

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**NOSSA SENHORA DE NATIVIDADE, A PRESENÇA DO
SAGRADO NO BRASIL: UM ESTUDO FENOMENOLÓGICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião por Reinaldo da Silva Júnior. Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock e Vitória Peres de Oliveira (in memorian)

Juiz de Fora
2008

À Edelvira, Reinaldo e Maria Helena

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pela bolsa que me permitiu investir neste projeto com a dedicação que o mesmo merece; aos professores do departamento com os quais tive mais proximidade – Kiko, Fátima, Faustino, Zwinglio, Wilmar, Eduardo, Dreher – em especial ao professor Marcelo, que me acolheu, abrindo as portas do programa e me apresentando a uma pessoa muito importante para a realização deste sonho e que não tenho nem como agradecer: Vitória, minha eterna amiga e conselheira; não posso esquecer de meu orientador – Volney – que aceitou me acolher num momento delicado, e o fez com a maior competência e, principalmente, carinho. Agradeço ao Antônio pela paciência e cuidado com que encaminhou as pendências que demandei, aos meus colegas de curso; um destaque particular a Henrique pelas hospedagens e Robson pela pessoa que é e por me permitir dividir o seu convívio. Agradeço à minha família por todo apoio, ao meu pai acrescento um muito obrigado pela força na revisão, à minha mãe todas as palavras seriam poucas. Agradeço aos meus filhos: Pablo, Poliana, Patrick e Stella e, sobretudo, à minha esposa, Edelvira, verdadeira responsável por esta façanha.

*Como não sei rezar, só queria mostrar meu olhar,
meu olhar, meu olhar.*

Renato Teixeira

RESUMO

Esta dissertação procura investigar um fenômeno religioso recorrente na tradição popular brasileira no último século – a aparição de Maria, Mãe de Jesus – tendo como foco principal uma aparição mariana ocorrida em Natividade, cidade do norte fluminense, na segunda metade do século XX, entre os anos de 1967 a 1978 e que tem no sítio da aparição, até os dias de hoje, um lugar de forte peregrinação e manifestação da religiosidade popular. A proposta é observar este fenômeno a partir da perspectiva fenomenológica, procurando compreendê-lo enquanto uma manifestação legítima de uma experiência mística religiosa.

O trabalho tem algumas discussões que atravessam este eixo central da pesquisa, mas que tem relevância na construção do texto, sendo fundamental para a discussão principal, como: as tensões epistemológicas dentro da Ciência da Religião, a viabilidade de um método heterodoxo e interdisciplinar na produção científica do estudo da religião, a concepção de mística e suas implicações no campo acadêmico, o reconhecimento da dimensão religiosa como essencial na constituição existencial do ser humano.

Defender uma epistemologia e uma metodologia que permitam à ciência uma compreensão do fenômeno religioso que não ignore sua singularidade e sua especificidade nesta constituição ontológica do ser humano é um objetivo deste trabalho e as aparições marianas como expressão espontânea de uma religiosidade tipicamente popular se mostra um locus privilegiado para um estudo com este propósito, sendo ela em si uma evidência característica da dimensão religiosa: a eterna renovação de sua manifestação.

Palavras-chave

Fenomenologia da Religião, Essência, Evidência, Mística, Interdisciplinaridade, Religiosidade popular.

ABSTRACT

This dissertation tries to investigate an appealing religious phenomenon in the Brazilian popular tradition in the last century - Maria's appearance, Mother of Jesus - tends as main focus an Maria's appearance happened in Nativity, city of the fluminense north, in the second half of the century XX, among the years from 1967 to 1978 and that he/she has at the ranch of the appearance, until the days today, a place of strong pilgrimage and manifestation of the popular religiosity. The proposal is to observe this phenomenon starting from the phenomenological perspective, trying to understand him/it while a legitimate manifestation of a religious mystic experience.

The work has some discussions that cross this central axis of the research, but that has relevance in the construction of the text, being fundamental for the main discussion, as: the tensions epistemological inside of the Science of the Religion, the viability of a heterodox and interdisciplinary method in the scientific production of the study of the religion, mystic's conception and their implications in the academic field, the recognition of the religious dimension as essential in the human being's existential constitution.

To defend an epistemology and a methodology that allow to the science an understanding of the religious phenomenon that doesn't ignore his/her singularity and his/her specificity in this constitution ontological of the human being is an objective of this work and the appearances marianas as spontaneous expression of a religiosity typically popular a privileged locus is shown for a study with this purpose, being her in itself a characteristic evidence of the religious dimension: the eternal renewal of his/her manifestation.

Key-words

Phenomenology of the Religion, Essence, Evidence, Mystic, Interdisciplinaridade, popular Religiosity.

SUMÁRIO

Introdução	1
1. O problema dos paradigmas no estudo da experiência mística religiosa	12
1.1. O contextualismo	15
1.2. O perenialismo	20
1.3. A fenomenologia	23
1.3.1. A perspectiva de Otto	28
1.3.2. A perspectiva de Eliade	33
1.3.2.1. A questão do espaço sagrado	35
1.3.2.2. O tempo sagrado	37
2. A aparição mariana visto como experiência mística religiosa	40
2.1. A contribuição de Willian James	45
2.1.1. Como a psicologia deve enxergar a experiência mística	48
2.1.2. A realidade do invisível	50
2.1.3. O misticismo no olhar de James	51
2.2. Considerações a respeito do fenômeno místico a partir de Juan Martin Velasco	55
2.3. As aparições marianas como possíveis expressões da mística	60
2.3.1. Alguns exemplos de aparições pelo Brasil	65
2.3.1.1. Nossa Senhora das Lágrimas	65
2.3.1.2. Imaculada Esposa do Espírito Santo	66
2.3.1.3. Nossa Senhora das Graças da Vila de Cimbres	67
3. O fenômeno de Natividade	68
3.1. Histórico	71
3.1.1. O vidente	71
3.1.2. As aparições	72
3.1.3. A Cefas	76
3.2. Uma análise fenomenológica sobre Natividade	78
3.2.1. A infabilidade do fenômeno místico	80
3.2.2. A linguagem paradoxal como linguagem mística	83

3.2.3. O Mystérium Tremendum Facinans	85
3.2.3.1.O Mysterium	85
3.2.3.2.O Tremendum	87
3.2.3.3.O Facinans	88
3.2.4. A hierofania	89
3.2.5. A centralidade do espaço	91
Conclusão	93
Referências Bibliografias	102
Anexos	107
1. Testemunhos/entrevistas de romeiros e fiéis	107
2. Mensagens ditadas pela Santa	118

INTRODUÇÃO

Começamos nossa conversa buscando uma distinção do lugar ocupado pelo cientista da religião quando da observação do fenômeno religioso; a primeira comparação é feita com a visão do psicólogo, que tende a enxergar nesta, “revelações da psique”¹ e compará-los a “comportamentos psíquicos aberrantes ou classificá-los entre as doenças mentais”². Mas não devemos deixar de considerar um aspecto levantado pela psicologia quando nos propomos a um estudo científico da religião: o fato de que estas experiências são provenientes de uma crise que provoca uma ruptura na existência do sujeito que a vive, o que Eliade identifica com a “dialética hierofânica”³.

Um outro pólo de investigação do fenômeno seria a linha sociológica, que estaria mais preocupada, segundo o autor, com a função social do sujeito que vivencia a experiência hierofânica descrita por Eliade. Ainda segundo o autor caberia ao cientista da religião fazer a aproximação destes discursos, construindo uma “visão de conjunto”⁴.

É importante ressaltar que o estudo do fenômeno religioso, mesmo sendo fundamentado por dados históricos⁵, deve sempre ser entendido como um estudo de “situações limites do homem”⁶. Mas Eliade destaca que o olhar do cientista da religião não deve ser confundido também com o do fenomenólogo, do qual tem mais proximidade, pois se este observa o fenômeno sem se preocupar em compará-lo a outros similares, o cientista só dá cabo de sua observação depois de exaustivo trabalho e aproximação associativa,

¹ ELIADE, Mircea. *Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. p. 2

² *Ibidem*. p. 2

³ *Ibidem*. p. 2

⁴ *Ibidem*. p. 3

⁵ Cabe aqui uma explicação, o termo por nós utilizado – ciência da religião – é a tradução dada no Brasil para o termo alemão “religionswissenschaft”, que na língua inglesa ganhou o título de *historie of religion*. A intenção dos norte-americanos era o de não confundir o método positivista, culturalmente identificado com a ciência, com a prática de observação e análise utilizada pelo estudioso da religião.

⁶ ELIADE, Mircea. *Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. p. 5

buscando semelhanças e buscando compreender o fenômeno em seu próprio contexto, pois entende que é só aí que o mesmo “revela todos os seus significados”⁷.

