi*, totalmente de caráter ascético, nos relatando uma luta contra os defeitos espirituais em suas primeiras 23 passagens (degraus), fechando o escrito com as virtudes nos 7 últimos degraus. Em verdade um manual de moral, onde suas máximas tendem a direcionar quem com ele toma contato a um repensar sobre sua vida, numa atitude reflexiva do que realmente é valido para o viver.

Obra incontestável, que traz o próprio Evangelho de um estado literalmente inerte, para uma vibração nos moldes do espírito crítico e edificante no que toca à espiritualidade. *Da Pequena Filocalia*, temos a seguinte mensagem deixada por Clímaco, no degrau 21 de sua *Scala*:

todo medroso é vaidoso, o que não quer dizer que todo intrépido seja um humilde; pois os malfeitores, os profanadores de sepulturas, comumente não são medrosos. Alguns lugares nos provocam medo: não hesiteis em ir até eles em plena noite. Se transigires a esse sentimento, por pouco que seja, ele envelhecerá convosco. No caminho, armai-vos com oração; penetrando no lugar, estendei os braços e flagelai os inimigos com o Nome de Jesus. Não existe no céu e na terra, arma que seja mais eficaz. (Degrau 21). (COMBLIN; MASTERS; FERREIRA, 1984. P.67).

3. SIMEÃO, O NOVO TEÓLOGO

Posteriormente, muitos absorveram essa inspiração do orar contínuo, e trouxeram para si, muitos discípulos que deram segmento a pratica da *hesychia*. Um dos mais notáveis foi Simeão, o novo teólogo (949 – 1022).

Deste proeminente cenobita, sabemos que, seu nome de batismo era Jorge. Natural de Galate na Plafagônia, filho de distinta família, ocupando em sua mocidade alto posto como funcionário na corte bizantina, até seguir para o mosteiro de Studios, ficando sob a orientação de *Simeão, o piedoso* de quem se tornou filho espiritual.

Segue que se aprofundou radicalmente na oração contínua, tendo arroubos místicos, situação que causou certa apreensão entre os demais monges, os quais

acabaram por desligá-lo da comunidade. A partir daí, foi viver no Mosteiro de São Mamede (São Mamas), onde se tornaria abade. Devemos salientar, entretanto, que não deixou jamais de orientar-se com seu pai espiritual em Studios, ou furtar-se aos seus conselhos.

Sua severidade foi notória enquanto, orientador espiritual daquele mosteiro e, após 15 anos, achando-se incompreendido, deixou o lugar indo habitar em um oratório sob ruínas em Paloukas, e com a companhia de outros monges, formou um pequeno cenóbio, terminando ali os seus dias, após uma vida de sofrimento, mas, repleta na graça divina, uma vez que a oração mergulhada na sinceridade foi o seu sustentáculo verdadeiro, fato este que lhe confere a denominação de *teólogo*.

“Só é teólogo quem ora” - Evágrio Pôntico (399). A máxima desse monge cabe inteiramente à pessoa de Simeão. Fazemos essa afirmação, uma vez que, entendemos por teólogo, um estudioso, um intérprete que acaba por criar conceitos em relação às *coisas* de Deus. Todavia, o personagem sobre o qual ora comentamos, em verdade dizia-se um iletrado, um ignorante. Não um analfabeto, mas impotente, dentro de um consenso cultural, apesar disso não condizer a uma verdade cristalizada, mas sim em relação à sua humildade, virtude peculiar de um verdadeiro praticante do hesicasmo.

Nas sentenças deixadas pelo novo teólogo, constantes na obra *Oração Mística*, encontramos uma totalidade *crístocêntrica*, fundamentada na *apatheia*, como podemos verificar no exemplo abaixo:

Monge é aquele que se preserva do mundo e se entretém continuamente a sós com Deus. Ele vê, ama-o, é visto e amado por ele. Iluminado de modo inefável, torna-se luz. Glorificado, acha-se sempre mais pobre. Íntimo, sente-se como um estranho. Ó maravilha admirável e inexprimível! Minha riqueza infinita me faz indigente. Penso nada possuir quando tenho tanto! Digo: “tenho sede”, na superabundância da Água.

“Quem me dará” o que já tenho demais?

“Onde encontrarei” aquele que vejo a cada dia?

“Como conseguirei” aquele que já está em mim e está fora do mundo porque é totalmente invisível?

- Quem tem ouvidos para ouvir ouça e compreenda as palavras do iletrado. (hino 3) (COMBLIN; MASTERS; FERREIRA, 1985, p.13-14)

A cristocentricidade e a apatheia, em verdade, determinam um reducionismo no qual o homem experimenta o desvencilhamento de desejos materializados, os quais podem até sugerir ideal de riqueza em seu aspecto profano porém, pobre em seu conceito pois, pode ela ser consumida pelas ações da cronologia comum, por outro lado, terá conhecimento da riqueza duradoura no tempo do *Creador*, **(termo aplicado somente a Deus, porque o ato de *crear*, sugere a configuração de elementos a partir do nada, ou seja, somente Ele, tem esse privilégio. Já o homem é criador, pois a ele foi dado o poder de criar a partir de algo já existente, *creação* de outrora, em período inimaginável pela consciência comum.)** (o grifo é nosso)

As obras de Simeão, o novo teólogo, são repletas de citações bíblicas anexas a tradição oriental e, nota-se nelas também a influência da Patrística grega.

A mensagem de Simeão, além do cristocentrismo nela implícito, é apoiada pelo *pneuma* na santificação e na divinização do batismo.

No Oriente, Simeão é considerado um homem de Deus em cujo conjunto da obra escrita, toda ela basicamente originária em sua experiência pessoal, na intimidade com o Pai, acabaram por colocá-lo entre os sucessores de *João “Evangelista”* e *Gregório de Nazianzo*.

4. OS DESERTOS

O deserto, no que se refere ao hesicasmos, é um dos fundamentos principais para a prática da intimização com Deus. A bucolicidade dessas regiões, onde impera a solidão, leva o monge à transcendência para seu próprio interior.

Ao permanecer no deserto, o hesicasta terá a plena condição de meditar em espírito, pois ficará desgarrado do mundanismo imperativo no mundo citadino, ouvindo sua voz que emana da alma, para além de uma razão limitada pelo consciente, fugindo a visão das alegorias passageiras. Davi em um trabalho denominado, *O Deserto Interior*, sugere-nos o seguinte:

Ao interiorizar o deserto, o próprio homem se torna deserto. A terra deserta, por si mesma, já é destituída de ornamento, e o homem se desnuda da criação. A abertura através do deserto poderá realizar-se a fim de ultrapassar o Deus face à criatura e, com isso atingir Aquele do qual não é possível nem sequer murmurar Alguma coisa e no qual a alma se mantém “nativa”. (DAVI, 1985, p.128)

Não devemos deixar de mencionar as dificuldades que existem para o cumprimento de tal prática, e o processo de tentações às quais o hesicasta é exposto; mas, se estiver disposto a manter-se na retidão que se auto propôs quando de sua renúncia à vida passada, poderá atingir o objetivo de “estar” verdadeiramente mirando a Face indizível, não só num estado de olhar, e sim praticamente, amalgamar-e à essência divina.

Os desertos do Egito, Síria e Palestina, são sempre citados ao falarmos do abandono feito pelos hesicastas. Compreendidos como caminhos para o deserto interior. Dentro da tradição cristã, conforme comentários de Leloup, em seu *Deserto – Desertos*, nos proporcionam três formas de experiência:

- O deserto como fuga do mundo, como o lugar do combate e da luta corpo a corpo com o demônio: o deserto dos ascetas.
- O deserto como fuga para os braços de alguém, lugar de encontro e das núpcias com o absoluto: o deserto dos místicos.
- O deserto como experiência do nada e da vacuidade (vaidade) de todas as coisas, lugar de lucidez onde todos os entes sensíveis e inteligíveis se revelam na sua impermanência; o deserto dos metafísicos. (LELOUP, 1998, p.29)

Não devemos, todavia, procurar entender essas três realidades de maneira separada, e sim encará-las na sua simultaneidade ou na complementação uma da outra. São estágios de uma transformação, que remetem ao vivente nessa bela “*desolação*”, à um estado de purificação plena, indicando uma abertura das correntes que o prendiam nas algemas do desconhecimento. Isso acaba então por remontar os primórdios que cristalizam sua real origem: “Filho de um Deus que não cessa de gerá-lo.” (Idem, *ibidem*, p.29).

No deserto, o asceta morre para o mundo. Esta morte ocorre em corpo e espírito. O corpo deve deixar de reagir normalmente necessidades da carne, conforme já estivemos falando anteriormente, deve ter domínio sobre a sede, a fome, a fadiga e o sono. Esta morte do corpo ocorre dentro da meta de se criar um novo corpo. É o estado constante da *aphateia*. Uma ausência total de sensibilidade, transmutando-se para uma condição de impassibilidade, apatia, à cólera, ao medo, aos desejos, em total exclusão aos do universo emocional, não mais vivendo sob as ordens do coração. Em relação a isso, buscamos uma explicação sucinta em Macário, através de um questionamento feito por este monge, que retiramos do trabalho de La Carriere, *Padres do Deserto: Homens embriagados de Deus*:

(...) é um sepulcro (o coração). Quando o príncipe do mal e seus anjos moram nele, e as potências de satã passeiam em vosso espírito e em vossos pensamentos, não estais mortos para Deus? (LA CARRIERE, 1996, p. 244)

O coração é o cofre das emoções, lá elas se regeneram e se fortalecem, indo diretamente, contra a retidão pretendida pelo homem em relação a Deus. Existe então a necessidade de recusa a tais emoções e, direcionar o órgão vital, para outro segmento que, o torne favorável à atitude de resignação, tirando-o da condição de canalizador ao pecado.

Afirmamos que, o deserto é o habitat natural do Eremita e dos cenobitas, pois uma vez que, tanto uma como a outra dessas situações de retiro, fosse na solidão da pessoa consigo mesma, ou em um grupo monástico, seria-lhes impossível adentrar a essa elevação se, não compartilhassem da imensidão vazia, que revela seu espaço para o recebimento do Amor Indescritível, para além da vã experiência humana. Recorrendo outra vez a obra de Leloup, evidenciamos a belíssima passagem:

Chega-se ao deserto no dia em que se descobre que ele sempre esteve ali.

O que nos escondia o deserto?

Um certo conforto. Um certo esquecimento.

Mas lá estava ele fiel, tenaz.

Havia apenas ilusões.

A perder

Algumas honrarias

Descobre-se a si mesmo

No dia em que se descobre

Como tendo sido descoberto...

O rei sempre estava nu

Debaixo das armaduras. (1998, p.68)

Não compreendam essa abnegação como uma *troca fácil*, pois o príncipe do mal, conforme muitos testemunhos dos ascetas, estava vigilante a estas atitudes. Citamos ao falar de Antão, que ele havia sido tentado muitas vezes pelo demônio, mas por ser um homem de têmpera, firme na sua proposta, soube imitar Cristo e livrou-se da investida do mal. Ao fazer isso, o Pai dos Monges forjou sua própria identidade, tal qual Moisés e Maomé, tal qual Jesus Cristo, que após seu despojo enquanto estava no deserto soube derrotar o maligno e partir para sua missão redentora.

Em outros o mesmo não acontece. Sente-se em alguns que procuram o deserto, o não alcançar o seu próprio “deserto”, pois no limiar desta caminhada pela “bela desolação”, são compelidos ao retrocesso, um estado saudoso apodera-se do pseudo-asceta, fazendo com que perca seu trajeto.

O termo grego para designar essa recaída sob forma de saudosismo à matéria denomina-se *lupé*, um estado de tristeza e frustração. Em seus *Escritos sobre o hesicasmo*, Jean Ives Leloup, faz a seguinte reflexão no tocante ao assunto:

A tristeza visita o monge quando sua memória lhe apresenta os bens ou prazeres que ele abandonou voluntariamente como sendo de novo desejáveis... Ele sonha com uma casa, uma família, sonha principalmente em ser reconhecido e ser amado...

O espaço da carência é o próprio espaço do deserto para o qual ele se retirou.

Mas, como algumas vezes a carência é muito grande e o deserto muito árido, não estaria o monge correndo o risco de perder sua humanidade? Ele veio buscar alegria e encontrou a cruz. (LELOUP, 2004, p.65)

Isso demonstra que a prática não é algo fácil, mesmo com os exemplos a partir de máximas retiradas do Evangelho, ou mesmo sob a orientação espiritual de um monge que guarde maior experiência nessa forma de oração. Para atingir o resultado desejado, a persistência torna-se peça fundamental. É necessário ser adulto. Ou seja, assumir a carência que irá se interpor entre o ideal de deificação e aquele que busca este estado, saber compreendê-la e posteriormente, deixa-la uma vez que, na plenitude de seu deserto íntimo, ela não mais existirá. Dessa situação, deve-se retirar o que é positivo, porque a frustração na ordem material, que muito se revela também no afetivo, poderá nos conduzir ao infinito que só o “Infinito” pode preencher.