Cabe, na altura de nossa narrativa, demarcar outra característica do cientista da religião: sua compreensão da trans-historicidade da hierofania, uma condição cíclica bem própria da dialética do sagrado que “tende a repetir indefinidamente uma série de arquétipos”⁸. E é exatamente, segundo o autor, por este motivo que podemos identificar o fenômeno religioso como um fenômeno particular que transcende culturas e tempos históricos.

Esta constatação nos coloca diante do paradigma da relatividade histórica e, ao mesmo tempo, nos impõe a condição de termos de valorizar qualitativamente todas as experiências, independente de sua estrutura cultural. Esta postura nos leva ainda a compreender a condição histórica como limitadora do sagrado, como afirma o autor “toda história é de certo modo uma queda do sagrado, uma limitação e uma diminuição”⁹.

Tendo feito este preâmbulo sobre a posição do cientista da religião, aponto para duas constantes que são comuns nos estudos da Ciência da Religião: 1) quando se trata da mística as pesquisas se concentram em fatos ou figuras históricas como os fundadores das grandes religiões e suas experiências (Sidharta, Zoroastro, Abraão, Moisés, Jesus, Paulo de Tarso, Mohamed), os místicos da tradição cristã (Mestre Eckart, Bernardo de Claraval, Pseudo Dionísio, Francisco de Assis, João da Cruz, Tereza d’Ávila) ou ainda nos místicos da aurora do Islã (Rûmi, Attar, Ibn Arabi, Rabiá). Uma ressalva para algumas personalidades do início do século XX inegavelmente reconhecidas como Thomas Merton e Simone Weil. 2) Quando se trata de fenômenos religiosos de massa com forte apego popular os estudos se concentram nos aspectos sociológicos, antropológicos ou psicológicos.

Quando a questão mariana me apareceu como objeto, o primeiro impulso foi o de buscar neste tema material que pudesse resgatar para o presente uma religiosidade que em muitos momentos da contemporaneidade pareceu perdida; eram ainda apenas espasmos intelectuais que me acometiam e que foram ganhando consistência na seguinte hipótese: a experiência mística religiosa que permite ao ser humano uma transcendência e um contato

⁷ Ibidem. p. 5

⁸ Ibidem. p. 7

⁹ Ibidem. p. 9

com uma realidade outra que dá sentido a toda existência ainda é vivida nos tempos atuais e pode ser detectada em expressões da religiosidade popular, que fogem ao controle da dogmática oficial das tradições confessionais. O incômodo que me movia era o de contestar a idéia secular de um mundo sem Deus, ou de uma superação da religião na composição da condição humana.

Outra preocupação era fugir de um olhar que limitasse a experiência religiosa aos pressupostos das Ciências humanas (sociologia, psicologia, história), que procuram ler este fenômeno religioso a partir de axiomas epistemológicos que fazem dele um mero resultado, um produto de sistemas sociais ou psíquicos, desconsiderando, assim, o que é próprio da dimensão religiosa: o mistério, o transcendente, o perene, o inefável, para citar algumas destas características.

Minha proposta procura percorrer um outro viés: olhar a aparição mariana como uma experiência mística religiosa contemporânea, que pode ser compreendida, enquanto tal, a partir de suas particularidades, sem desconsiderar sua intercessão com outros campos do saber como a psicologia e a sociologia, como destaca Eliade:

Posto que as ciencias do ser humano são interdependentes, cada descobrimento de importancia repercute nas disciplinas afins. O objeto de estudo. O objeto de estudo é esencialmente o mesmo, em todos os casos se trata de compreender o ser humano e suas situações no mundo. Inclusive poderia realizarse um estudo frutífero sobre as relações das disciplinas mencionadas e a ciencia da religião¹⁰

Seguindo o raciocínio de Dreher¹¹, que vê a fenomenologia como a epistemologia capaz de romper barreiras disciplinares, procurei me respaldar nela para construir este estudo interdisciplinar que é a base da Ciência da Religião que proponho e que pode ser resumida como um método e uma epistemologia que permita um diálogo entre as diversas possibilidades de interpretação do fenômeno sem perder de vista o que este tem de singular.

Demarcar a especificidade da experiência religiosa a partir do estudo das aparições Marianas em Natividade é um caminho por nós proposto para construir esta ponte de

¹⁰ *Puesto que las ciencias del hombre son interdependientes, cada descubrimiento de importancia repercute en las disciplinas afines. El objeto de estudio es esencialmente el mismo; en todos los casos se trata de comprender al hombre y su situación en mundo. Incluso podría realizarse un estudio fructífero sobre las relaciones de las disciplinas mencionadas e la ciencia de las religiones.* ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Josef. *Metodologia da la historia de las religiones*. p. 118

¹¹ DREHER, L.H. *A essência manifesta*. p. 5.

diálogo entre as ciências da religião na consolidação desta Ciência da Religião¹² que dá conta das nuances do fenômeno religioso sem perder de vista que o mesmo se encontra inserido num contexto histórico e cultural. A fenomenologia se mostra um instrumento epistêmico e metodológico interessante nesta composição.

James, na história da literatura psicológica, pode ser visto como um precursor neste diálogo entre ciência e religião onde o primeiro reconhece a veracidade do segundo enquanto fenômeno legítimo e o segundo se deixa explicar pelos conceitos do primeiro. Mas observamos que este autor esbarra em algumas dificuldades na delimitação deste fenômeno religioso, colocando o mesmo na categoria de resultados ou respostas a certos estados emocionais.¹³

Mas a experiência religiosa quando vista como a uma experiência subjetiva direcionada por uma afetividade positiva como propõe James, entendo, é insuficiente para explicar as particularidades do fenômeno místico religioso, pois estaria apenas classificando os estados alterados de consciência vividos pelo ser humano, desconsiderando o que é próprio do religioso: a relação entre o sagrado e o profano, a transcendência, as dimensões ontológica e escatológica da condição existencial. No entanto, as portas abertas por James não podem ser menosprezadas e a contribuição pragmática ao estudo da religião não deve ser vista como ultrapassada e sim como complementada, pelo menos neste estudo.

Observamos que o olhar fenomenológico de Eliade, Otto e Velasco é o método capaz de compensar este limite do pensamento de James na construção desta definição do conceito de religião e de experiência mística que utilizei para analisar o fenômeno mariano em Natividade; baseei esta afirmação na ênfase que este método dá à experiência do crente e por permitir a articulação com outros campos do saber, como aponta Noé:

A título de preâmbulo, partimos da constatação comum de que o ponto fundamental de nosso estudo é a religião... Assim como a fenomenologia, também a psicologia se ocupa com este estudo... Ambas podem ser agrupadas sob a disciplina acadêmica denominada de ciência da religião.¹⁴

Estudar as aparições marianas do último século em diante, observando-as a partir deste enfoque fenomenológico que permite falar de uma Ciência da Religião, é pensar

¹² Esta discussão entre ciência ou ciências da religião é muito bem explorada no livro organizado por Faustino Teixeira: *A(s) Ciência(s) da religião no Brasil*.

¹³ JAMES, Willian. *As variedades das experiências religiosas: um estudo sobre a natureza humana*. p. 89

¹⁴ NOÉ, Sidnei Vilmar. *O estudo da religião entre a fenomenologia e a psicologia*. In: DREHER, Luiz H. (org). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. p. 59

como vem se estruturando esta dimensão antropológica do ser – dimensão religiosa – nos tempos atuais, e falar deste arranjo é pensar na própria condição humana, como destaca James:

Veremos que a religião pode ser uma coisa infinitamente arrebatadora em seus vôos mais altos. À semelhança do amor, da ira, da esperança, da ambição, do ciúme, à semelhança de qualquer outra avidez e impulsos instintivos, ela acrescenta à vida um encanto que não é racional nem logicamente deduzível de nenhuma outra coisa... destarte, o sentimento religioso é uma adição absoluta à esfera de vida do indivíduo. Dá-lhe uma nova esfera de poder.¹⁵

Um caminho que nos conduza com segurança a este poder sagrado é, na verdade, o que move o espírito humano na busca de respostas que venham, pelo menos, aproximá-lo do grande mistério da vida.

Mas pesquisar todas as aparições marianas no Brasil seria uma tarefa imensa, para não dizer impossível, visto a recorrência do fenômeno a partir da década de 80 do século XX¹⁶; por isso nosso primeiro recorte foi definir a comunidade a ser estudada dentro do grande espectro de aparições marianas que encontramos, Natividade, cidade situada ao norte do estado do Rio de Janeiro de características tipicamente rurais foi escolhida como campo de pesquisa.