“Fizeste-nos para Ti, Senhor, e nosso coração não repousará senão em Ti” (Santo Agostinho).

5. OUTROS TRAJETOS DO HESICASMO

5.1. O Monte Athos

O método do hesicasmo, não ficou permeado entre os Padres do Deserto apenas, seja na condição eremítica ou cenobítica. A oração continua renasce com força em outras localidades, para fora do Egito, Síria e Palestina, as quais, o ambiente proporciona condições favoráveis a quem estiver pretendendo *fugir do mundo*,

encontrar o seu deserto interior e conviver em intimidade com Deus, chegando no estágio de Deificação.

Inicialmente, falaremos sobre o Monte Athos. Ponto alto de uma quase ilha de 60 Km de comprimento e 10 km de largura situada no mar Egeu, é desde o século X um importante centro religioso da Igreja Ortodoxa. A maior parte dessa quase ilha é constituída por colinas revestidas de florestas, enquanto no litoral foram construídos altos mosteiros fortificados, no meio dos quais se encontra o Katholicon, a igreja principal, vermelha, diz-se, como o sangue dos mártires. No cume do monte ergue-se a capela da Transfiguração.

Conhecida como montanha santa, é uma das últimas colônias monásticas do Oriente Cristão. Constitui uma república de monges, que depende da jurisdição canônica do Patriarcado de Constantinopla, sob a proteção política da Grécia e onde os representantes de vinte mosteiros autônomos formam a comunidade santa. Vedado a toda presença feminina, favorecem a sublimação mística do amor e do nascimento do homem para a eternidade.

Eremitas começaram a instalar-se no promontório antes de 850, sob a direção espiritual de um *Protos*. Em 963, o monge Atanásio, de Trebizonda, auxiliado pelo imperador Nicéforo II Focas funda o primeiro mosteiro, a Grande Lavra, segundo a regra de São Basílio.

Saqueado pelos cruzados (1204) e pelos catalães (1307). Durante o domínio turco, a comunidade passa a manifestar certo declínio intelectual. Pode porém salvaguardar sua autonomia através do pagamento de tributos. Durante o século XIX, e até a revolução de 1917, é o monaquismo russo que domina a montanha santa. Conta atualmente com apenas 1300 monges, contra 7000 em 1912 e 15000 no séc. IV. Devido à orientação cada vez mais terrena e social do cristianismo, o monaquismo atonita, ligado a uma sociedade tradicional e agrária, refugia-se na *contemplação escatológica*.

O monaquismo atonita é puramente contemplativo, atado ao trabalho manual. A tradição hesicasta persiste com força na montanha, mas devemos compreender que não é uma prática comum a todos os monges, a via da união silenciosa com Deus, é praticada apenas por alguns monges ainda ligados ao ideal eremítico, que se unem sob a orientação de um mestre espiritual livremente escolhido. Ainda que na atualidade, o

hesicasmo não seja prática comum entre todos os monges atonitas, a montanha sagrada figura entre um dos mais importantes centros de oração contínua.

Em relação ao hesicasmo atonita, Jean Ives Leloup, remete-nos para a década de sessenta no século XX, destacando que praticamente nada mudou nesse ato pela busca da deificação, e na obra de sua autoria: *Escritos sobre o Hesicasmo*, anteriormente citada, relata-nos no preâmbulo do livro o método de orar continuamente segundo o ensinamento de um Padre, conhecido por Serafim. Uma metodologia fundamentada em uma pedagogia ressonante na dureza, que exige de seu praticante um grande esforço físico. Meditar como uma montanha:

Assentar-se como uma montanha, isso quer dizer tomar peso: estar carregado de presença (...) permanecer assim imóvel, de pernas cruzadas, a bacia mais alta que os joelhos (...) estar sentado em uma montanha é ter a eternidade diante de si, é atitude correta para quem quer entrar na meditação: saber que ele tem a eternidade atrás, dentro e diante dele. Antes de construir uma igreja era preciso ser Pedra, e sobre esta pedra (esta solidez imperturbável da rocha) Deus podia muito bem construir sua igreja e fazer do corpo do ser humano seu templo. (Op. Cit. p.13-14)

Essa é a introdução de uma série de meditações, como: *meditar como uma papoula, meditar como o oceano, meditar como um pássaro e meditar como Abraão*. Uma série de exercícios que vão preparando o monge um sentido em que ele culminará fazendo a meditação como fez Jesus.

Conforme Leloup, ainda ao citar o Padre atonita Serafim, nos é explicado que no *meditar como Jesus*, a pessoa deve se desligar de toda forma de sentimento ruim, que possa interferir negativamente na prática, demonstrar o amor incondicional ao inimigo, dar-se de forma total ao seu próximo, não importando quem é.

De noite ele (Jesus) se retirava em segredo para orar e murmurava, como uma criança “Abba”, que quer dizer papai... isto pode parecer um tanto irrisório, chamar de “papai” o Deus transcendente, infinito, inominável, além e acima de tudo! É quase ridículo, e no entanto era a oração de Jesus, e nesta simples palavra tudo era dito. O céu e a terra se tornam assombrosamente próximos, Deus e os humanos fazem um só... Talvez fosse preciso ter ouvido o filho chamar “papai” no meio da noite para compreender isto... Mas hoje essas relações íntimas de um pai e de uma mãe com seu filho talvez não queiram dizer mais nada (...) É por isso (continua Serafim) que prefiro que prefiro não dizer nada, não usar nenhuma imagem e esperar que o Espírito Santo faça brotar em você os sentimentos e o conhecimento de Cristo Jesus, e que este “abba” não venha só dos lábios, mas do fundo do coração Quando chegar esse dia, você começará a aprender o que é a oração e a meditação dos hesicastas. (Ibid., p.27).

Essas passagens correlatas às páginas iniciais da obra de Leloup, reforçam mais uma vez o abandono, o encontro do deserto interior, onde um amplexo entre o hesicasta e Deus se faz acontecer. Revelando que nesse adentramento ao deserto pessoal, é em verdade deixar um deserto espúrio, onde a pessoa tem sede, mas nunca pode beber a água que se encontra na fonte da sabedoria divina, pois essa fonte não está jamais onde reina o Baal do plasticismo, antagônico à verdadeira essência de Deus.

5.2. A RÚSSIA

O Cristianismo entre os russos, conforme relatos, teve início com a ação do Apóstolo André desde o primeiro século, relata-nos ainda a história que no século IV, existiam várias dioceses na Rússia meridional. No século X, após o árduo trabalho evangelizador dos Padres Constantinopolitanos, Cirilo e Metódio, a Rússia é verdadeiramente uma nação plena no cristianismo. Um cristianismo que não foi derrotado nem com a revolução socialista de 1917, que sobreviveu ainda que a duras penas, durante todo o regime desenvolvido pelo governo soviético, até o final deste na década de 90 no século passado.

Podemos então considerar o hesicismo entre os russos, como um dos mais importantes elementos dentro da espiritualidade cristã, o qual gerou uma importante obra literária que junto com a *Pequena Filocalia*, pode ser compreendido como um clássico sobre a oração contínua naquela região eslava: *O peregrino Russo*.

Também conhecido como *Relatos de um Peregrino Russo*, este livro é de origem apócrifa, pois nunca se soube o nome do autor, mas é uma obra impar que nos insere à fé do povo russo e sua ligação com os mistérios. Prendendo-nos ainda um pouco mais sobre esta obra que, poderemos chamar “O manual Russo do Hesicismo” (as aspas e esse outro título são nossos), sua trajetória pode ter se iniciado no Monte Athos, escrito por um monge russo que por lá habitava, cujo nome não sabemos, e que mais tarde esse texto teria chegado às mãos de Padre Paisius, abade do Mosteiro de São Miguel Arcanjo na cidade russa de Kazan que, teria feito uma cópia do texto atônita e a partir daí, sido através dos tempos publicado em diversas línguas, fato este que não alterou sob forma alguma o caráter dos escritos no que toca a sua autenticidade. Estas informações foram colhidas de acordo com o prefácio de uma edição de 1844.

Fundamentados em uma edição brasileira da obra, notamos as atitudes do personagem, que seria um camponês na faixa de 33 anos, dedicando sua vida à peregrinação na constância da oração perpétua, tendo como companheiros dois livros: A Bíblia e a coletânea Patrística conhecida por Filocalia. Seguindo a tradição hesicasta nesse constante peregrinar, o autor nos coloca em contato com paisagens e personagens junto aos quais, o peregrino trava conversações e, proclama a espiritualidade cristã, e muitas vezes nesses encontros acaba por retirar lições que iluminam ainda mais seu viver e a missão que nele inseriu-se: *A busca da deificação em vida*.

ao redor é a terra russa, planície imensa a perder de vista, florestas desertas, hospedarias à beira das estradas, igrejinhas pintadas de novo, com sinos que cintilam. Entretanto, o camponês não se detém jamais para descrever as aparências sensíveis. Cristão Ortodoxo, ele está a procura da perfeição, sua preocupação é o absoluto. (COMBLIN; MASTERS; FERREIRA, 1985, p.7)

A não preocupação com o meio geográfico e o que nele se insere, está de acordo com a prática hesicasta, refletindo a *Apatheia* uma vez que o personagem verifica-se imerso em seu deserto pessoal e, para ele toda composição de matéria ao seu redor, não tem qualquer significação. É consciente que todo o cenário do mundo pode desviá-lo de seu trajeto místico, ainda que esteja em um plano material. Sabe também que, por ser humano é passível de revogar a virtude apática destruindo o que vem alcançando nessa caminhada. Teme perder a Deus, com quem se encontra em seu deserto íntimo.

Pela graça de Deus, sou homem e cristão; pelas ações, grande pecador; por estado peregrino sem abrigo, da mais baixa condição, sempre vagando de déu em déu. De meu tenho às costas uma sacola de pão sêco, na minha camisa a santa bíblia, e eis tudo. (Idem, p.13)

O peregrino deixou tudo, baseando-se na leitura da Epístola aos tessalonicenses, na passagem que diz: “Orai sem cessar”, questionando-se sobre esta possibilidade de orar todo o tempo com o espírito, pois as atividades profanas, ligadas ao trabalho não permitiriam tal ocorrência, que foge à oração tradicional. Procurou as respostas para tal dúvida e não a encontrou prontamente. Será em um pequeno livro que lhe foi ofertado, que começa a ter suas dúvidas sanadas. O livro em questão era da autoria de São Dimitri de Rostov (1651-1709) denominado: *A instrução espiritual do homem interior*. Este santo é também responsável pelo menólogo russo: calendário litúrgico que contém a vida dos santos na ordem de suas festas.

Nesse contexto, o peregrino passa a conviver entre monges que lhe apresentam a *Filocalia*, e na leitura desse livro, toma contato com as passagens de *Simeão, o novo teólogo* e seus exercícios de paciência:

permanece sentado no silêncio e na solidão, inclina a cabeça, fecha os olhos; respira mais devagar, olha, pela imaginação, para o interior de teu coração, concentra tua inteligência, isto é, teu pensamento, da tua cabeça para teu coração. Dize ao respirar: Senhor Jesus Cristo, tende piedade de mim, em voz baixa ou simplesmente em espírito. Esforça-te para afastar todos os pensamentos, sê paciente e repete muitas vezes esse exercício. (Idem, p.23)

Auxiliado por um monge, lê outras passagens da *Filocalia*, e passa a compreensão dos *apotegmas* constantes nesse livro. O monge em questão, é o orientador espiritual do peregrino.

Conforme os hesicastas, é imprescindível principalmente na modernidade, que quem se propuser à prática da oração do coração, tenha um orientador nesse sentido, pois se não houver um controle harmônico entre corpo e espírito, pode o praticante chegar às raias da loucura. Se o praticante no início do exercício, não quiser o orientador, pode apegar-se na orientação dos Evangelhos. Todavia, os Padres hesicastas sempre afirmam que, o meio mais seguro ao neófito, é ter a orientação de um guia já experiente na prática. Michel Evdokimov, autor de célebres obras a respeito da ortodoxia, em seu *Peregrinos Russos e Andarilhos*, fala-nos sobre o ato de recitação da oração mística:

Confortado pelo conselho do staretz, o peregrino se submete à grande ascese hesicasta, começando a recitar todos os dias 3000 invocações ao Senhor Jesus Cristo, e aumentando progressivamente a dose medida de suas capacidades espirituais e psíquicas, até atingir a marca de 6.000 e 12.000 invocações, para finalmente deixar de contar, pois a oração de Jesus entrara nele, associada à respiração e aos batimentos cardíacos. Desaparecem na pessoa a dispersão da atenção e o saltitar de um estado emotivo para outro. À luz serena do nome de Jesus o ser recompõe sua unidade, e na heróica empreitada da oração perpétua, recupera paradoxalmente a verdadeira liberdade. (EVDOKIMOV, 1990, p.168)

Evidentemente, o peregrino consegue o desprendimento necessário e torna-se um verdadeiro orante contínuo, pois a máxima desse tipo de oração mística é conseguir fazê-la vinte e quatro horas por dia, tendo nas batidas do coração, o ritmo da fórmula que há pouco expusemos, na citação de Simeão, o novo teólogo.

O peregrino russo é então, um símbolo da oração constante, pois visa demonstrar como um homem comum pode deixar todo o falso brilho e capturar dentro de sua

pessoa a substância divina e moldá-la no sentido de ampliação da mesma. Acreditamos que toda pessoa que resolver aderir a esta praticidade hesicástica, deve ter em mãos essa obra, sempre acompanhada da Bíblia e da Filocalia, e de um orientador espiritual.

Elisabeth Behr-Siegel, autora de importante obra sobre a oração e deificação na Igreja Russa, nos dá nesta um importante relato sobre o assunto demonstrando passos, para um estado de perfeição em vida, ambientando essa situação dentro de uma mística desenvolvida na religiosidade que emana dessa Igreja. A igreja que vai da estrutura concreta e institucional, a qual irá apresentar muitas falhas no transcorrer de sua história para a figura humana, o verdadeiro templo da Trindade.

Constantes são suas citações de grandes romancistas russos, que impõem às suas obras literárias, muito da mística religiosa, contrastando-a com a problematização do povo em relação ao seu cotidiano, originária no perecível. O horror da miséria humana. E, sobre isso, destaca-se a santidade dos hesicastas, que se elevam para cima de tudo isso, sendo inclusive perseguidos pela igreja institucional contaminada pela sua cumplicidade junto à aristocracia. Uma igreja que rejeitou as práticas espirituais, pois havia perdido o parâmetro de sua missão junto ao homem, sublevando-se contra o modo de vida pelo qual passou o próprio Cristo.

Na sua concepção, a igreja russa via na santidade dos *starets*, e dos demais hesicastas, um contra senso à realidade que permeava de benefícios materiais a minoria abençoando a miséria camponesa, condutora desses benefícios senhoriais.

Ao citar sobre a santidade monástica, Behr-Siegel nos exemplifica o seguinte, em uma passagem de certo modo longa, porém adequada sobre o que ora desenvolvemos neste escrito, citando sobre um grande hesicasta perseguido no século XVIII, o Starets Paisius Velitchkovsky, e o movimento espiritual desencadeado na Rússia que passou a existir graças a este personagem importante do monaquismo eslavo. Esta passagem retirada do capítulo VIII, *Os “starets” dos séculos XVIII e XIX*, da obra denominada *Oração e Santidade na Igreja Russa*, explica-nos o seguinte:

“De um desses perseguidos do século XVIII, o starets Paisius Velitchkovsky, partiu o grande movimento espiritual que, no século XIX, desaguou numa nova floração de “santos monges”, os starets dos mosteiros de Optima e de Sarov, o mais célebre dos quais é São Serafim Sarov. A santidade desses homens (...) é na realidade, fruto de trabalho espiritual oculto que continuou mesmo nas épocas em que a Igreja oficial ignorou ou perseguiu os starets. “Por entre as piores aberrações podia-se encontrar aqui e ali um eremitério silvestre ou uma

cela de recluso na qual a oração não se calava”. “E até nas cidades, entre os leigos, não só nas cidades perdidas da província, mas também nas capitais, no meio do ruído da civilização, os ‘loucos por Cristo’, ‘os simples’, os ‘peregrinos’ os ‘bem-aventurados’ continuavam seu caminho, realizando a façanha espiritual do amor”. Um testemunho dessa vida secreta, oculta aos olhos dos estranhos, são os “Récits d’un pèlerin à son père spirituel, que descrevem a vida de um desses ‘simples’ que pratica “a oração de Jesus”, errando através dos campos e das estepes da Rússia e da Sibéria.”(BEHR-SIEGEL, 1993, p.131-132)

Com relação ao hesicismo entre os russos, temos notícias da sua prática até a ocorrência da revolução socialista em 1917. Com o fechamento da união soviética, bem como as mudanças de ordem religiosa por lá ocorridas após a implantação do regime marxista – leninista, não tivemos mais informações sobre este aspecto místico do cristianismo. Possivelmente a prática manteve sua durabilidade, mas isso fica em um plano questionável, sob hipóteses de difícil comparabilidade, devido às alterações da mentalidade política naquela região que durou até o início dos anos 90 no século XX.

6. A FORMULAÇÃO DA PRÁTICA HESICASTA OU ORAÇÃO DE JESUS

Ao falarmos sobre a prática hesicasta entre os monges atonitas, dando destaque ao Padre Serafim, percebemos que aquele diretor espiritual impõe aos neófitos um enorme sacrifício no que refere-se ao controle do corpo, no sentido em que este consiga ficar num estado de tranqüilidade. Na verdade a técnica de Serafim, é uma das muitas que levam à oração de Jesus, mas devemos entendê-la como uma das mais severas, e necessariamente não precisa ser desta forma.

A importância do ato está em conseguir chegar a orar continuamente sem usar os lábios propriamente, apenas o coração.

A fórmula desta oração é a mais simples possível; *Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim.* Muitos adicionam o termo *pecador*, porém, esse não parece ser de todo essencial na tradição do hesicismo, entretanto, não existe qualquer impedimento na adição deste vocábulo, que assim transforma a sentença, ***Senhor Jesus Cristo Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador.*** Essa adição pode ser considerada desnecessária, visto o fato de todos sermos pecadores, portanto com o acréscimo do termo, estamos apenas confirmando um estado do qual estamos com a praticidade da oração contínua, tentando nos livrar.

A partir daqui, recorreremos a uma importante obra escrita por um ocidental, o jesuíta Mariano Bellester, no sentido de implantarmos algumas pistas de como concretizarmos essa prática contínua:

Pronúncia vocal. É imprescindível que a Oração de Jesus seja pronunciada com os lábios, sobretudo no princípio. Os orientais dão grande importância ao próprio som das palavras e aos efeitos que este som se transforma, então, em “vibração espiritual”. Observemos, contudo que a pronúncia vocal é recomendada antes de mais nada ao começar a praticar o método. O que se começou pronunciando com os lábios poderá converter-se mais adiante em “som interior” (BALLESTER, 1993, p. 98)

Essa invocação é um preambulo do caminho espiritual ou seja, reconhece-se como um engatinhar do neófito ao hesicasm. Uma movimentação para o Nome de Jesus, não apenas sob a orientação de um diretor mas sim, sob o paradigma iluminador do Espírito Santo (*pneuma*), porque assim esse chamado será em nós uma derivação de nosso próprio espírito. Um monge anônimo da Igreja Oriental, no tangente ao nome de Jesus, em uma obra de sua autoria, *a invocação do nome de Jesus*, na qual constam *apotegmas*, todos eles condizentes a nomenclatura do Deus – Homem, vem nos explicar o seguinte em uma dessas sentenças, a de número 17:

“Não há um sinal infalível de que somos chamados ao caminho do Nome. Pode haver, entretanto, alguns indícios desta vocação que devemos considerar com humildade e cuidado. Se nos sentimos impelidos à invocação do Nome, se esta prática produz em nós um aumento de caridade, pureza, obediência e paz; se o uso de outras orações está tornando-se um pouco difícil, podemos concluir, não sem razão que o caminho do Nome está aberto a nós. (COMBLIN; MESTERS; FERREIRA, 1984, p. 37)

A soberba pode enganar! Ou seja, não devemos nos ludibriar por um falso chamado. Para efetuarmos esta invocação, projetando o seu objetivo final que ocorre inteiramente em nosso espírito, devemos estar repletos da luz que emana das benéncias mencionadas no apotegma, mais uma vez temos a revelação da *apatheia* ou seja, se ainda tivermos ranços oriundos ao mundanismo material, estaremos cometendo um erro, o qual impedirá de que se atinja a comunhão pretendida com Deus. O repetir da fórmula, tornar-se-á um mantra sem fundamentos, preso meramente ao campo da racionalidade.

Em verdade, não estaremos inseridos no deserto interior, e sim numa dimensão criada dentro da nossa razão. Nisto vemos então a importância da abdicação de tudo o que é palpável e atuante como agente inibidor da imaculação da alma.

Se pensarmos bem, o método exposto por Serafim de Athos, apesar de causar a fadiga do praticante na diversidade de fases em que se apresenta, pode muito bem funcionar como força de lapidação da pessoa, a fim que ela realmente se aparte das tentações do século, tendo a oportunidade de caminhar em seu deserto interior, através da magna pureza em seu ato de orar criando nessa dimensão, seu tão almejado encontro. A oração contínua, que invoca incessantemente o nome de Jesus, é embalada no ritmo respiratório do profano:

Descoberta do próprio ritmo. Os hesicastas convidam a pessoa a unir a pronúncia do nome de Jesus ao ritmo de sua respiração. Tudo isto, no começo, pode produzir leve sensação de artificialidade ou de aborrecimento. Bastarão alguns dias de prática para desaparece resta sensação. O que acontecerá é que a consciência demasiado reflexa de respiração irá desaparecendo com a frequência das repetições. Então, o ritmo deixará de ser forçado, embora esta certa violência só tenha ocorrido em nível muito sutil da personalidade. Após haver desaparecido toda espécie de tensão, pode-se dizer que se “respira” natural e tranqüilamente o nome de Jesus. Esta é a descoberta do ritmo pessoal da Oração de Jesus, que cada um deve fazer por si mesmo e que só a prática pode revelar. (BALLESTER,1993, p.98-99)

Fechando essa parte relativa ao método da oração do coração, nos prenderemos ainda em Ballester, onde ele nos fala sobre a *Disciplina diária*.

Toda atividade provém de um regramento e, o hesicismo, como percebemos, não se distancia disso. É imanente de um exercício diário, uma retidão que exige, a todo momento, uma concentração que dissipa do hesicasta todo o cenário ao seu redor, fazendo vislumbrar uma nova realidade no plano metafísico. Interessante que essa atitude de “apatia”, é perceptível também nos iniciados da Ordem Rosa-Cruz e na Maçonaria, em seus rituais de passagem inerentes a troca de graus, onde a pessoa abandona todo o profano que envolve sua vida, seguindo em peregrinação para a vida espiritual na sua pureza. Na maçonaria, são exatamente trinta e três graus, situação que evidentemente liga-se a tradição sinaíta de João Clímaco, e sua Scala (escada), que já tivemos oportunidade de falar anteriormente. Compreendemos isso como ação arquetípica, no tocante a doação de si mesmo para Deus. Isto é ponto constante nessas duas ordens herméticas, em todo seu conjunto ritualístico:

A Disciplina Diária. Certa disciplina e certa ordem diárias nas repetições das fórmulas são também indispensáveis na verdadeira Oração de Jesus. Repetirei, entretanto, que esta condição como a anterior, só é necessária quando a Oração de Jesus se converte em centro de toda a vida espiritual. (Idem, p. 99-100)

Num sentido de confirmação ao que dissemos em relação a sinceridade de se envolver na oração hesicasta, é preciso abraçar essa idéia de ampliar o conceito do *Todo* em nosso todo, revivendo ao menos parte de seu ideal. Dizemos isso pois, sabemos-nos como falíveis, entretanto, deve existir em nós um apelo ao *pneuma* para que nos auxilie na mudança e nos possibilite chegar perto de um estado de consciência, o qual possamos nos reconhecer como mudados, transfigurados no hoje em relação ao ontem. Pois, só existe um Pai, um Filho, um Espírito Santo. As três Hipóstases são únicas, e só podemos tentar uma aproximação com Elas, jamais ser uma delas.

Não estamos em absoluto negando o estado de deificação a que se propunham e propõe os hesicastas, mas somos da crença que, em se pensando no mundo moderno, poderemos alcançar tal condição sagrada, quando “retornarmos” do nosso deserto e depois de haveremos comungado com Deus, deveremos buscar o alento do próximo, esteja ele na situação em que se encontrar, se assim não for feito, sob aspecto algum nos reconheceremos como *deificados*, mas mergulhados no pecado do rio da soberba e arrogância, a deriva da verdadeira salvação. Analisemos então esses apotegmas retirados da Filocalia:

O átrio da alma racional é o sentido; seu templo, a razão; seu pontífice, o intelecto. Fica no átrio o intelecto pilhado pelos pensamentos intempestivos; no templo, o intelecto pilhado pelos pensamentos oportunos. Quem escapa a uns e a outros é julgado digno de entrar no divino santuário. (ap.158) O ativo deseja a dissolução do corpo e a união a Cristo, por causa dos sofrimentos desta vida. O contemplativo acha melhor permanecer na carne, por causa da alegria que recebe da oração e para ser útil ao próximo. (ap.160). (COMBLIN; MESTERS; FERREIRA, 1984, p. 105)

7. CONCLUSÃO

O tema que procuramos explorar dentro do cristianismo oriental, a nosso ver marca-se pela importância, no sentido da aproximação entre *criatura* e *Creador*. Uma proximidade que, se ocorrer verdadeiramente irá gerar uma transformação plena em quem busca o hesicismo.

Sabemos, entretanto, que não foi de nossa competência abranger o assunto em sua totalidade, pois a prática da Oração do Coração ou Oração de Jesus tem um universo que segue para muito além da cristandade oriental, gerando influências aos séculos posteriores, formadora de uma mentalidade monástica ocidental não puramente contemplativa, mas, adequada aos tempos em que foi sendo inserida.