No decorrer do trabalho detalharei o campo de pesquisa e o que me levou a escolhê-lo, mas devo adiantar que um desses motivos foi o fato de ser este um local pouco explorado pela comunidade acadêmica – só encontrei até então um trabalho mais sistematizado intelectualmente que tratasse especificamente do fenômeno de Natividade, mas este com uma leitura mais teológica¹⁷ - o que nos dá a vantagem de investigar um universo ainda pouco explorado e, conseqüentemente, rico em nuances a serem pesquisadas, colocando-me também mais próximo da experiência dos crentes propriamente dita. Outro fator importante na escolha do campo é a característica do fenômeno mariano neste município, onde não existe mais uma figura central (vidente), que já faleceu, podendo, no entanto, ser descritas e observadas diversas experiências de estados alterados

¹⁵ JAMES, W. *As variedades das experiências religiosas: um estudo sobre a natureza humana*. p. 41

¹⁶ N.A. Já citamos o trabalho organizado por Steil, que dá bem a dimensão do fenômeno no Brasil nestas últimas décadas. São também relevantes os trabalhos de Leila do Carmo Barreto, *As Aparições e As Mensagens de Nossa Senhora em Mercês pela Vidente Maria da Penha e As Distintas Apropriações de Sentido: "Apóstolos", Romeiros e a Igreja Católica*. José Zica dos Santos, *Romaria de Nossa Senhora da Abadia da Água Suja*.

¹⁷ CAUCIG, Celso. *A revelação de Nossa senhora "Mãe de Deus": a um médico de Natividade(RJ)*.

de consciência vividas pelos peregrinos e moradores do local, como: sensações físicas de alteração da temperatura e de percepções sensório-motoras como visão, espacialidade e temporalidade, percepções sonoras, dentre outras, sensações próprias de estados alterados de consciência que acompanham os êxtases místicos em algumas circunstâncias¹⁸, ou ainda a percepção de centralidade cósmica¹⁹ e as experiências hierofânicas que os fiéis sentem em relação ao Sítio Milagre²⁰ e os outros símbolos da aparição, só para citar algumas características da experiência mística religiosa como a concebemos, segundo os autores trabalhados.

Entro aqui no segundo recorte do problema proposto: o estudo da aparição mariana enfocando-a na sua particularidade de experiência religiosa, que a faz qualitativamente distinta de qualquer outra experiência humana, como afirma Eliade:

*O homem toma conhecimento do sagrado por que ele se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato de manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania.*²¹

Distinguir as experiências místicas religiosas dos fiéis em natividade como hierofanias, a partir de um olhar fenomenológico que articule as diversas ciências da religião numa compreensão mais profunda do fenômeno é o último recorte do problema proposto originalmente.

Nosso problema ficou circunscrito, então, pelo método fenomenológico que, segundo Dreher²², “invade espaços disciplinares”, tendo como objeto de estudo as aparições marianas em Natividade, estudando-o enquanto experiência mística religiosa; sendo nossa hipótese que estes fenômenos marianos em Natividade, enquanto fenômenos místicos religiosos são irreduzíveis e, portanto, possíveis de serem compreendidos a partir de sua essência; a condição religiosa do ser humano nesta abordagem deve ser vista como dimensão antropológica do ser assim como o pensa Schleiermacher²³.

O que se coloca em questão em primeira instância é um problema paradigmático que precisa ser superado: devemos abordar o fenômeno religioso compreendendo-o como

¹⁸ James nos lembra que tais sensações podem ser interpretadas como “manifestações psíquicas anormais” e reconhecidas originalmente como patológicas. In *Varietades das experiências religiosas*. p. 18.

¹⁹ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. p. 39.

²⁰ Sítio Milagre foi o lugar onde as aparições tiveram início em 1967, perto de um regato. In www.natividade.rj.gov.br

²¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. p. 17

²² DREHER, Luiz H. *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. p. 5

²³ SCHLEIERMACHER, F.D.G. *Sobre a religião*

resultado de um processo de origem social ou psicológico, ou devemos olhá-lo como uma manifestação original que tem raízes ontológicas na constituição antropológica do próprio ser? Na verdade uma visão não desconsidera a outra e deveriam ser vistas como posições que se complementam na compreensão da religião.

Certos modelos teóricos que tem como alguns representantes Durkheim e Marx na sociologia, Freud na psicologia, Darwin na biologia, Comte na filosofia, dentre tantos outros que não saberia eu nomeá-los todos, procurou desenvolver a idéia de que a religião enquanto manifestação humana era apenas um estágio de sua evolução, estágio este que seria superado pela razão. Segundo Pye “Eric Sharpe considera o advento do darwinismo ou do evolucionismo como o mais importante detonador do desenvolvimento da religião comparada”²⁴, que nasce, ainda segundo Pye, de três elementos básicos: “a) das críticas histórica e filosófica do cristianismo; b) do extenso conhecimento adicional disponibilizado pelo conhecimento dos estudos de orientalista; c) do impacto das ciências sociais”²⁵. Um dos desdobramentos deste pensamento racional moderno foi a secularização, definida por Bonhoeffer como “Um movimento em direção da autonomia do homem em que eu incluiria a descoberta das leis pelas quais o mundo vive e lida por si mesmo na ciência, questões políticas e sociais, arte, ética e religião”²⁶

Este modelo paradigmático engessou a compreensão do fenômeno religioso reduzindo-o a uma concepção diagnóstica que faz com que experiências de uma riqueza simbólica e de uma complexidade existencial mais elaborada sejam classificadas como simples sintomas patológicos.

Para fazer um contraponto a esta visão reducionista das ciências sociais que se organizaram dentro deste modelo evolucionista cartesiano procuramos nos orientar pelo método fenomenológico, que é respaldado por outro paradigma que tem como principal axioma a “irreducibilidade e autonomia do fenômeno religioso”²⁷. Como destaca Oliveira: “Não se trata mais apenas de discutir a volta ou não do sagrado numa sociedade

²⁴ PYE, M. *Refletindo sobre a pluralidade das religiões*. In Numem v.4, nº 2 p. 26

²⁵ Op. cit. p. 26.

²⁶ BONHOEFFER, D. *Letters and papers from prison*. In MENDONÇA, A. G. *Fenomenologia da experiência religiosa*. In Numem v. 2, nº 2 p. 66.

²⁷ OLIVEIRA, Vitória P. *A fenomenologia da religião...* In. DREHER, L. H. *A essência manifesta*. p. 36.

secularizada, e sim da constatação de que a religião é ainda uma fonte de recursos simbólicos de grande força mobilizadora”²⁸.

Privilegiando o olhar de Eliade que procura enxergar o sagrado como uma totalidade²⁹ não sendo, portanto, sua manifestação um fenômeno possível de ser compreendido apenas por conceitos fechados em uma concepção epistemológica rígida, procuramos entender as aparições marianas como uma experiência religiosa própria e singular.

Fundamentado neste princípio procuraremos olhar a experiência vivida pelos crentes em Natividade como uma hierofania, assim como a define Eliade:

*O homem toma conhecimento do sagrado por que ele se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela.*³⁰

Outro esforço de nosso trabalho será relacionar este conceito de hierofania de Eliade com o de mística, sabendo que para tanto será preciso cuidado, pelo tanto de confusão que este termo pode implicar num mundo tão relativizado, como nos alerta Velasco:

*Com efeito, é um tópico que vem se repetindo desde os estudos do principio do século XX, que poucos campos de estudo são tão confusos e que poucos termos se revestem de tanta obscuridade, ambigüidade e confusão como a palavra “mística”.*³¹

Mas acreditamos que tal aproximação dos termos é possível se for considerado que mística, segundo o próprio Velasco, é um fenômeno que se caracteriza eminentemente por sua condição de experiência subjetiva e que não pode ser compreendida em sua plenitude apenas por conceitos³².

Buscando a interlocução com o pragmatismo de James, encontrei nesta subjetividade característica da experiência mística um caminho para pensá-la como um

²⁸ Ibidem. p. 36.

²⁹ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. p. 17.

³⁰ Ibidem. p. 17.

³¹ *En efecto, es un tópico, que viene repitiéndose desde los estudios del principios del siglo XX, que pocos campos de estudio son tan confusos y que pocos términos revisten tanta oscuridad, ambigüedad y confusión como la palabra “mística”* VELASCO, J. M. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*. p. 15

³² Ibidem. p. 17.

fenômeno próprio, que produz no ser humano reações específicas encaminhando-o para o que James chama de “felicidade”³³.