Nosso trabalho ficou conforme pode ser constatado em suas laudas, bastante preso ao oriente, Grécia (Monte Athos) e procuramos enfatizar um pouco mais o mundo russo na região eslava que germinou uma forte gama de hesicastas na figura de grandes Starotz.

O hesicasmo em nossa constatação, hoje primazia quase que total da Igreja Ortodoxa, é elemento de propagação da bem aventurança no interior de seu praticante, uma *linda morte em vida*.

Não vamos compreender esse termo como algo definitivo, mas em verdade um caminho para a verdadeira ressurreição. Onde o passado é deixado para trás, e uma nova vida ressurge, a exemplo de Paulo às portas de Damasco, quando pode reconhecer o Filho do Homem através da cegueira, uma escuridão que envolvia e removia dele o seu passado, paradoxalmente trazendo a luz para o espírito daquele que seria cognominado “O Apóstolo”. Paulo morria para a vida profana que até então tinha vivido, adentrando em um novo mundo para o serviço da Totalidade sintetizada na Figura de Jesus Cristo.

Assim é o hesicasta, ele transcende dimensões comuns para caminhar entre as dunas do plano Sagrado e fortalecer a substância divina que está contida em si.

Na realidade, aquele que faz do hesicasmo sua conduta de vida além de descobrir o Deus – Homem, descobre verdadeiramente o seu *eu*, enquanto ícone do Verbo que se encarnou.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEHR-SIGEL, E. *Oração e Santidade na Igreja Russa*. São Paulo: Paulinas, 1993.

BALLESTER, M. *Experiências de Oração Profunda*. São Paulo: Paulinas, 1993.

COMBLIN, J; MESTERS, C; FERREIRA, M. E. *A invocação do Nome de Jesus*. 5. Ed. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. *Palavras dos Antigos - Sentenças dos padres do deserto*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Pequena Filocalia - O livro clássico da Igreja Oriental*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Relatos de um peregrino russo*. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. *Simeão, o novo teólogo - Oração Mística*. São Paulo: Paulinas, 1985.

DAVY, M.-M; *O deserto interior*. São Paulo: Paulinas, 1985.

EVDOKIMOV, M. *Peregrinos russos e andarilhos místicos*. Petrópolis: Vozes, 1990.

GALILEA, S. *A sabedoria do deserto – Atualidade dos Padres do deserto*. 2. Ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

LACARRIERE, J. *Padres do Deserto – Homens embriagados de Deus*. São Paulo: Loyola, 1996.

LELOUP, J-I. *Deserto – Desertos*. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Escritos sobre o hesicasmo – Uma tradição contemplativa esquecida*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

**DIÁRIO DE UM PESQUISADOR EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO:
NOTAS DE CAMPO DE UMA VISITA AO ARQUIVO DA
CATEDRAL DE SANTIAGO DE COMPOSTELA**
*DIARY OF A RESEARCHER IN SCIENCES OF RELIGION: NOTES FILDS
FROM A VISIT TO THE ARCHIVES FROM A CATEDRAL OF
SANTIAGO DE COMPOSTELA*

Paulo César Giordano Nogueira

Mestre em Ciências da Religião

peregrino95@uol.com.br

Resumo: O artigo trata de um relato sobre uma visita feita ao *Archivo Catedralicio* de Santiago de Compostela, na Espanha, em fevereiro de 2007. Naquele momento o autor efetuou a viagem com o intuito de coletar material para uma pesquisa sobre a espiritualidade dos peregrinos brasileiros no Caminho de Santiago.

Palavras-chave: pesquisa; peregrinações; Caminho de Santiago; Archivo Catedralicio Compostelano.

Abstract: The present article deals with a report about a visit to the *Archivo Catedralicio de Santiago de Compostela*, Spain, in February 2007. At that moment the author traveled in order to collect material for a research concerning the spirituality of the Brazilian pilgrims in the Way of Saint James.

Keywords: research; pilgrimage; Way of Saint James; Archivo Catedralicio Compostelano.

Quando ingressamos no curso de Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo no ano de 2005 tínhamos, desde o início, uma ambição declarada em nosso projeto de pesquisa: a coleta de dados em dois importantes núcleos referenciais sobre a peregrinação jacobea. O primeiro deles, o Centro de Estudos Jacobeos, em Carrión de los Condes, e o segundo que seria o *Archivo Catedralicio* compostelano, em Santiago de Compostela.

A visita a esses dois importantes sítios em território espanhol seria feita no segundo momento da pesquisa e dependia, primordialmente, de apoio financeiro, como é de praxe no mundo da pesquisa acadêmica, ainda mais se o projeto envolve viagem internacional. Talvez por mérito nosso e, quem sabe, com uma ajudinha do apóstolo, o fato é que já no segundo semestre do curso fomos abençoados (aqui cabe bem o termo!) com uma bolsa oferecida pelo Programa em CRE da PUC-SP por intermédio da Capes. O resto seria conosco, já que o gasto que teríamos com a mensalidade foi poupado para custear a viagem programada para o ano seguinte.

Agora vem a pergunta: por que a escolha desses locais específicos? Porque nossa dissertação de mestrado trata de um fenômeno cuja produção bibliográfica é demasiadamente limitada no Brasil: a peregrinação jacobea. O termo *jacobeo* deriva do nome hebraico Jacob (e do grego Iago), que vem a ser Tiago ou São Tiago - Santiago para os *hispano hablantes*, James para os ingleses e Jacques, para os franceses. O tema de nossa dissertação ajuda a esclarecer um pouco mais o objeto de nosso estudo: *A literatura odepórica e a peregrinação jacobea: um estudo sobre a espiritualidade nos relatos de viagem dos peregrinos brasileiros no Caminho de Santiago*. Como literatura odepórica se entende aquilo que se conhece como relatos ou diários de viagem.

Talvez seja interessante falar um pouco sobre como esse objeto chegou até nós e por que escolhemos um curso de Ciências da Religião para tratar do tema. Para isso temos que voltar a folha do calendário para o ano de 1993, por sinal um *Año Santo* compostelano⁴. Foi precisamente no Natal de 1993 que decidimos percorrer o Caminho de Santiago no rigoroso inverno europeu de 1995. Tínhamos um ano para nos preparar física e financeiramente para a empreitada. Podemos dizer que tudo conspirou a nosso favor e que, sim, fomos para lá no embalo da leitura de Paulo Coelho⁵, como todo e qualquer brasileiro que chegou ao Caminho nos anos 1990.

⁴ Ocorre nos anos em que o dia comemorativo de Santiago Apóstolo, 25 de julho, cai em um domingo.

⁵ Coelho publicou *O diário de um mago* em 1987.

À primeira peregrinação seguiram-se outras, de modo que estivemos na Espanha por conta do Caminho praticamente todos os anos entre 1995 e 2005. Nesse período, fomos juntando um razoável banco de dados sobre o fenômeno da peregrinação jacobea: recortes de jornais e revistas (nacionais e estrangeiros), vídeos, música, artigos de internet e, sobretudo, livros, muitos livros, principalmente os de relatos de viagem. Da Espanha trouxemos vários números da Revista Peregrino⁶ e o que havia de melhor, em termos acadêmicos, de literatura específica sobre o Caminho de Santiago. Ao fim de uma década de viagens e de prateleiras repletas de livros sobre o Caminho (muitos deles sequer folheados), começamos a questionar: o que fazer com tudo isso?

Quase que por um acaso, descobrimos que a PUC de São Paulo oferecia um curso em Ciências da Religião, de modo que, num momento de inspiração, sentamos em frente ao computador e fizemos o esboço de um Projeto de Pesquisa, obrigatório àqueles que desejam se candidatar a uma vaga na pós-graduação. Três meses depois já nos encontrávamos em sala de aula – e já sabíamos muito bem o que fazer com todo o material adquirido nos últimos anos.

O Programa em CRE possui três principais núcleos de estudos e pesquisas: Fundamentos das Ciências da Religião; Religião, Sociedade e Estado; Religião e Campo Simbólico. Nosso projeto se enquadrava no núcleo dedicado ao Campo Simbólico e o segredo para aproveitar melhor o curso é o de eleger as matérias que de algum modo possam contribuir com a sua pesquisa.

Enquanto corre o curso, nós alunos vamos correndo com a redação, com as leituras obrigatórias, com os trabalhos a serem entregues, com as apresentações em salas de aula e participações em seminários e congressos. Também temos que prestar contas ao nosso orientador, cujo papel é de grande importância para que o resultado final da dissertação seja um sucesso. No nosso caso o destino nos reservou uma grata surpresa, pois nosso orientador há pouco havia editado um excelente livro sobre peregrinações, pelo que nos sentimos em casa desde o primeiro encontro⁷.

Fizemos essa breve divagação para situar o leitor em que patamar se encontrava a pesquisa antes de nossa viagem para coleta de material na Península Ibérica (demos uma esticada ao Porto e a Coimbra, pois). O que virá a seguir será aquilo que

⁶ Editada desde 1987 pela Federação Espanhola das Associações dos Amigos do Caminho de Santiago.

⁷ Prof. Dr. Edin S. Abumanssur, nosso orientador, organizou a obra *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas, SP: Papyrus, 2003.

denominamos de segunda etapa de nossa pesquisa, por sinal a mais prazerosa (embora não menos estressante) do nosso momento acadêmico.

O Archivo Catedralicio de Santiago

Chegamos à Espanha depois de haver passado três dias em Portugal, hospedados em casa de amigos no Porto. Do Porto fomos a Coruña, onde amigos nos receberam no final de semana. Na segunda-feira logo cedo, tomamos um trem para Santiago, numa breve viagem de cinquenta minutos. Ajudou bastante o fato de conhecermos razoavelmente aquelas paragens, de modo que chegamos a Compostela e nem perdemos tempo procurando acomodação econômica. Em fevereiro não é nada difícil achar uma boa pensão, como a nossa⁸ que tinha banheiro no quarto e janela com vista para a fachada norte da catedral, ao lado da Praça da Azabacheria, uma das quatro que a circundam.

Assim que chegamos a Santiago, deixamos a mochila no hostel e rumamos em direção à catedral. O acesso ao arquivo se dá pelo interior da igreja, na sacristia, por uma porta à esquerda do salão de entrada que conduz a uma outra porta pesada que dá acesso ao antigo claustro e cemitério. A entrada para a sala de pesquisadores (investigadores) encontra-se em uma das portas do claustro onde se vê uma placa com a gravação “Archivo Catedralicio - Dirección Sala de Investigadores”. O local é fechado e para poder entrar devemos nos anunciar pelo interfone.

A porta abre-se para um pequeno hall e a sala dos pesquisadores fica logo no final da pequena escada de pedra à esquerda de quem entra. Fomos recebidos pelo técnico medievalista que faz as vezes de bibliotecário, José Miguel Sanchez, muito prestativo. Perguntou qual era o nosso objetivo e quanto tempo pretenderíamos ficar. Em seguida pediu um documento e deu-nos um pequeno formulário para preencher, onde deveríamos colocar nossos dados pessoais e a instituição a qual pertencíamos, bem como o tema que estávamos pesquisando; explicou-nos brevemente sobre o conteúdo do *Archivo* e como proceder com a busca. Depois desse primeiro contato, voltou de uma sala anexa com uma carteirinha de *Permiso Temporal de Investigación*, que nos daria acesso ao arquivo por duas semanas, de 12/02/2007 a 23/02/2007, sendo o nosso

⁸ Café Bar “La Campana”. Calle Campanas de San Juan, 4. Uma pensão familiar cuidada por Doña Josefina Rodríguez, muito simples porém limpa e segura. Em 2007, no inverno, conseguimos uma *habitación con ducha* por EUR15, 00, uma pechincha. (981 584850)

número de investigador o de 00303. Eram onze horas da manhã e o horário de funcionamento do Archivo é das 10:30 às 13:30 e das 17:00 às 20:00 horas.

Não podíamos perder tempo, de modo que começamos a pesquisa no mesmo instante, copiando algumas páginas do *Tomo XI* da enciclopédia *Historia de España*. Aqui cabe um adendo: na época em que fizemos essa viagem não dispúnhamos de um *notebook*, de modo que todo o material que obtivemos com a pesquisa teve que ser copiado a mão em um caderno separado para esse fim. Muitas e muitas páginas preenchidas sob o olhar curioso de dois investigadores, um alemão, outro espanhol, que teclando em suas modernas máquinas foram os únicos que dividiram a mesa de estudos conosco nessas duas semanas.

Com a riqueza das fontes de que dispúnhamos no *Archivo*, não hesitamos em abandonar a idéia de seguir viagem a Carrión de los Condes⁹; o material encontrado no arquivo superou em muito nossas expectativas e já não se fazia necessário buscar outras fontes que não as encontradas em Santiago¹⁰.

O *Archivo Catedralicio* possui um acervo bastante abrangente incluindo arte, literatura, economia e comércio, música, educação, medicina e saúde, direito e administração, e, claro, Igreja. Entretanto, o que nos maravilhou em particular foi a área de Documentação Medieval, que nos proporcionou, por exemplo, o contato com exemplares (quase sempre versões fac-símiles) de alguns dos mais destacados códices e documentos do medievo.

Imagine o leitor a emoção que sentimos, só para citar um caso, quando pudemos ter em mãos um fac-símile do *Códex Calixtinus*¹¹, a obra mais importante sobre o Caminho de Santiago, e um dos maiores – senão o maior – tesouro da catedral compostelana. Ou então, numa ocasião igualmente impactante, quando tivemos em mãos um exemplar original de 1789, em castelhano antigo, das *Siete Partidas del Rey Don Alonso el Nono*¹², obra que não esperávamos encontrar tão facilmente e de

⁹ *Pueblo* da província de Palencia situado na metade do Caminho de Santiago para quem parte dos Pirineus. Em Carrión, no Real Monastério de San Zoilo, foi criada a Biblioteca Jacobea, cujo acervo pode ser consultado pela internet.

¹⁰ O tempo livre de que dispúnhamos era gasto nas livrarias e a visitas ocasionais ao Museo de las peregrinaciones, na Plaza de San Miguel, que além do fascinante acervo ainda possui uma boa biblioteca jacobea aberta para consulta durante o horário de funcionamento do museu.

¹¹ Também conhecido como *Liber Sancti Jacobi*, manuscrito cuja compilação final é datada por volta de 1160. Dos cinco livros, o V tomo, *Liber peregrinationis*, foi o primeiro a apresentar o traçado medieval do Caminho de Santiago, e a rota nele apresentada pouco mudou nos últimos séculos.

¹² Questionamos o bibliotecário sobre a confusão criada com o título da obra; as *Siete Partidas* foram escritas por Alfonso X (1221-1252), o mesmo que compôs as Cantigas de Santa Maria, conhecido como o Rei Sábio, mas a obra a que tivemos acesso traz no título Alfonso IX (1188-1230). Fomos informados de

fundamental importância para nós quando escrevíamos sobre a possível diferença entre os vocábulos *romeiro* e *peregrino*, que a maioria dos pesquisadores da temática das peregrinações não parece diferenciar, mas que Alfonso X, o rei sábio, quis chamar a atenção, assim como Dante, poucas décadas depois, o fez em sua obra *Vita Nuova*¹³.

Voltando à nossa rotina na sala de pesquisa, nos dois primeiros dias fizemos as anotações mais básicas dos aspectos históricos do Caminho de Santiago, aquilo que pudemos retirar de antigas publicações enciclopédicas especializadas na história da Península Ibérica. Como o tempo era muito curto para podermos ler – e anotar – o grande número de obras disponíveis, o jeito foi apelar para o cartão de crédito e comprar, nas excelentes livrarias compostelanas, as que seriam mais úteis para fundamentar teoricamente a dissertação, entre elas os três volumes da clássica publicação dos anos 1950, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, ainda hoje a obra mais referenciada entre os estudiosos do tema jacobeo.

Quando nos demos conta de que conseguiríamos trazer para o Brasil as obras que esperávamos apenas consultar nas bibliotecas espanholas, sentimo-nos livres para focarmos nossa atenção exclusivamente à estante situada junto à porta de entrada da sala de pesquisa. Dispúnhamos, para nosso total deleite acadêmico, da coleção completa da *Revista Compostellanum*. Esse periódico é publicado pelo Centro de Estudos Jacobeos e pela Arquidiocese de Santiago de Compostela, semestralmente, desde 1956. Cada volume contém dois números; os números 1 e 2 correspondem à Seção de Ciências Eclesiásticas (História Cristã e Instituições Eclesiásticas); os volumes 3 e 4 trazem a Seção de Estudos Jacobeos, com temas relacionados com Santiago e com o Caminho de Santiago. Conseguimos com esse material precioso todas as informações que pretendíamos obter quando ainda ensaiávamos o projeto de pesquisa, dois anos antes da viagem.

que se trata do mesmo personagem, cujo nome podia sofrer alteração dependendo da província, porém não checamos se essa informação tem fundamento.

¹³ A Editora Martin Claret, de São Paulo, publicou *Monarquia/ Vida Nova* de Dante Alighieri em sua coleção “A obra-prima de cada autor”. Infelizmente, a tradução pecou exatamente na passagem que mais nos interessa, quando Dante discorre sobre as diferenças entre os termos **peregrino**, **palmeiro** e **romeiro** (capítulo XL). “Chamam-se peregrinos (sic) quando vão a ultramar (Palestina), aonde muitas vezes levam as palmas; chamam-se peregrinos quando vão à casa de Galliza, pois a sepultura de São Tiago é a mais distante de sua pátria do que a de qualquer outro apóstolo; chamam-se romeiros quando vão a Roma, para onde iam esses os quais chamo peregrinos.”

Foi na Revista *Compostellanum*, por exemplo, que encontramos publicado na íntegra um opúsculo medieval intitulado *Breviarium Apostolorum*¹⁴, um dos textos mais antigos (séc.VII) a mencionar que Tiago Maior predicou na Espanha e foi sepultado em *Achaia Marmarica*, nos arredores da atual cidade de Compostela. Um texto que, diga-se de passagem, procuramos por aqui sem sucesso, nem mesmo pela internet.

Mesmo tendo permanecido dez dias, num total de 60 horas de pesquisa, ainda assim saímos do *Archivo* com um leve sentimento de frustração por saber que havíamos deixado para trás um tesouro intocado, mas para isso precisaríamos, pelo menos, do dobro do tempo de que dispúnhamos. Quase no final de nossa permanência, um jovem arquivista chamou-nos a atenção para uma estante cujos volumes pertenceram a um grande historiador, já falecido, muito conhecido e respeitado dentro do contexto jacobeo chamado Monsenhor José Guerra Campos. Esse estudioso dedicou a vida a estudar o mundo das peregrinações jacobeanas e ao *Archivo* foi doada, pela família do historiador, toda a sua biblioteca (ficamos sabendo disso através de uma placa informativa). Guerra Campos deu ao seu arquivo pessoal sobre a temática jacobea o nome de *Santiaguismo* (gostamos da idéia e fizemos o mesmo com o nosso arquivo pessoal assim que voltamos para casa).

Em tempo: numa das manhãs encontramos no claustro (que é dedicado à Virgem Maria) um senhor simpático que veio ter conosco enquanto admirávamos a arquitetura plateresca, muito difundida na Compostela do século XVI. Perguntou de primeira de onde vínhamos e o que fazíamos ali. Pareceu ao mesmo tempo encantado com o anel que levamos na mão direita, uma bonita peça que mandamos fazer em prata com a cruz de Santiago em ouro, como recordação de nossa primeira peregrinação em 1995. “Por que esse interesse dos *brasileños* com o Camino de Santiago?”, perguntou o cura. “Bem, é justamente para responder a essa questão que estamos aqui!”, respondemos. Disse-nos que no *Archivo* não encontraríamos muito material sobre o período contemporâneo, mas logo explicamos que o que nós buscávamos era exatamente o contrário, queríamos mesmo as obras antigas. “Muitos peregrinos brasileiros vieram ao Caminho por causa do Paulo Coelho – pelo menos no começo”, acrescentou, e sem esperar resposta, despediu-se de nós com um aceno. Mais tarde descobrimos que o simpático padre era José Maria Díaz Fernández, diretor do *Archivo* da catedral.

¹⁴ Volume XLIII (1998). Volume Especial. “*Breviarium Apostolorum*” y la historia de Santiago el Mayor em Hispania. José Carracedo Fraga, págs. 569-587. O *Breviarium* afirma taxativamente: *hic Spaniae et occidentalia loca praedicatur*. O que faz com que essa fonte seja tão exaltada nos estudos jacobeanos é o fato de que o *Breviarium* circulou mais de cem anos antes da descoberta da tumba apostólica.

Encontramos com ele mais duas vezes, na sala de pesquisa. Nas duas ocorrências apareceu por trás e deu um croque com os nós dos dedos em nossa cabeça. Apenas disse: “Muy bien, brasileño”. “Gracias padre. Gracias.”

*

Sites de interesse:

www.catedraldesantiago.es

www.archicompostela.org

www.archivium-sancti-jacobi.blogspot.com

www.euskalnet.net/diariosdeperegrinos/index.htm

www.mdperegrinacions.com

www.bibliotecajacobeas.org

www.caminosantiago.org

www.jacobeo.net

www.mundicamino.com

www.caminhodesantiago.com

RITUAIS E ROSTOS DE UM SOLO CALCINADO

RITUALS AND FACES FROM A CALCINED LAND

Marcelo João Soares de Oliveira

Doutorando em Ciências da Religião – PUC-SP

marcelojsoliveira@hotmail.com

Resumo: Nas culturas em contato de Canindé, observam-se aspectos das tradições afro-brasileira e indígenas, um perigo é a invasão do outro, retirando de dentro de cada um os elementos que constituem o arcabouço da identidade: as crenças, os valores, as riquezas. É por isso que no solo calcinado canindeense, pisa uma cultura híbrida da "possessão", do "encosto". Este modo social de construção da realidade, que é a possessão, fala da dominação e posse do outro. Quem seria este que invade o ser humano, senão as imposições sociais, dominações dos colonizadores, pessoas e sistemas ávidos de lucros e poder? As culturas fornecem instrumentos para proteger o homem e salvaguardar a identidade ameaçada pelo novo contexto. O "o que sou" passa a, "em que eu acredito". Através dos rituais religiosos se tenta responder ao quem sou eu neste novo mundo, onde o santo vivo e espíritos constituem a realidade, o recurso acessível, disponível. O objetivo deste estudo foi procurar entender nos rituais e nos símbolos, o ambiente em que estão inseridos. Os resultados refletem uma nova percepção acerca das devoções, da Modernidade, da busca de sentido, da identidade, dos conflitos e do convívio social.

Palavras-chave: Ritual; identidade, sociedade, exclusão, denúncia, Modernidade.

Abstract: In cultures in contact with Canindé, some aspects of African-Brazilian and Indigenous' traditions are observed. It is a danger the invasion of the other withdrawing within each the essential elements that constitute the skeleton's identity: beliefs, values, and the wealth. That is why the burned soil Canideense steps a hybrid culture of "possession", "domination". That social way of construction of the reality, which is the possession itself, tells us about someone else's domination and ownership. Who would be that one who invade the human being but the social impositions, explorer's dominations, eager people and systems of profits and power? Culture provides means to protect men and safeguard a threatening identity for the new context. "What I am" turn into "wherein I believe". Through religious rituals people try to answer to some questions such as who I am in this new world, where the living saint and spirits constitute the reality, the accessible and available resource. The aim of that study was to look for the understanding through rituals and symbols considering the environment where they are inserted. The results reflect a new perception of devotions, the Modernity, the search of the direction, the identity, the conflicts and social interaction.

Key-words: Ritual, identity, society, exclusion, denunciation, Modernity.

1. A BUSCA DE SENTIDO EM SI-MESMO

Um completo vazio parece que se vê no ser do homem moderno que não olha para o alto nem ao seu redor, mas para dentro de si e sai em busca de sentido da vida. Encontra-se perdido em experimentos religiosos e reflete a desesperança no paraíso divino. Sugere que não há regulamentação, nem regras rígidas, nem líderes. Cogita justificativa em favor do direito humano de forma particular e inovadora em relação aos padrões convencionais. Estas experimentações religiosas não refletem simplesmente conversão a determinada religião conforme diretrizes institucionais. O homem moderno busca em suas experiências o sentido que já tem dentro de si. Como ser de relações sociais (Aristóteles, 1970, p. 43), está em permanente movimento¹⁵, ele é um espaço aberto. É um ser imperfeito¹⁶, complexo¹⁷, cômico¹⁸.

Ele é imperfeito e sua imperfeição pode conduzi-lo a sucessão de passos errados, por isso, que decerto ao nascer constitui uma sociedade em relação a seus pais. Sem o processo de socialização o indivíduo não se desenvolve enquanto ser humano. Sua sobrevivência se dá em relação com os outros em três dimensões: de intimidade, sociabilidade e universalidade. Na dimensão de **intimidade**, o indivíduo percebe-se dotado de uma consciência de si, olha para seu cerne, trabalha o aspecto racional e emocional que embora ele seja individual e interior se fundamenta nas relações significativas com outras pessoas. Busca meios e estratégias de fundar e legitimar o seu espaço, suas ações. No aspecto da **sociabilidade**, o indivíduo percebe-se como parte integrante da sociedade organizada, necessitando evoluir dentro de um processo de socialização, a fim de tornar-se um membro ativo da sociedade a qual lhe cabe. Contudo, forma uma coletividade de apoio, em que cada um prioriza a sua subjetividade, valorizando a dimensão produtiva, à eficácia utilitária do saber e da ação. No que concerne a **universalidade**, o indivíduo percebe-se como ser sagrado imanente, por percebê-lo na mesma condição humana, acessível e controlável pelo ser humano, no sentido de atingir seus objetivos terrenos, para isso, necessita estabelecer uma

¹⁵ Compreender aqui uma dimensão que introduz a dialética como forma de conduzir o pensamento, em que contradição e identidade se misturam. As coisas devem ser consideradas em movimento e não em repouso. (Cf. Hegel, 2002).