Não desconsidero, no entanto, a crítica de Otto ao pensamento de James, que vê em seu pragmatismo um fator reducionista para o fenômeno religioso por não abranger o transcendente e se ater ao sujeito a experiência. É para compensar este limite de James que temos como método de observação e como fundamento epistemológico o pensamento fenomenológico, que tem como axioma a irreducibilidade do fenômeno religioso, como destaca Oliveira³⁴, demonstrando que o pensamento de Eliade vai para além da interpretação subjetiva a que James se limita:

*Em Eliade, portanto, a irreducibilidade está intrinsecamente ligada à epoché fenomenológica. O objetivo não é uma interpretação subjetiva, mas uma escuta atenta da experiência do sujeito religioso, para se ser capaz de captar o sentido do que foi vivido.*³⁵

Para observarmos o fenômeno religioso com esta perspectiva da irreducibilidade de Eliade é preciso perceber a singularidade do mesmo, o que J. Maritain identifica como “experiência frutiva do Absoluto”³⁶, e que Lima Vaz utiliza para definir o que caracteriza a mística no olhar do pensamento ocidental:

*A singularidade da experiência mística como experiência frutiva e a unicidade do seu objeto como “absoluto” irão justamente conferir-lhe as características que, na tradição ocidental, foram designadas por uma constelação semântica formada por um grupo de vocábulos cuja significação abrange os dois pólos – subjetivo e objetivo – da experiência e pode ser figurada pelo triângulo místico-mística-mistério.*³⁷

Esta citação de Lima Vaz é providencial para demonstrar a complexidade do problema no qual se mete quem se propõe estudar a mística; quando o mesmo (Lima Vaz) aponta para o conceito de mística na tradição ocidental traz à tona um dos imbróglis deste tema, o conceito e a abrangência que este pode ter na especificação de fenômenos que se dão em circunstâncias as mais variadas. Por isso foi preciso delimitar muito bem o conceito de experiência mística religiosa, e para isto utilizei os dois primeiros capítulos, procurando

³³ JAMES, W. *As variedades das experiências religiosas*. p. 59.

³⁴ OLIVEIRA, Vitória P. *A fenomenologia da religião: Temas e questões sobre debate*. In *A essência manifesta*. p. 46.

³⁵ *Ibidem*. p. 47.

³⁶ VAZ, H.C.L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. p. 16

³⁷ *Op. cit.* p. 17.

articular os axiomas de Otto, Velasco, Eliade e James nesta concepção teórica que serviu posteriormente para que eu pudesse analisar o fenômeno de Natividade.

Uma crítica inevitável à minha proposta é que posso ter construído uma colcha de retalhos, ou seja, um conceito sincrético e por isso sem profundidade epistemológica. Prefiro acreditar que os autores que uso como base se complementam numa compreensão do fenômeno religioso, não sendo um óbice para o pensamento um do outro. É preciso ainda lembrar que a base metodológica de todos é a mesma, ou seja, procurar a partir da experiência do religioso elementos de perenidade que possam distinguir esta de outras possíveis experiências vividas pelo ser humano.

É na tentativa de sistematizar estes conceitos, buscando uma compatibilidade de idéias que viabilize o diálogo entre os autores que dividi os capítulos: no primeiro procurei fazer uma reflexão epistemológica, demarcando os axiomas que dariam a forma de meu pensamento; no segundo procurei trabalhar mais atentamente o conceito central da dissertação: experiência mística religiosa, contextualizando-a com a realidade das aparições marianas no Brasil.

É no terceiro capítulo que procuro desvendar no fenômeno de Natividade estes elementos perenes de uma essência religiosa. Estou aqui sujeito a outras duas críticas: a de conduzir os relatos das entrevistas ou escolher entrevistados que se enquadrem nas modalidades teóricas assumidas como referência do trabalho e a de utilizar conceitos impróprios para um discurso científico, como essência e perenidade. Não sei se posso fugir desse “pecado”, visto que estaremos sempre influenciados pelos pressupostos que carregamos e elegemos como referência, mas espero que a clareza dos conceitos e das respostas possam contribuir com minha defesa, ressaltando que minha hermenêutica não está fechada e poderá ser modificada a partir do confronto com outras possibilidades.

A guisa de informação não posso me furtar a alguns comentários finais antes de partir para o desenvolvimento da pesquisa: 1) o trabalho teve uma guinada em sua idéia original com o falecimento de minha orientadora Vitória Peres de Oliveira, o que pode ter provocado alguns deslizes no arranjo final dos capítulos; 2) em respeito e como forma de homenagear Vitória mantive na bibliografia títulos mais condizentes com a primeira proposta do projeto; 3) este não é um trabalho sobre autores específicos mas que procura contribuir na formação de uma epistemologia específica para a Ciência da Religião,

epistemologia esta que passa por uma pluralidade conceitual e por uma visão interdisciplinar; 4) procurar encontrar pontos de encaixe teórico entre conceitos que têm raízes distintas é um exercício que exige uma sensibilidade que não comporta metodologias rígidas e pouco flexíveis ao diálogo, mas bastante própria de um tempo em que a relatividade e a mudança se apresentam como soberanas na organização do pensamento, ou seja, este é um trabalho que reflete um espírito de época.

CAPÍTULO I: O PROBLEMA DOS PARADIGMAS NO ESTUDO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA RELIGIOSA

Me deparo, logo na gênese de meu trabalho, com um problema epistemológico a ser resolvido: quais os axiomas e paradigmas que delimitam meu olhar. Em se tratando do tema em questão esta demarcação é fundamental, pois não estou diante de um objeto com contornos bem definidos, experiência mística religiosa é uma expressão que pode tomar diversas conotações, dependendo de como for abordada. Esta efemeridade do conceito é própria de um fenômeno que atravessa a existência humana em todas as suas dimensões, podendo, portanto, ser lida a partir de um viés antropológico, filosófico, sociológico, psicológico ou histórico, sendo todos estes, olhares legítimos. Lógico que não se poderá jamais, pelos próprios limites da condição humana e dos recursos cognitivos que dispomos, alcançar a plenitude do saber, sempre algo nos escapará, como afirma Pondé, estaremos sempre diante da angústia dos limites impostos à nossa cognição¹.

Este trabalho tem uma declarada opção epistemológica – a fenomenologia da religião – não entendendo, no entanto, que esta deva ser considerada mais relevante do que outras possibilidades, fiz aqui apenas um recorte possível dentro de tantos postos no estudo da religião. Em nome da ética não posso deixar de citar que a escolha deste referencial não é fruto de mero acaso, mas passa pelo convencimento pessoal de que o mesmo é o que possibilita maior diálogo e aproximação dos diversos enfoques que o objeto pode sofrer. Reforçado pelas posições de Antônio Gouveia de Mendonça² e Luiz Dreher³, Vitória Peres de Oliveira, André Dartingues⁴, Mircea Eliade⁵, me vi encorajado a acreditar no potencial da Fenomenologia da Religião para dialogar com outros campos epistemológicos e construir assim uma compreensão mais ampla do fenômeno religioso que pretendo focar

¹ PONDÉ, Luiz Felipe. *Em busca de uma cultura epistemológica*. In. TEIXEIRA, F. *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. p. 12.

² MENDONÇA, A. G. de. *A cientificidade da ciência da religião*. In. TEIXEIRA, F. *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil* p. 147.

³ DREHER, L. H. *A essência manifesta*. p. 5.

⁴ DARTINGHES, A. *O que é fenomenologia*. p. 31.

⁵ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. p. 1.

nesta dissertação. Tal encorajamento ganhou mais força quando articulado com o pensamento de Paul Feyerabend, que prega o anarquismo metodológico como sendo a essência da ciência⁶, e Luiz Felipe Pondé, que delata o “analfabetismo epistemológico” próprio de posturas que se fecham em suas práxis, sem cogitar o diálogo com outras percepções da realidade⁷. Poder aproximar discursos e compreensões sobre o sagrado e a religião talvez seja o principal desafio deste meu exercício teórico e creio que esta façanha só será possível se me imbuir do espírito que William James evoca em seu livro *A vontade de crer*⁸ - que está em plena sintonia com os autores supracitados - onde apresenta a fé como elemento constitutivo da ação pessoal do ser humano. No caso, nossa fé é no diálogo e numa ciência que se abre ao mistério.

O que proponho neste capítulo, no entanto, não é um aprofundamento da discussão epistemológica, pois não é este o objetivo deste trabalho, mesmo tendo consciência que a questão é premente no universo da ciência(s) da religião. Mas como escolhi o enfoque fenomenológico como referencial para minha investigação, acredito ser de bom tom situá-lo dentro das linhas de pensamento existentes no que diz respeito ao estudo das experiências místicas religiosas. A idéia é dar uma pequena panorâmica das posições, apenas para buscar nelas referências que apontem de que lugar se posiciona a fenomenologia, seus limites e suas potencialidades, pois é importante entender que toda epistemologia está margeada pelos pressupostos que sustentam a sua argumentação.