¹⁶ Ver como o homem conhece a imperfeição relativa a ele em Aristóteles (1978).

¹⁷ **Partindo da apologética de Pascal constata-se que o homem é um complexo de bem e de mal. (Cf. Pascal, 1978).**

¹⁸ Entender cômico como um atributo que permite ao homem investigar, e, por consequência, escolher o caminho que deve trilhar. (Cf. Agostinho, s/e p. 205).

integração com o sagrado, a partir de seus experimentos religiosos, saindo de si em busca de sentido.

O ser humano é complexo, tal complexidade suscita duas situações: a primeira corresponde à ordem das *ações* e a segunda, a do *ser*. No aspecto das *ações*, a pessoa realiza diversas atividades (alimentação, trabalho, estudo, esporte...) e cada disposição emerge indagações de sentido. Estabelece objetivos para si próprio, e enquanto os persegue costuma viver atormentado pela dor do desejo insatisfeito. Logo que atinge o objetivo, no entanto, depois da primeira sensação de triunfo segue-se inevitavelmente um sentimento de desolação. Permanece um vazio, que aparentemente só pode culminar com a emergência dolorosa de novas ambições, com o estabelecimento de novos objetivos. E, no que concerne ao *ser*: surgem perguntas que se esbarram nas questões discutidas por Kant que tenta responder a três perguntas básicas: Que posso saber? Que hei de fazer? Que posso esperar?¹⁹ Em suma, qual é a sua essência, sua origem e seu destino?

Mas o ser humano também é cômico e investigador, de maneira que o faz compreender que pertence a uma dimensão infinita da realidade, que participa de um universo simbólico²⁰. Mesmo o homem moderno que reflete a realidade finita, percebe-a infinitamente finita, inacabada e surpreendente no pensamento, na ciência, na imaginação, nas incalculáveis probabilidades que podem lhe dar sentido de ser infinito. Percebe que transcende as necessidades biológicas e que há um significado, porém, indizível²¹ do *que é*, mas não de *como é* o sentido da sua vida. Esta certeza remete o homem moderno à experiência dos antigos, a de se pertencer ao cosmo, de ter uma reação de estado de criatura, ou sentimento de ser criatura, que desencadeia uma espécie de aniquilamento do ser diante da manifestação do criador, por isso, “quando a alma se abre às impressões do Universo, a elas se abandona e nelas mergulha” (Otto, 1992, p. 188). Para os antigos havia um conhecimento de pertença ao cosmo fechado tanto quanto o homem moderno o tem como indivíduo aberto num universo infinito: nas duas situações, reflete-se uma crença fundamentada em hipóteses metafísicas.

¹⁹ A *Crítica da Razão Pura* de Kant leva a cabo esta revolução de método. (Cf. Kant, 1978).

²⁰ Para aprofundar esta dimensão simbólica ver Oliveira (2003, pp. 99-107).

²¹ O indizível pertence a ordem do que não é acessível, do que não conseguimos traduzir por palavras. (Cf. Wittgenstein, 1994).

A partir da experiência humana frente à hierofania²², o homem sacraliza o lugar para que seja integrado ao sagrado. Torna o lugar seguro. Habitável. Permeia o ambiente com símbolos²³. Através dos símbolos incorpora a realidade temporal de sua história de vida e dos lugares onde habita e trabalha seja uma correspondência da realidade do sagrado. Ao afirmar o sagrado, afirma-se também a identidade e dignidade do homem. Essa forma de experiência religiosa possui um compromisso denso e profundo com o lugar onde o homem possui sua morada. A sacralização restabelece uma comunicação permanente com o sagrado que torna possível a existência humana. A experiência se dá a partir de ritos e até rituais como meios de se estabelecer o vínculo entre criatura e criador. “O rito refere-se, pois, à ordem prescrita, à ordem do cosmo, à ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si” (Vilhena, p. 21), possui um caráter continuísta. Por outro lado, o ritual comporta uma capacidade criativa, dinâmica que aviva idéias, valores e movimentos. Existem vários rituais: sacrifícios, agradecimentos, súplicas, etc.

Neles, podemos entrever valores da intimidade humana, a arte, os medos, as dúvidas, as carências, as perdas, a culpa, os sofrimentos, as conquistas e sonhos do povo do seu tempo. Os rituais nos permitem refletir sobre a experiência religiosa e cultural de um povo e suas transformações sociais. De acordo com Turner “não se pode negar a (...) extrema importância das crenças e práticas religiosas para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas” (1974, p. 16).

2. A BUSCA DE SENTIDO DE SI-MESMO

Em Canindé, cidade do agreste cearense, onde se localiza o santuário de São Francisco das Chagas, é a grande Meca do sertão. Todo sertanejo precisa pelo menos uma vez por ano visitá-la. Nessa ocasião, posicionados em longas filas, muitos devotos afirmam com insistência que “São Francisco” ainda vive e que o mesmo tem origem no solo canindeense, ou seja, que há o santo vivo²⁴ escondido na cidade e que os frades não

²² Hierofania ou manifestação da divindade. Para compreender bem o significado deste termo, veja Eliade (1974).

²³ Cf. Para aprofundar o símbolo como aquele fragmento que remete ao todo, ao sagrado, cf. Taborda (1990, p. 67).

²⁴ O Santo vivo é a forma de linguagem utilizada pelos romeiros de Canindé para auto-comunicação, ou seja, comunicam no Sagrado escondido a busca da própria identidade. Essa comunicação se estende nas

o querem mostrar. Muitos disputam um espaço para olhar pelo buraco da fechadura da porta do convento franciscano, pelas frestas da tampa de uma das pias da igreja, dentro da sacristia, ou qualquer outro lugar onde possam encontrá-lo. A busca é incessante. O santo vivo é uma auto-comunicação dos devotos em busca de sentido para suas vidas, vivem experimentos religiosos dos antigos, misturados com elementos da Modernidade. Falam do santo vivo deles e não do santo morto das Instituições. Trata-se da dinâmica do des-pertencimento, na medida em que a experimentação religiosa verificada na Modernidade, não parece mais ser delineada exclusivamente pelo pertencimento institucionalmente orientado, mas sim pelo pertencimento vivenciado em um contexto específico. A relação entre crer e pertencer ganha novos contornos, tornando-se menos imediata, mais dinâmica, dificultando ainda mais as análises em torno da questão religiosa.

Como se manifesta o santo vivo? Como se explica este fato? Por que se tenta adaptar o social ao simbólico? Por que a religiosidade se torna elemento de estruturação da personalidade e dos grupos sociais? Essas são questões que pretendo desenvolver nesse artigo. Para isso, reflito as tradições populares de Canindé que guardaram com cuidado alguns aspectos relevantes:

Primeiro, o santo vivo revela o local sagrado.

Na ocasião da construção da igreja de Canindé por volta de 1775 (Willeke, 1993, p. 37)²⁵, quando o construtor Francisco Xavier de Medeiros ao erguer o templo para São Francisco, acreditando ser o local revelado pelo santo, é impedido por três irmãos vindos da cidade do Jaguaribe, que se diziam donos do terreno. Mas por contrariar os desejos do santo, morrem dois irmãos vítimas de misteriosa moléstia, o último deles sentindo os mesmos sintomas dos anteriores, temendo morrer, permite a construção. Outra experiência se deu quando abriram o caixote em que acabara de chegar à escultura do santo vinda de Lisboa, de dentro da caixa pulou um *ratinho branco e nutrido*. Algumas pessoas tentaram agarrar o pequeno animal e por mais diligências que fizessem não conseguiram. Tendo o rato se escondido debaixo do altar, parecia apontar ali o lugar revelado, na ocasião disse Medeiros: *deixem o ratinho, sabem lá que mistério é esse; pois vindo de tão longe não ofendeu a Imagem* (Oliveira, 2001, p. 100).

cartas, *ex-votos* e experimentos religiosos que são verdadeiros rituais, como é abordado no livro de Marcelo de Oliveira. Para aprofundar o assunto ver Oliveira, *Os pés e o Sagrado* (2001a).

²⁵ Existem controvérsias quanto à data e o construtor da Igreja. (Cf. Feitosa, 1996, pp. 68-69).

Segundo, confirma no lugar sua proteção

É registrado por dois fatos durante a construção da igreja: O primeiro fato foi quando o pedreiro Antônio Maciel, que trabalhava na torre da igreja escorregou e caiu. Na ocasião do acidente, Francisco Xavier de Medeiros grita pela ajuda do santo, obtendo resposta, *pois naquele vertiginoso trajeto, Maciel ficou preso a uma tábua, pouco abaixo da janela da sineira puxando-o dali os companheiros por meio de uma corda*. O segundo se deu com o próprio Medeiros, que, foi atingido por uma tesoura que caiu sobre a sua coxa. Levado para casa, não sentiu dores e continuou o serviço no dia seguinte (ibid., p. 99).

Terceiro, caminha com o devoto nas suas perdas e dificuldades

Este fato se dá na história da *Menina Perdida*. Diz a história que uma menina ficou perdida um ano na floresta amazônica e depois voltou para casa com saúde sendo protegida por um velhinho. Ao retornarem Canindé para agradecer a graça alcançada da mãe pela recuperação da filha, ao entrar no santuário, a menina identifica o a imagem de São Francisco no altar com o tal velhinho. Assim, o devoto cria um modo de expressar um convívio íntimo com o santo, que se estende à família (ibid., pp. 101-104).

Quarto, identifica-se com o devoto

Concerne à origem e existência do Santo. Muitos devotos não aceitam a história de que São Francisco tenha nascido ou morrido em outro lugar, por mais que se tente explicar, visto que a sua origem no município parece estar ligada à própria identidade. Daí, muitos o procuram nos lugares sagrados (ibid., pp. 104-108).

Quinto, esconde-se na cidade

Conforme depoimento de devotos, o santo vivo se esconde por causa das espetadas de espinhos de mandacaru que sofreu dos incrédulos enquanto esteve na cidade de Canindé (ibid., pp. 120-121). Mas eles conseguem realizar um local de encontro: nos sonhos dos fiéis.

A partir desses experimentos religiosos foram surgindo vários rituais que abordam importantes aspectos do social, como veremos a seguir:

1 – Enviar cartas para o santo vivo - Escrevem porque sabem que o santo vai ler e responder. Refletem nos seus escritos o quadro social, preocupados com a recente situação de muitos aspectos da vida: ameaças e incertezas. Perspectivas estreitas. Corrupção. Violência. Saúde. Eles estão convencidos de que esses assuntos devem ser tratados. Procuram refúgio e se consultam pedindo orientações diante da nova realidade²⁶. Ao recuperarem o entusiasmo escrevem ao o santo para animá-lo também, se for preciso: “*São Francisco não perca a vontade de conquistar as coisas que você quiser porque você pode contar com a gente: Lúcia, Marcio, Bernadete, Roberta. Eu te amo*” (ibid., p. 162). *Esse ritual de escrever ao santo vivo ainda é freqüente em Canindé.*

Quando as condições de correio não são favoráveis, enviam suas cartas e bilhetes dentro de uma garrafa atirada num rio, ou num barco de brinquedo lançado ao mar. Algumas das correspondências enviadas num barquinho foram registradas na época pela imprensa de Canindé; e um certo número desses *barcos de São Francisco de Canindé* que medem 50 a 80 centímetros de comprimento, estão guardados no museu da cidade (Barroso, 1956, pp. 20-21). Escrever ao santo é modo simbólico de registrar e documentar o que sentem, pensam e atuam na realidade vivida.

2 – Revelar o ex-voto – O vocábulo *ex-voto* origina-se do latim, cujo significado pode ser pagamento de uma promessa ou agradecimento por uma graça alcançada (Houaiss; Villar, 2001, p. 1294). O *ex-voto* é a criação artesanal feita em madeira, tecido, cera, barro, gesso, papelão, das partes chagadas do corpo humano, curadas a partir de um relacionamento do devoto com o Sagrado. Sua prática é bastante antiga e sua história emerge da Antigüidade: “Guerreiros penduravam as armas após os combates e os doentes curados depositavam esculturas de pedaços do corpo, feitos de barro, nos templos de Delfos, na Grécia, de Diana, em Roma (Oliveira, 2001a, p. 136).

Nos *ex-votos*, permite-se entrever outra realidade: as moléstias são um modo simbólico de dizer como está à vida dos devotos, nos quais se observam as chagas do cotidiano da comunidade dos fiéis, ou seja, a falta de saúde, emprego, paz, moradia, inteireza etc. Entretanto, os fiéis, sabem como transpor os percalços e re-criar suas

²⁶ Possível alusão a procedimentos indígenas que se sentido ameaçados refugiavam-se através de rituais próprios aos espíritos. (Cf. Cordeiro, 1989).

vidas.

É preciso sair de si e entrar na dinâmica do sangrado, encontrá-lo, encará-lo, relacionar-se com ele. Construir um *ex-voto* que seja veículo para a encarnação e a memória deste encontro. Depois, revelá-lo, ou seja, colocá-lo na *casa dos milagres*, junto aos demais experimentos religiosos da comunidade.