Quando falo de uma abordagem panorâmica não quero perder a complexidade da discussão epistemológica, mas reforçar a posição de que este não é o lugar para o aprofundamento que o tema exige, até por que o mesmo pediria uma dissertação específica; na verdade estamos aí diante de tensões axiomáticas que atravessam toda a história do pensamento ocidental, desde a Grécia antiga até os tempos atuais.

O relevante aqui é deixar claro de que lugar falarei da experiência mística religiosa, para que os conceitos de experiência, mística e religião fiquem bem estabelecidos na investigação de meu objeto, a aparição mariana em Natividade. É importante ressaltar a contribuição de Feyerabend⁹ e Vitória Peres de Oliveira¹⁰ na compreensão de que todo

⁶ FEYERABEND, P. *Contra o método*.

⁷ PONDÉ, L.F. *Em busca de uma cultura epistemológica*. p. 64.

⁸ JAMES, W. *A vontade de crer*.

⁹ FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. p. 20.

conhecimento – mesmo o científico – é desenvolvido a partir de pressupostos, o que faz dele sempre um saber reduzido.

Outro ponto com o qual devo me preocupar é a delimitação interna da própria fenomenologia, pois, como afirma Vitória Peres de Oliveira: “o método fenomenológico, dependendo do autor, pode estar dentro de uma concepção mais empirista, historicista ou hermenêutica”¹¹. Deixando claro que não devemos falar de fenomenologia, mas de fenomenologias da religião. Isto, antes de desqualificar a abordagem fenomenológica, a fortalece, pelo menos se partimos do pressuposto de Feyerabend de que “a proliferação de teorias é benéfica para a ciência, ao passo que a uniformidade lhe debilita o poder crítico. A uniformidade, além disso, ameaça o livre desenvolvimento do indivíduo”¹².

Desemboco aqui numa posição metodológica central para meu trabalho: um diálogo que permita um trânsito entre diversos olhares possíveis para o fenômeno. Tal postura só é possível se realizarmos a epoché. Tomo emprestado o termo de Husserl interpretando-o por dois ângulos: o primeiro como suspensão dos juízos pessoais do investigador¹³, para que o mesmo possa olhar o fenômeno por ele mesmo, não reduzindo-o a conceitos pré-estabelecidos. O outro viés deste método é pôr entre parênteses a realidade aparente, ou a percepção sensorial do mundo, que Antônio Gouveia de Mendonça chama de “tese natural do mundo”¹⁴. Temos, então, uma dupla suspensão: dos valores internos do sujeito do investigador e das aparências externas captadas pelos sentidos humanos; o que restaria? A essência.

Encontra-se aí um ponto delicado da minha dissertação; o conceito de essência, um tanto quanto marginalizado em certos círculos epistemológicos, como veremos na proposta contextualista. É preciso identificar que “Husserl chamará Eidos ou essência a esta estrutura invariante cuja presença permanente define a essência do objeto. As essências se referem ao sentido do ser do fenômeno”¹⁵.

¹⁰ OLIVEIRA, V. P. de. *A Fenomenologia da Religião: temas e questões em debate*. In. DREHER, L.H. *A essência manifesta*. pp. 47,48.

¹¹ *Ibidem*. P. 56.

¹² FEYERABEND, P. *Contra o método*. p. 44.

¹³ OLIVEIRA, V. P. de. *A fenomenologia da religião: temas e questão sob debate*. p. 46.

¹⁴ MENDONÇA, A. G. de. *A fenomenologia da experiência religiosa*. In. NUMEN, v 2 nº 2. p. 74.

¹⁵ CAPALBO, C. *Fenomenologia e ciências humanas*. p. 15. esta mesma idéia de essência como estrutura se encontra na interpretação de Vitória Peres de Oliveira. In. OLIVEIRA, V. P. de. *Fenomenologia da religião: temas e questões sob debate*. p. 55.

Apenas como apontamento para uma reflexão filosófica – que não é a intenção primeira deste trabalho – levanto a proposição de que é difícil pensar a fenomenologia – proposta metodológica que utilizaremos em nossa dissertação – distante da discussão metafísica, pois quando nos propomos à busca da essência do fenômeno caímos inevitavelmente numa discussão ontológica e escatológica, que são propriedades deste campo filosófico. É possível ver na posição fenomenológica uma congruência dos dois modelos que analisarei adiante, pois têm-se na filosofia perene categorias de pensamento que dão fundamento para o conceito de essência proposto por Husserl e que é um axioma central de sua epistemologia; por outro lado é preciso reconhecer que o método da Fenomenologia da Religião como o vimos em Mircea Eliade e Juan Martin Velasco, que parte da experiência vivida pelo crente, trás em seu bojo toda uma condição própria da leitura contextualista.

É preciso agora que se discorra um pouco sobre estas duas linhas de pensamento que estão na cena da tensão do estudo da mística: o contextualismo e o perenialismo. Minha intenção ao discorrer sobre estes dois modelos é trazer algumas pistas que ajudem a fundamentar a opção pelo método fenomenológico, entendendo este como um desdobramento que articula os dois primeiros numa compreensão mais ampla do fenômeno religioso, não perdendo sua condição histórica e cultural, mas buscando o que existe de particular na experiência religiosa.

1.1. O contextualismo

Estou usando aqui uma terminologia utilizada por Steven Katz e absorvida por Silvia Schwartz¹⁶. Tal divisão entre uma concepção perenialista e uma visão dialética e contextual, contudo, pode ser observada em outros modelos epistemológicos, como na obra de Paul Tillich, por exemplo, quando o mesmo propõe sua separação entre teologia sistemática e teologia dogmática, sendo a primeira de caráter mais contextual e a segunda mais perene¹⁷; e mesmo dentro da Fenomenologia da Religião pode-se identificar esta divisão. É possível classificar, de maneira didática, uma Fenomenologia perenialista, tendo

¹⁶ SCHWARTZ, Silvia. *O estado atual das discussões epistemológicas sobre a mística*. In. TEIXEIRA, F. *No limiar do mistério*. pp. 417-436

¹⁷ TILLICH, P. *Teologia Sistemática*.

como representante Rudolf Otto, enquanto Juan Martin Velasco pode ser visto como defensor de um olhar mais contextual. Como contextualismo, segundo Schwartz, entende-se uma corrente de pensamento de estudo da experiência mística religiosa que procura reduzi-la aos seus aspectos históricos, culturais e psicológicos, tendo como base a epistemologia kantiana e a lingüística¹⁸.

Como não é o propósito deste texto um aprofundamento no debate epistemológico utilizarei como recurso metodológico focar alguns aspectos relevantes para o nosso estudo a partir do olhar de um autor de base que desenvolve sua argumentação a partir deste paradigma contextualista. Assim também será tratado o perenialismo.

Um ponto central nesta discussão é o pressuposto de “pureza” da experiência, ou seja, a viabilidade de experiências vividas por seres humanos serem não mediadas. Steven Katz deixa clara a sua posição:

Não há experiências puras (i.e., não-mediadas). Nem a experiência mística, nem formas mais comuns de experiência fornecem qualquer indicação ou qualquer base para que se acredite que elas são não-mediadas [...] o místico hindu não tem uma experiência de x, a qual ele posteriormente descreve na linguagem para ele familiar e nos símbolos do hinduísmo, mas o que ele tem é uma experiência hindu, i.e., sua experiência não é uma experiência não-mediada de x, mas é em si mesma, ao menos parcialmente, pré-formada pela prévia experiência hindu de Brahman. O místico cristão também não experiencia uma realidade não-identificada que ele então, convenientemente, rotula de Deus, mas tem uma experiência cristã, pelo menos parcialmente pré-figurada, de Deus ou Jesus ou do que quer seja¹⁹.

Não é possível deixar de considerar a colocação do autor, até por que se a experiência é vivida por um ser humano, e este tem como dimensões constitutivas de sua condição antropológica a historicidade que o limita sensorialmente, e a subjetividade que o limita na sua apreensão afetivo/cognitiva; fica claro que não se deve pensar uma experiência humana que escape destes enlaces.

A maior importância deste argumento é que o mesmo tem a capacidade de produzir uma reflexão crítica que chega, dialeticamente, a ele mesmo, como afirma Frank Usarski,

¹⁸ SCHWARTZ, Silvia. *O estado atual das discussões epistemológicas sobre a mística*. p. 419.

¹⁹ KATZ, S. (org.) *Mysticism and philosophical analysis*. New York: Oxford University, 1978. p. 26. In. SCHWARTZ, Silvia. *O estado atual das discussões epistemológicas sobre a mística*. In. TEIXEIRA, F. *No limiar do mistério*.

“um olhar crítico sobre si mesmo se realiza à medida em que a comunidade científica está consciente das determinações culturais da própria disciplina”²⁰.

Outra importante contribuição deste modelo é colocar a Ciência da Religião como instrumento de crítica às ideologias religiosas, identificando o que existe de imbricação entre o religioso e outros aspectos sociais e psicológicos. O perigo é promover uma dissecação tal do fenômeno, concentrando-se apenas em partes do mesmo, o que promoveria uma inevitável redução, perdendo-se assim a complexidade própria da constituição fenomenológica. Isto fica evidenciado na discussão que Schwartz faz da posição de Katz, destacando a análise lingüística e sociológica da experiência mística religiosa²¹.

No entanto a apresentação mais importante do contextualismo para este trabalho é no que se refere à crítica que este faz à fenomenologia da religião, visto que utilizo este método em minha pesquisa e me fundamento nos paradigmas desta corrente epistemológica. Usarei como referência para apontar tais críticas o texto de Frank Usarski publicado na revista eletrônica Rever, da PUC-SP²².

A primeira crítica do autor é sobre o “uso inflacionário ou mesmo aleatório da palavra sagrado”²³, o que realmente provoca alguns transtornos no que diz respeito ao contexto e ao sentido que se quer dar ao termo. Mas o problema da definição axiomática não é exclusivo da fenomenologia e está mais ligado à falta de cuidado do pesquisador na hora de estabelecer os pressupostos de sua intervenção e análise. Temo, por exemplo, o mesmo problema com termos como ideologia, dialética, mais valia, desejo, sexualidade, pós-modernidade, que ganham sentidos específicos dependendo do autor que os usa.

Esta mesma defesa pode ser utilizada para um outro argumento colocado pelo autor, o de que os pesquisadores da fenomenologia da religião negligenciam a origem sócio/histórica do conceito de sagrado²⁴. Cabe ainda, sobre esta questão, uma contra-questão, não seria negligência igual desconsiderar a experiência vivida pelo ser humano e se prender à expressão semântica que a nomeia? O sagrado enquanto essência

²⁰ USARSK, F. *O potencial da Ciência da Religião de criticar ideologias – um esboço sistemático*. Revista eletrônica Rever: <http://www.pucsp.br/rever>.

²¹ SCHWARTZ, S. *O estado atual...* p. 421-422.

²² USARSKI, F. *Os enganos sobre o sagrado – uma síntese da crítica ao ramo Clássico da fenomenologia da religião e seus conceitos chaves*. In pucsp.br/rever/v4_2004. p. pp. 73-95.

²³ *Ibidem*. p. 75.

²⁴ *Ibidem*. p. 78.

fenomenológica é maior do que a palavra e não deve ser reduzido à mesma, até por que em outras culturas ou em outros momentos de nossa própria cultura esta nomenclatura pode se alterar, mas o significado da experiência na representação de quem passa por ela faz-se presente no mundo independente de tempo ou de espaço.

Não pretendo com esta afirmação desconsiderar a crítica de Usarski e devo mesmo afirmar que concordo quando ele ressalta que o termo, como proposto por Otto e Schleiermacher, corrobora com o “esquema protestante no sentido da relação imediata do ser humano diante do seu Deus”²⁵; mas não custa lembrar que este tipo de relação imediata não é privilégio do “esquema protestante”, sendo encontrado na mística cristã católica (Tereza D’Ávila, São João da Cruz, Thomas Merton...), no sufismo islâmico (Rûmi, Rabi’a, Attar...), no budismo, assim como em outras tradições, se apresentando como uma característica da condição humana, identificando a religiosidade como elemento estrutural de uma existência antropológica.

Um ponto de destaque na crítica contextualista que Usarski desenvolve sobre a Fenomenologia da Religião é o problema da linguagem. O autor enfatiza que:

*conseqüências de linguagens socialmente estabelecidas no sentido de que a denominação não aponta para algo independentemente existente, mas que este ‘algo’ é criado pelo ato da denominação. Sob este ponto de vista, o grau de plausibilidade da noção de sagrado depende do nível de concordância de um grupo de pesquisadores a respeito do seu significado – ou seja, o termo ganhou valor em um determinado ambiente sócio-cultural*²⁶.

Mas, não seria esta crítica imposta a toda ciência, ou mais ainda, a todo pensamento humano? Vitória Peres de Oliveira já nos alertava para o fato de que “todo enfoque metodológico é necessariamente reducionista”²⁷ e que “o ponto fulcral não é ter suposições, mas sim ter consciência das que se tem e do caráter circular do próprio processo epistemológico”²⁸.

O texto de Usarski continua apontando problemas da visão clássica da fenomenologia da religião, mas não devo aqui me estender neste debate. É preciso, no entanto, ressaltar que as respostas dadas ao questionamento feito à esta linha de pensamento

²⁵ Ibidem. p. 79.

²⁶ Ibidem. p. 80.

²⁷ OLIVEIRA, V. P. de. *A fenomenologia da Religião...* p. 47.

²⁸ Ibidem. p. 48.

não significam uma recusa às mesmas; muito pelo contrário, entendo que são pertinentes, mas lembro que as mesmas foram também dirigidas a um momento específico da fenomenologia, que o autor define como “clássico”. Retomando o alerta de Vitória Peres, não se deve perder de vista que o conhecimento é dinâmico e, hoje em dia, os olhares para o fenômeno religioso devem superar este dilema, procurando caminhos que avancem no diálogo e viabilizem um discurso sobre a religião que não seja reducionista, mas que tão pouco se feche num hermetismo esotérico.

O que pode se perceber na posição de Usarski é que sua crítica ao modelo fenomenológico, pela veemência que a mesma é colocada, acaba por fazer da visão contextualista que ele defende e utiliza como argumento, uma visão reducionista que desconsidera olhares que valorizam as particularidades do religioso; seguindo este caminho este fenômeno acaba por se tornar um sub-produto do psicológico ou do sociológico, o que não é notado, por exemplo, no discurso da teologia sistemática de Paul Tillich, que também tem uma base contextual forte, mas que não desconsidera o que o religioso tem de particular, ou seja, a experiência mística que garante ao sujeito que a vivencia um estado ou dimensão de transcendência.

Só à guisa de exemplo, vou explorar rapidamente dois conceitos do autor: 1) a idéia de profundidade da razão que, utilizando as palavras de Tillich “é a expressão de algo que não é a razão, mas que a precede e se manifesta através dela”²⁹.

O reconhecimento da existência de algo que transcende a razão em poder e significado e que isto não está inacessível à mesma é a reconciliação entre estas duas dimensões existenciais. Paul Tillich sabe que esta profundidade só pode ser apontada metaforicamente, mas percebe que a aplicação deste recurso nos diversos âmbitos da razão é efetivo.

É preciso ainda ressaltar que, para Tillich,

*A profundidade da razão é aquela característica da razão que explica duas funções da mente, o mito e o culto, cujo caráter racional não se pode afirmar nem negar, por que apresentam uma estrutura independente que não pode ser reduzida a outras funções da razão nem ser derivada de elementos psicológicos ou sociológicos pré-rationais*³⁰

²⁹ TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. p. 92.

³⁰ *Ibidem*. p. 93.

Tillich lembra que os elementos de transcendência encontrados nos mitos e nos cultos, que apontam para a infinitude e para preocupações últimas, são encontradas na essência do processo racional.

2) O segundo conceito, a razão efetiva, vai falar de como este instrumento de conhecimento se manifesta: “A razão, como estrutura da mente e da realidade, torna-se efetiva nos processos do ser, da existência e da vida. O ser é finito, a existência é autocontraditória, e a vida é ambígua. A razão efetiva participa destas características da realidade”³¹

É por isso que todo conhecimento produzido pelo ser humano está sujeito às contingências impostas ao próprio ser humano. Só que esta condição contextual do produto racional não corresponde à totalidade do potencial da razão, “Na vida efetiva da razão, sua estrutura básica não se perde completamente. Se ela se perdesse, tanto a mente como a realidade se desintegrariam no exato momento em que passassem a existir”³². Temos, então, uma experiência universal organizada no tempo (história) e no espaço (cultura).