Os *ex-votos* amontoados são corpos despedaçados, inconvenientes, desfigurados, refletem o corpo social. São indivíduos destituídos de sua cidadania²⁷. Os pés póliomielíticos registram a deficiência das campanhas de vacinação, os pés rachados, mapeiam o solo do sertanejo que trabalha, a grande quantidade de cabeças cogita a incapacidade crônica de dormir e stress das mães de famílias monopolizadas por casa, comida, escola e desemprego dos familiares. São corpos de quem tem o santo como ministro de um governo que tem Deus como presidente e o céu como a pátria. Para Brandão, a “religião não cura apenas o corpo e longinquamente purifica ou salva a alma do fiel. Ela serve para curar e re-curar o espírito afligido pela via de alguma artimanha interna ou externa ao sujeito” (Brandão, 1994, p. 27).

3- Vestir a mortalha do santo – Muitos usam o hábito ou mortalha²⁸ marrom igual ao do santo durante meses, anos e até por toda a vida, para estarem mais identificados com o seu protetor. A roupa não somente serve para cobrir e proteger o corpo; serve também como símbolo de uma identidade, cultura e origem. No vestuário afro, estas características são ainda mais acentuadas. Na sociedade colonial, os trajes serviam para distinguir as escravas das negras libertas e alforriadas, além de identificar a nacionalidade. O Traje da Criola, por exemplo, indicava a escrava nascida no Brasil. Na sociedade contemporânea, os trajes africanos também têm uma representatividade sócio-cultural. A roupa apresenta um papel social ao longo dos séculos, seja para diferenciar as classes sociais no século XIX, seja pra resgatar valores no século XXI. Esta importante ferramenta de comunicação tem contribuído significativamente para a construção da identidade negra. A própria vida sofrida do santo que viveu as margens da sociedade possibilita a identificação de seus sofrimentos e exclusões. Identificar-se com o santo, nutre um sentimento de pertença, e reforça uma identidade cultural que lhe é negada pela sociedade. Ser devoto do santo dá à segurança e o sentimento de pertencer

²⁷ Cf. pesquisa realizada pelo psiquiatra e antropólogo Adalberto Barreto referente aos *ex-votos*. Para isso ver Oliveira (2001a, p. 138).

²⁸ Este hábito ou mortalha antigamente era branco e passou a ser marrom quando os devotos começaram a identificar-se como filhos de São Francisco a partir de 1898. (Cf. Willeke, 1993, p. 66).

a uma cultura. Esta roupa é também chamada de mortalha, roupa que se veste e enterra os defuntos, talvez uma alusão a nova identidade que nasce desta relação com o santo.

4 - Cortar os cabelos e ofertá-lo ao santo - O significado dos cabelos cortados e oferecidos ao santo talvez tenha alguma inspiração indígena por causa do valor que dão ao seu rápido crescimento e vistos como sede e símbolo da fertilidade (Willeke, 1993, pp. 63-64). Daí a valorização do primeiro corte, que não pode ser feito antes de completar a criança sete anos de idade. O corte dos cabelos é acompanhado das orações de praxe e, às vezes, da bênção com ramo de flores. Uma vez oferecido, passa a figurar entre os *ex-votos*. Muitas vezes é realizada pela cura da criança de alguma doença grave. A idade de sete anos, possivelmente aluda aos sete palmos de terra onde são enterrados os “anjinhos”, palavra utilizada para falar da morte de uma criança. Talvez por isso, se utilizem flores brancas nas bênçãos e as ofereçam ao santo através de adornos e rosas extraídos de seus lares como fazem na morte dos anjinhos. O período de sete anos, neste contexto de morte e renascimento (criança/anjinho), pode-se entrever uma possível influência do ritual de iniciação do culto afro-brasileiro, do Candomblé onde o abiã é o iniciante, uma espécie de noviço. Participa de rituais até se tornar um iaô, filho-de-santo (abiã/filho-de-santo). Depois de sete anos, chega ao posto de ebômi (meu irmão mais velho). Percebe-se a presença de várias tradições religiosas que parecem se misturar, segundo Brandão, existem verdades presentes em todas as religiões “mesmo quando tida como ‘falsa’, ela é um sistema de sentido” (Brandão, 1994, p. 28).

5 – Caminhar de joelhos – É comum o arrastar-se ou andar de joelhos durante as festividades. Alguns utilizam ataduras, para não prejudicarem completamente os joelhos, e é moralmente auxiliado por familiares ou amigos que acompanham a pé. Muitos seguem por vários metros além do combinado, o que denota sua constância na amizade estabelecida com o santo vivo (Wallschlag, p. 27), não um simples cumprimento de promessa.

6- Carregar uma grande cruz nos ombros – Alguns carregam, vergado, uma pesada cruz. Outros transportam um aleijado nos ombros. Alguns percursos duram meses, passam povoadas, aldeias, cidades. O andarilho desperta em outros o desejo de participar deste ritual. Além animá-lo, amarram fitas com mensagens religiosas,

adornam a cruz com retratos, objetos sacros, pedidos e graças. Ao chegar ao seu destino, já não é mais a cruz de um indivíduo solitário, mas de famílias e comunidades.

7- O ritual da vela acesa – Vários povos antigos faziam sacrifícios às suas divindades, para acalmar a sua ira ou alcançar o que esperavam (Cf. Passos, 2006, pp. 28-29). O sacrifício de Isaac, o filho único de Abraão, reflete a dinâmica da substituição de Isaac por um carneiro (Cf. Gêneses, cap. 22). O sacrifício pode estar relacionado com o ritual da vela acesa que substitui a pessoa que a acende. Simboliza seu corpo cremado como se fosse um holocausto, que na Antiguidade a maior oferta a divindade era a própria pessoa completamente queimada. A vela acesa é um holocausto de quem a acende para ser consumida em seu lugar. É, a doação sem reservas de quem a acende. Em Canindé, acender velas de todos os tamanhos significa também consumir-se em experimentações religiosas de sentido. Pode-se compreender bem esse ritual, a partir da realidade do fiel moderno que “pode e deve fazer realizar os seus próprios recortes de crenças e criar e recriar” (Brandão, 1993, p. 29).

8- Ir para Canindé a pé - Este ritual pode ser praticado por uma só pessoa, mas recentemente muitas comunidades reunidas seguem durante dias a pé pelas rodovias, dormem a beira das estradas. Partilham o alimento, músicas, experimentações religiosas. Esses caminhantes se vestem de acordo com o padrão estabelecido pelo grupo.

9- Conduzir pedras na cabeça andando de pés descalços – este ritual remonta ao início das obras da igreja de Nossa Senhora das Dores num alto do Monte. Muitos conduziam pedras na cabeça para a construção. Nos dias atuais eles fazem a via sacra carregando pedras na cabeça de uma estação à outra, praticam com os pés no solo calcinado canindeense, como símbolo de um despertar de consciência dos governantes no atendimento das famílias carentes sem teto e sem mundo em seu chão.

10- Lavar-se nas águas da gruta – As águas costumam contornar os obstáculos, por isso, quando as barreiras são muito duras de superar, cansado e fadigado, os fiéis se encostam à gruta de Canindé e purificam ou renovam suas forças nas águas sagradas. Muitos bebem, enchem garrafas e levam para suas terras.

3. O SENTIDO DA BUSCA POR SI-MESMO

Estes rituais permitem refletir sobre alguns aspectos importantes que dizem respeito a identidade do fiel.

1º Purificação

Nos rituais percebe-se a presença dos quatro elementos que compõem a matéria primordial da cultura grega: o *fogo* simbolizado nas velas acesas, a *água* na gruta, a *terra* nos pés descalços no chão rachados da seca e o *ar* nas flores brancas. Todos estes elementos expressam condições, sentimentos humanos profundos, refletem o sentido da busca de purificação interior. Conforme Brandão, para se conseguir essa purificação interior, é preciso:

O trânsito entre sistemas oficiais e alternativos, religiosos, eclesiásticos, de pequena confraria confessante ou absolutamente solitários, como se o próprio processo sempre transitivo do trabalho individual de purificação-identidade entre passagens que a lógica individualista traduz como uma espécie de teologia da criação e uso absolutamente pessoal, sugerisse para cada etapa da vida mística - nem sempre religiosa e, menos ainda, confessadamente eclesial - a apropriação biográfica de uma combinação pessoal de diferentes sistemas de sentido, ainda que, em princípio, eles devam ser de algum modo próximos e, se possível, convergentes (ibid., pp. 31-32).

2º Penitência

O rosário de sofrimentos de muitos sertanejos parece não ter fim e só eles sabem rezá-lo bem, mas desejam sair do desterro e encontrar-se consigo mesmo diante de Deus. Muitos sofrem descasos na sociedade, no entanto, marcados pela cultura religiosa vivem a renúncia desta vida terrena, submetem o corpo a provações e penitências²⁹ e

²⁹ Sobre este assunto da penitência, é importante salientar que a Igreja Institucional sistematizou sua doutrina dos sacramentos no século XVI, no Concílio de Trento, contudo, parece que ainda tais aspectos penitenciais são manifestados nos rituais dos devotos de Canindé. O Concílio de Trento teve um trabalho bastante prolongado e foi várias vezes interrompido por diversas dificuldades e crises, não conseguiu seu objetivo que a princípio era a restauração da unidade da Igreja (Cf. Tüchle, 1971, p. 156). Conseguiu, contudo, sistematizar decretos importantes. Foram estudados: decretos sobre a fé e sobre a Reforma (Cf. Pierre, 1982, p. 142). “Na segunda última seção, aos 04 de dezembro de 1563, leram-se todas as decisões

não reclamam, porque eles acreditam ser esta uma condição de ter o céu como a pátria. Mesmo na Modernidade, onde predomina o uso da razão e muito se valoriza a subjetividade, a palavra espiritualidade pode suscitar muitas imagens, como a de alguém se auto-flagelando em penitências.

3º Agregação

A cultura religiosa de Canindé com as mudanças das práticas sociais e diversas crenças atuais tem resistido a dilemas e desafios como o da secularização com todos os seus efeitos³⁰, ou ainda as modificações drásticas em setores como o da saúde pública. As diferentes desqualificações a sua religiosidade e as tentativas de controle por parte da Religião Institucional, não levaram ao seu desaparecimento. Ela não só se conserva como também se transforma e adapta suas práticas ao ritmo veloz e ao anonimato das grandes Igrejas, preservando recursos, ganharam representações com novos sentidos e rituais, galgando espaços e diversificando seus meios de expressão que Cristian Parker chamou de “outra lógica”³¹. Seus rituais servem para expressão de identidades ameaçadas de dissolução, ajudam eficazmente na superação da fragmentação quotidiana, de modo especial, dos pobres e atribulados recuperando sentido e esperança. A identidade apresenta-se como qualitativamente distinta daquela da modernidade. A apresentação da construção do si-mesmo, profundamente fluido, dinâmico e singular, não apresentaria pontos em comum com as reflexões em torno da natureza da busca espiritual do homem moderno que, segundo várias análises, tende a construir o seu próprio sistema de crenças a partir de uma forma singular auto-reflexiva.

Sem a prática destes rituais perde-se a essência e sente-se possuído por "outro". Este “outro” é o mal, símbolo das imposições sociais e religiosas, os contra-valores de sua própria cultura. Uma coletividade sentindo-se ameaçada pelas instituições tende a desaparecer, por isso, para sobreviver, procura algo que a ligue a seu passado, se

do Concílio desde 1546 (...) Algumas semanas mais tarde, aos 26 de janeiro de 1564, Pio IV sancionou os decretos conciliares” (Tüchle, 1971, p. 154). Ver Jedin, *Historia del Concílio de Trento* (1981).

³⁰ Muitos intelectuais pertencentes à área da Sociologia, Antropologia e Psicologia decretaram antecipadamente o fim da religião, mas parece ter acontecido não a morte, mas o deslocamento dela. Para aprofundar a temática da secularização, confira primeiro e segundo capítulos de Stark, R.; Bainbridge, W. *The future of religion: secularization, revival and cult formation.* (1985).

³¹ Sobre a retomada da religiosidade popular vista de uma “outra lógica” ver Parker, *Religião popular e modernização capitalista* (1995).

relaciona com os espíritos³² como na experiência de muitos africanos transplantados para o Brasil, porque a solução não vem do governo dos vivos, mas do governo dos “mortos”, ou seja, do imaginário religioso, como afirma a socióloga Danièle Hervieu-Léger, é importante observar as “modalidades de ativação, reativação, invenção ou reinvenção de um imaginário religioso da continuidade” (1999, p. 25).

Os rituais de Canindé tendem a agregá-los numa grande família ao redor do sagrado. Ao se relacionarem com o santo protetor, os excluídos estão criando suas alternativas de luta e resistência, mesmo correndo o risco de ver este impulso se transformar numa força de acomodação. Segundo Brandão, essa prática de recorrer ao seu protetor, se estende as várias vertentes do Catolicismo Popular, nos “culto ‘afro’ e o pentecostalismo sugerem a adesão da pessoa não apenas a uma igreja ou semelhante, mas ‘ao meu santo padroeiro’, à ‘minha madrinha Nossa Senhora’, ao meu ‘anjo da guarda’, ao meu ‘Jesus Cristo único salvador’ ao meu ‘orixá de cabeça’, ao meu ‘espírito protetor’” (Brandão, 1993, pp. 35-36).