1.2. O Perennialismo

Vou fazer aqui uma leitura a partir do olhar de Aldous Huxley, mais precisamente a partir dos quatro primeiros capítulos do livro *A Filosofia Perene*, talvez o maior clássico do gênero no que diz respeito à sistematização do modelo perennialista. Huxley começa reconhecendo a autoria do termo a Leibniz, mas ressalta que o fundamento do conceito, que está na sua capacidade de “reconhecer uma realidade divina substancial no mundo das coisas”³³, este é imemorial e universal. Lembra ele, ainda, que o conhecimento enquanto função do ser sofre influência direta da condição deste ser. A posição oral do conhecedor, portanto, é pré-requisito para a apreensão do conhecimento. Neste sentido, para se compreender a “Realidade Uma” com a qual se preocupa a filosofia perene é preciso que o investigador assuma certas posturas que o autor narra como “tornando-se amantes, puros de coração e pobres de espírito”³⁴.

³¹ *Ibidem.* p. 95.

³² TILLICH, P. *Teologia Sistemática.* p. 96.

³³ HUXLEY, A. *A Filosofia Perene.* p. 9.

³⁴ *Ibidem.* p. 10.

Devo aqui fazer um parêntese para retomar uma crítica de Usarski: “Outra dimensão da crítica ao termo sagrado consiste na acusação de que seu uso nas obras dos fenomenólogos da religião ignora a distinção metateoricamente crucial entre a linguagem teórica e a linguagem no nível do objeto, ou seja, de que os autores em questão negligenciam a diferença entre afirmações científicas e as afirmações das religiões”³⁵.

É preciso assumir que esta aproximação ou diluição entre fronteiras epistemológicas faz parte do método fenomenológico, como faz da filosofia perene e se isto é entendido como uma barreira para o debate com estes campos do saber, então realmente temos um problema a ser resolvido; mas eu parto da concepção de que esta postura é um facilitador para o diálogo interdisciplinar que o estudo da religião exige.

Voltando a Huxley, o autor parte do pressuposto de que este elemento divino, mesmo que encoberto em nossas experiências cotidianas, se encontra presente no ser humano e quando o mesmo se expõe a experiências morais e psicológicas profundas esta potencialidade emerge. Tais pessoas – que se submetem a este tipo de experiência - são comumente chamadas de santos, profetas, sábios ou iluminados. O autor faz alusão à divisão literária existente na Índia entre os textos inspirados por intuição da realidade final (shruti) e os textos mediados pela inteligência humana (smriti)³⁶, para lembrar que esta aproximação com o sagrado nem sempre é bem acolhida pela razão, que demonstra certa insensibilidade para as coisas do espírito.

Por isto Huxley lembra que esta realidade final buscada pela filosofia perene só é possível para aqueles que se colocarem abertos à mesma, e que nenhum saber que se respalde em teorizações e em dados puramente quantitativos das experiências empíricas poderá dar conta desta dimensão. Na voz do próprio autor:

Em virtude da própria natureza das coisas, a certeza autovalidante da consciência direta só pode ser lograda pelos que estão equipados com o ‘astrolábio moral dos mistérios de Deus’. A melhor coisa que pode fazer, no campo da metafísica, quem não é sábio nem santo, é estudar as obras dos que o foram, e que, por haverem modificado o seu modo de ser meramente

³⁵ USARSKI, F. *Enganos sobre o sagrado*. P. 82.

³⁶ Podemos ver outro belo exemplo desta distinção entre revelação inspirada e representação mediada no artigo de Pablo Beneito. ARIAS, P. B. esoterismo diante do exoterismo. pp. 367-397. Outra análise que merece citação é a feita por Álvaro de Souza Machado e Sergio Rizek sobre a shari’a e a haqiqah, no prefácio do livro de Atta. ATTAR, Farid ud-Din. *A Linguagem dos pássaros*. (tradução Álvaro de Souza Machado e Sergio Rizek). São Paulo: Attar, 1991. p. XII.

*humano, foram capazes de uma qualidade e de uma soma de conhecimentos mais do que meramente humanos*³⁷

A idéia de que as partes que compõem a multiplicidade imanente são imersas no todo que as origina é fundamental para a filosofia perene, e é fundamento não apenas da filosofia como da própria ciência natural, segundo Huxley. Este conhecimento penetrante da natureza das coisas e da origem do bem e do mal, próprio deste modelo de pensamento, não deve ser visto como privilégio dos santos, mas é preciso alertar que sentimentos mesquinhos como a idolatria, a vaidade, o orgulho, impedem o desenvolvimento do mesmo.

Parte-se do princípio de que ao descobrirmos o bem que existe dentro de nós estaremos libertos e aptos a vivenciar nossa natureza divina. Pode-se perceber tais formulações tanto com Fílon como, de forma mais grosseira, nas sociedades ditas primitivas. O que o autor sugere é que o ser humano, em certo momento de sua existência histórica, desviou sua atenção de “certos aspectos da realidade para concentrar-se em outros”³⁸, o que o fez perder o contato com seu próprio interior, ou seja, com sua essência³⁹.

Este distanciamento levou o ser humano a não produzir instrumentos e vocabulários que permitam à atual estrutura cognitiva a realização de suas potencialidades. Mas é preciso frisar que a proposta da filosofia perene, que passa por uma experiência imediata, não exige uma sofisticação simbólica racional. O autor ainda ressalta que em detrimento da mania iniciada no século XIX, a experiência mística não é fruto de uma evolução social, mas prática possível a todos em qualquer período da história.

Como crítica a posição perenialista é preciso dizer que é impossível para o ser humano, no momento atual de sua existência, não construir uma representação mediada pelas contingências históricas e culturais, visto ser este o único recurso que o mesmo dispõe para expressar o que vive em sua subjetividade. Portanto, a experiência imediata, mesmo quando vivida, deve ser expressa a partir das referências daqueles que a viveram, o que faz da linguagem perenialista sempre uma linguagem metafórica, mais próxima do modelo literário mitológico do que do científico ou filosófico, pelo menos na sua estética.

³⁷ HUXLEY, A. *A filosofia perene*. p. 13.

³⁸ *Ibidem*. p. 31..

³⁹ Outro autor que tem visão semelhante é Marcel Gauchet, que denomina este “momento da virada” como período axial, onde acontece o desencantamento do mundo. GAUCHET, M. *El desencantamiento del mundo*. Madrid: Trotta, 2005.

1.3. A Fenomenologia

Começo esta seção citando Vitória Peres de Oliveira: “o método fenomenológico, dependendo do autor, pode estar dentro de uma concepção mais empirista, historicista ou hermenêutica... possivelmente tenha ficado claro que há tantas fenomenologias da religião quanto fenomenólogos, como se costuma dizer na área”⁴⁰. É preciso, então, antes de mais nada, localizar nosso lugar dentro deste universo de possibilidades da fenomenologia que se descortina. A primeira marca que coloco é que procuro um lugar epistemológico/metodológico que permita conhecer o fenômeno religioso no que ele tem de específico, sem negligenciar as condições históricas e culturais onde este se manifesta; compreender que a representação desta manifestação se dá num contexto não deve ser motivo para desconsiderar que para além da representação há a própria experiência, ou seja, a manifestação em si. A representação media uma relação entre o sujeito e o objeto, a experiência une os dois, fazendo com que o fenômeno se apresente como realidade. O que propomos, portanto, é uma fenomenologia que, partindo da escuta desta representação mediada pela cultura, pela história, pela psique e pelo organismo humano, possa alcançar a essência do fenômeno, a vivência única e singular que faz do sujeito e do objeto um todo existencial.

Para descrever melhor esta fenomenologia é preciso conhecer a sua própria história, pois o instrumento não está imune ao seu próprio método. Uma descrição recomendável desta história é a feita por Sidney Noé⁴¹, que apresenta traços do que mais tarde se constituiria no pensamento fenomenológico já no iluminismo, com sua procura de uma lógica estrutural. Do romantismo Noé lembra a contribuição de Hegel “concebendo a religião como relação dialética do espírito finito em direção ao espírito absoluto, sob forma de uma representação (*vorstellung*)”⁴². O autor cita ainda referências do romantismo filosófico, do positivismo romântico, da história da religião psicológica e da história compreensiva da religião, mas para o momento basta esclarecer as origens filosóficas deste

⁴⁰ OLIVEIRA, V. P. de. *A fenomenologia da religião...* pp. 56-57.

⁴¹ NOÉ, S. *O estudo da religião entre a fenomenologia e a psicologia*. In. DREHER, L.H. *A essência manifesta* pp. 62-66.

⁴² *Ibidem*. p. 63.

instrumento, pois a fenomenologia da religião enquanto disciplina e método de investigação científica tem seu fundamento nesta fenomenologia filosófica que tem seu acabamento sistemático com Husserl.