4º Denúncia

A incredulidade diante dos modelos tradicionais de conduta (seja na esfera moral e religiosa ou política) abriu espaço para uma percepção renovada da problemática do mal: quando se chega à conclusão de que não é propriedade exclusiva de nenhum segmento social, mas antes, encontra-se mergulhado nos porões da experiência individual, a inquietação individualista ganha sentido, não podendo ser confundida com manifestações alienadas ou alienantes.

Por isso, se reflete nos experimentos religiosos a falta de compromisso ou da razão de ser das instituições e das políticas sociais. Remete ao santo a responsabilidade das instituições, como um modo simbólico de dizer que não precisa delas. O santo passa a fazer parte de seus projetos como patrão, fazendeiro, político e até mesmo representações políticas e sociais que deveriam atuar na resolução dos problemas de sua competência, como saúde, educação, moradia, desemprego e saneamento. O santo expressa mais claramente o sagrado próximo, não “ideologizado” pelas autoridades e hierarquia da Igreja. Representa, ao mesmo tempo, o modelo hierárquico desejado, conforme seus propósitos, um protetor como deveriam ser os políticos, fazendeiros e

³² O refúgio buscando a proteção dos espíritos remete a realidade dos africanos quando destituídos de sua terra, longe de suas referências culturais e ameaçados de destruição, buscaram no culto dos orixás, no ritmo do tambor, no ritual da transe e da possessão e no sincretismo religioso, um refúgio para a identidade ameaçada.

padrinhos, personagens essenciais para se confrontar com a hostilidade da natureza humana no que tange a todos os aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos.

5º Gratuidade

O santo normalmente pregado pela Instituição religiosa é aquele que morreu e deixou exemplos de vida a serem imitados. É um ser sagrado distante. É, portanto, modelo de segmento para os fiéis chegarem a Deus pelo único mediador que é Cristo.

O Santo do devoto é dinâmico, vivo que caminha com eles na história, identificado com eles; é como eles.

Com o santo cria-se uma relação afetiva. A partir daí, o fiel corresponde ao amor divino, expressando nos *ex-votos* não somente as curas e as graças alcançadas, mas também a imagem revelada do santo vivo, isto é, a fotografia dele. Lá se materializa o seu caráter, descrito conforme a proximidade do devoto para com o santo. Diz-se como ele é e como o encontrou.

Eles expõem a fotografia do santo vivo, mostrando como encontrar sentido ao seu cotidiano fragmentado, como constitui a sua verdadeira identidade e como se revela fisicamente, ou seja, nas suas chagas. Assim, fazem memória do seu relacionamento com ele, remete à história, a particularidade da revelação.

Os rituais que parecem apenas revelar penitência ou cumprimento de um voto, são na verdade sinais indicativos de amor, de fidelidade, de agregação, de integração e salvação de um povo excluído, da partilha dos bens sociais e da sede de justiça, ou seja, da reflexão do seu dia-a-dia e das suas condições sociais.

Estes rituais constituem uma forma de organização que agregam os fragmentados, que alenta a identidade de indivíduos e grupos sociais, e concretizam um sentimento de pertença ao grupo.

São métodos que buscam refletir sobre a vida daqueles que não possuem direitos e benefícios da cidadania, responsabilidade do governo dos homens. A partir destes rituais do santo ou seres sagrados, os destituídos da sociedade tornam-se pertencentes a uma família celestial, por isso, frente ao ritmo feroz da realidade social e do abandono das instituições, relacionam-se com o sagrado buscando no seu dia-a-dia o que lhes é negado.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO (santo). *Confissões*. Livro VIII, Cap. 08: s/e.

ARISTÓTELES. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Política*, Lisboa: Edições 70, 1970.

BARROSO, G. Os barcos de São Francisco de Canindé. A devoção a S. Francisco das Chagas em Canindé – O Santo dos Cearenses – As ofertas que vêm do Amazonas – Um fato assombroso e um Brasil que já não é deste tempo, *O Cruzeiro*, 17/11/1956.

BÍBLIA SAGRADA. Livro de Gêneses, capítulo 22.

BRANDÃO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: Moreira, A.; Zicman, R. (org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CORDEIRO, J. *Os Índios no Siará: massacre e resistência*, Fortaleza, 1989.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium. Constituições. Decretos. Declarações*, Petrópolis: Vozes, 1991.

ELIADE, M. *Tratado de historia de las Religiones*. 6ª Edición, Volume I. Madrid: Ed. Cristiandad. 6ª Edición.1974.

FEITOSA, N. *Igreja de Canindé – 200 anos, Francisco Xavier de Medeiros e seu tempo*. Canindé: Instituto Memória de Canindé, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz e José Nogueira Machado. 7ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

HOUAISS, A.; VILLA, M. de S. *Dicionário Houaiss da língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JEDIN, H. *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1981.

- KANT, I. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MOTA, P. Estresse lota de ‘cabeças’ sala de fiéis. *Folha de São Paulo*, 14/07/1996.
- OLIVEIRA, M. J. S. de. *Francisco. O Santo vivo dos devotos*: Livro Técnico, Fortaleza, 2001.
- _____. *Os pés e o Sagrado*: A peregrinação em busca do Santo vivo em Canindé, Fortaleza: Realce, 2001a.
- _____. O símbolo e o Ex-voto em Canindé. *Revista de Estudos da Religião-REVER*, ISSN1677-1222, n.3, ano 3, 2003, pp. 99-107.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional. Lisboa: Edições 70, p.188.
- PARKER, C. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PASCAL. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PASSOS, J. D. *Como a religião se organiza: tipos e processos*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- PIERRE, P. *História da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- STARK, R.; BAINBRIDGE, W. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- TABORDA, Francisco. *Sacramento, práxis e festa*, Petrópolis: Vozes, 1990.
- TÜCHLE, Germano, *Nova história da Igreja-Reforma e contra reforma*, Petrópolis: Vozes, 1971.
- TURNER, V. W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VILHENA, M. A. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- WALLSCHLAG, H. *Nosso pé no chão*. Canindé: Gráfica Canindé, s/d.
- WILLEKE, V. *São Francisco das Chagas de Canindé*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.

O SAGRADO E O URBANO: SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO

Marina Silveira Lopes

Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP

marinalopes@uol.com.br

A obra “O Sagrado e o Urbano: sociologia da religião” é o quinto volume da Coleção Estudos da ABHR, o qual procura mostrar aos leitores o “resultado” dos encontros acadêmicos organizados pela Associação Brasileira de História das Religiões, nos últimos anos. Composto por nove artigos de pesquisadores multidisciplinares, o livro envolve análises da filosofia, sociologia, educação, antropologia e administração de empresas, todas voltadas para as manifestações religiosas nos espaços urbanos.

Esse trabalho procura situar a diversidade religiosa brasileira, mostrando fenômenos que surgiram diante de uma crescente e desordenada urbanização e da laicização, situações vivenciadas na pós-modernidade. De forma resumida, as análises são feitas em cima de temas como os Novos Movimentos Religiosos (NMRs), a presença da mídia para o fortalecimento dos grupos neopentecostais, o simbolismo e o poder, a educação católica e as religiões afro-brasileiras.

Com 150 páginas, o livro distribui seus textos de maneira intercalada, o que permite uma boa fluidez e diversidade na leitura. Após a apresentação que discorre sobre as manifestações religiosas atuais, sob a ótica da sociologia da religião, o primeiro artigo, intitulado *Novidades religiosas: entre o relativismo e fundamentalismos*, expõe a grande quantidade de NMRs que surgiram nos últimos anos no Brasil, possibilitada pelo pluralismo religioso brasileiro e a laicização pós-moderna, sob a ótica do antropólogo da religião Silas Guerriero. Por um lado mostra uma sociedade mais secularizada, mas que, ao mesmo tempo, torna-se com contrapartida, mais “reencantada”, por conta das múltiplas maneiras de se vivenciar o catolicismo, a “posse” dos ritos mágicos das religiões afro-brasileiras pelos neopentecostais, o sincretismo entre orientais e Nova Era e a proliferação de consultas aos oráculos mágicos. Guerriero discorre sobre as várias religiosidades, destacando o fato de muitas delas beirarem um total relativismo e outras se apegarem a “uma verdade fundamental”.

Mauro Passos, no *Entre o sagrado e o profano: Caminhos da educação católica na primeira república*, mostra que “o cristianismo implica um processo de educação”, indicando que isso “está associado à sua missão evangelizadora”. Seu texto vai

delineando as diretrizes pedagógicas desenhadas pela “Santa Sé” para todo o seu território de domínio, mostrando como a educação foi se distanciando da Igreja. Até certo momento da República, Estado e Igreja se afinavam “A Igreja enfatizava o aspecto religioso, tendo como critério os princípios doutrinários, enquanto o Estado encontrava no analfabetismo a causa da crise social pela qual passava o país”. Com a instauração do Estado Novo, Igreja e Estado vão tomando novas direções.

Liturgias Políticas e Simbolismo do Poder, de Marcelo Ayres Camurça, traz a ponte entre os ritos religiosos e o poder político. Demonstra como as manifestações políticas estão embebidas de rituais. “Essa estrutura ritual de poder se manifesta em formas variadas no tempo e no espaço (...)”.

Também abordando a força e o poder dos rituais, Sergio Ferreti, em *Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano* traça, num primeiro instante, o surgimento das religiões afro-brasileiras, focando posteriormente o sincretismo existente entre elas nos grandes centros urbanos. Traz também o embate da “guerra santa” entre os pentecostais e os praticantes de cultos afro-brasileiros. “Vemos que especificidades das religiões afro-brasileiras e do pentecostalismo fizeram com que, na oferta de bens simbólicos, este último esteja mais bem adaptado a temas atuais (...)”.

O universo pentecostal e neopentecostal é abordado em *O papel do rádio e da televisão na expansão dos evangélicos no Brasil: contribuições para uma história da comunicação religiosa brasileira*, que mostra, através de uma dissertação articulada e de fácil compreensão, como essas igrejas evangélicas foram infiltrando-se na mídia radialista e televisiva. A mídia tornou-se um fator importantíssimo para o pentecostalismo, entre os brasileiros, aliado ao decréscimo do catolicismo. Leonildo Silveira Campos alerta que é inútil “estudar a visibilidade protestante na mídia (...)” sem levar em conta o fértil campo religioso brasileiro, com seu pluralismo, sincretismo e aceitação por parte da população. Enfatiza também que a corrida midiática é disputada por todos os quais se intitulam de evangélicos, inclusive os chamados “evangélicos históricos”.

Outro artigo que trata do papel da mídia em relação às instituições evangélicas é *Mídia evangélica e história cultural: perspectivas de análise*, de Kariana Kosicki Bellotti, que coloca a mídia como veículo da transmissão de linguagem, identidade e representação das igrejas evangélicas.

Leila Marrach Basto de Albuquerque em *Novos movimentos religiosos: modos de ser* nos conduz a uma viagem histórica discorrendo sobre os contextos sociológicos,

nos quais germinaram esse “modo de ser” daqueles que estão inseridos nas terapias não convencionais, movimentos alternativos e Nova Era. A contracultura e outras maneiras de agir e sentir da juventude dos anos 1960 e 1970 desencadearam variadas manifestações religiosas, que têm como unidade de características o fator de renegar a instituição religiosa, importando do oriente novas maneiras de vivenciar o cotidiano, a fé entre outras atitudes e crenças características da pós-modernidade. Leila, porém, não explorou nenhum Novo Movimento Religioso específico, preocupando-se em dar uma painel geral sobre as atitudes comuns entre esses grupos.

Finalmente, o último artigo: *Para salvar Minas Gerais: a luta dos católicos pela escola na década de 1930*, traz, pelas mãos de Ana Maria Casasanta Peixoto, fatos históricos do período que distanciavam a educação da camada conservadora da população e principalmente da Igreja. “(...) a posição do Estado em face à educação, sua política e do papel da educação ocupa no programa de governo”.

CONCLUINDO

De modo geral, eis um trabalho interessante, que ilustra a dinâmica urbana no campo religioso, trazendo ricas abordagens históricas. O tema trabalhado no livro traz uma discussão que nunca cessa nos centros acadêmicos sobre religião: o sagrado. Trazendo a roupagem urbana de manifestação do sagrado, o livro nos convida a refletir sobre as pluralidades de percepções e vivências do universo das crenças, entretanto deixa um vazio em torno do conceito. Afinal, devemos considerar o sagrado como algo qualitativamente diferenciado, como propõe Eliade (1992)? Ou o conceito de sagrado abordado na obra poderia referir-se a algo menos rigidamente estabelecido em relação ao profano?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BAPTISTA, P. A. N.; PASSOS, M; SILVA, W. T. da. *O sagrado e o urbano: diversidades, manifestações e análise*. São Paulo: Paulinas; ABHR, 2008.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.