O que nos interessa desta filosofia fenomenológica é, primeiro, o axioma determinante deste pensamento: o conceito de essência. Um conceito que nasce exatamente diante de uma tensão criada pela postura de radicalização positivista que dominou as ciências humanas a partir do final do século XIX principalmente, e que deu início a um movimento chamado de secularização. Antônio Gouveia de Mendonça recorre a Dietrich Bonhoeffer para definir o termo:

Um movimento em direção da autonomia do homem em que eu incluiria a descoberta das leis pelas quais o mundo vive e lida por si mesmo na ciência, questões políticas e sociais, arte ética e religião⁴³.

Husserl, caminhando numa outra direção afirma “a independência da lógica em relação à psicologia afirmando seu caráter apriorístico, independente dos fatos, da realidade. A lógica tem de pôr em relevo a essência e as formas universais, que dizem respeito a toda ciência teórica... É exclusivamente formal e antecede a toda realidade ou mundo externo... As essências apreendidas pela intuição eidética não são demonstráveis e nem necessitam de demonstração; são evidentes por si mesmas”⁴⁴.

Vitória Peres de Oliveira, para dar mais amplitude ao termo, afirma que “essência é também entendido como sentido e estrutura”⁴⁵. E, dando ainda mais elementos para que se possa ter uma idéia mais clara do que seja este axioma, Antônio Gouveia de Mendonça trás a concepção de que “o conhecimento das essências não independe da experiência... Toda experiência concreta, do fato concreto, contém uma essência, mas não ao contrário”⁴⁶.

Minhas palavras não exprimiriam com tanta precisão e muito menos com tanta propriedade conceito tão complexo e controverso, por isto me vi impelido a recorrer a este recurso de reincidir em citações e me respaldar na fala de personalidades já reconhecidas na tentativa de clarear este axioma. Fica evidente para mim o lugar central deste pressuposto para a organização do pensamento da Fenomenologia da Religião; encontrar o que há de

⁴³ BONHOEFFER, D. *Letters and papers from prison*. In MENDONÇA, A. G. de. *A fenomenologia da experiência religiosa*. In NUMEM. p. 66.

⁴⁴ MENDONÇA, A. G. de. *A fenomenologia da experiência religiosa*. pp. 73,74.

⁴⁵ OLIVEIRA, V. P. de. *Fenomenologia da religião: temas e questões sob debate*. p. 55.

⁴⁶ MENDONÇA, A. G. de. *A fenomenologia da experiência religiosa*. p. 74.

particular e determinante da condição de religioso para uma experiência vivida pelo ser humano, desvelando a estrutura constituinte deste fenômeno é o seu objetivo.

É importante dizer que a fenomenologia não é uma ciência hermética, por isto a visão desta essência depende também do observador. Neste trabalho privilegiamos o olhar de dois autores: Rudolf Otto, que tem uma visão mais psicológica desta essência, identificando-a ao sentimento como o entendia Schleiermacher; e Mircea Eliade, com um enfoque mais sociológico e histórico, dando ênfase às estruturas coletivas desta essência. Minha leitura é que uma visão completa a outra na compreensão de uma essência que se manifesta exatamente na interlocução entre o subjetivo e o objetivo, pois é na imbricação entre sujeito e objeto que se dá a realidade existencial do ser humano.

Outro aporte da fenomenologia de Husserl que está na base da fenomenologia da religião é o método, que consiste basicamente de dois instrumentos de investigação da realidade fenomenológica: a epoché e a intuição eidética. Epoché pode ser vista por dois ângulos: o primeiro como suspensão dos juízos pessoais do investigador⁴⁷, para que o mesmo possa olhar o fenômeno por ele mesmo, não reduzindo-o a conceitos pré-estabelecidos por campos do saber como a sociologia ou a psicologia.

O outro viés deste método é por entre parênteses a realidade aparente, ou a percepção sensorial do mundo, que Mendonça chama “tese natural do mundo”⁴⁸.

Temos, então, uma dupla suspensão: dos valores internos do sujeito do investigador e das aparências externas alcançadas pelos sentidos humanos; o que restaria? A essência. Tal suspensão, porém, talvez só seja possível nos estados místicos e, talvez, seja por isto que Otto faz a ressalva em seu livro *O sagrado*, onde afirma que só deve seguir na leitura do mesmo aquele que já tenha sentido o arrepio do numinoso⁴⁹.

A partir da epoché alcançamos a intuição eidética, que leva o pesquisador à apreensão do eidos, ou essência do fenômeno. Este eidos ou essência não é, no entanto, um elemento fixo, um ponto rígido. Utilizando mais uma vez das palavras de Antônio Gouveia de Mendonça “Em resumo, a redução eidética nos mostra que a coisa – campo empírico ou região – é transcendental porque é infinita em significados mas que para o meu objetivo

⁴⁷ OLIVEIRA, V. P. de. *A Fenomenologia da Religião: temas e questões sob debate*. p. 46.

⁴⁸ MENDONÇA, A. G. de. *Fenomenologia da experiência religiosa*. p. 74.

⁴⁹ OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: edições 70, 1992. p. 17.

posso reduzi-la em unidade imanente de significados com o objetivo instrumental de conhecimento válido”⁵⁰.

Não se deve crer, portanto, que a intuição eidética esteja livre de contingências e se transforme num conhecimento a-histórico; como nos lembra Vitória Peres de Oliveira, o método fenomenológico segue a tendência do autor que o utiliza, podendo ter matizes diferentes na construção da concepção da essência. Portanto a idéia de uma epoché tal que nos leve a uma intuição eidética final, universal e definitiva se apresenta mais como ideal utópico do que como possibilidade empírica. O que sobra ao investigador é a experiência possível à condição humana.

Pode-se, então, dizer que a redução fenomenológica transcendental é a atitude que remete à intuição eidética; posição indispensável para se ter conhecimento da essência fenomenológica. A intuição eidética é o que Husserl chama de “visar mais além”⁵¹. Vale marcar que esta intuição estará sempre em conflito com o que Husserl chama de “intenções de significação”⁵², o que, para o autor, promove um novo tipo de síntese: “O conflito separa, mas a vivência do conflito põe em relação e em unidade, é uma forma de síntese”⁵³.

Uma crítica neste momento se faz necessária: visto que a intuição eidética alcançada pela epoché fenomenológica leva-nos à síntese das essências dos fenômenos; que esta epoché pretende um afastamento dos conceitos pré-estabelecidos pelos sentidos humanos, preocupando-se em não reduzir o fenômeno – no caso da fenomenologia da religião, o fenômeno religioso – às categorias de uma razão empírica. É preciso lembrar que o método fenomenológico não deixa de ser, ele próprio, um modelo de redução. A questão que se coloca, levantada pelo próprio autor, é a seguinte: “a questão seguinte é a de saber se esta redução torna possível uma evidência apodítica da experiência da subjetividade transcendental”⁵⁴. Embutida nesta questão está mais um axioma fenomenológico: a apoditicidade como horizonte de sentido para o conhecimento da existência e, como tal, a meta a ser buscada na construção do saber. É importante ainda pontuar que este horizonte

⁵⁰ MENDONÇA, A. G. de. *A fenomenologia da experiência religiosa*. p. 75.

⁵¹ HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. p. 35.

⁵² Como já foi afirmado, este artigo não tem como propósito um aprofundamento conceitual dos axiomas husserlianos. Para tanto, no que se refere ao termo citado, sugiro a leitura das *Investigações lógicas*.

⁵³ HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. p. 36.

⁵⁴ HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. p. 34.

de sentido fenomenológico é também ele limitado por um núcleo que se apresenta como estrutura do fenômeno, mas,

Para além deste núcleo estende-se apenas um horizonte indeterminado, de uma generalidade vaga, horizonte daquilo que, na realidade, não é objeto imediato de experiências, mas apenas objeto de pensamento, que, necessariamente, o acompanha. A este horizonte pertence o passado do eu, quase sempre totalmente obscuro, assim como as faculdades transcendentais próprias do eu e as particularidades que, em cada caso, lhe são habituais”⁵⁵.

Ter consciência dos limites impostos à condição humana sem perder a visada que nos possibilita superá-los é encontrar o ponto de equilíbrio que regula a tensão entre o imanente e o transcendente, a idéia e a experiência, a razão e a intuição; lugar este onde o fenômeno se apresenta em toda sua consistência. Este lugar é transcendental e apodítico. Estas são premissas necessárias para a observação fenomenológica.

Mas é importante destacar que a experiência fenomenológica difere da visão empírica inglesa de Locke e Hume, que desconsidera qualquer possibilidade de realidade que não passe pelos conhecimentos adquiridos pelos sentidos humanos; tão pouco se adere a visão de Berkeley, que desconsidera toda e qualquer realidade que esteja fora da percepção interna do sujeito. A experiência fenomenológica se dá exatamente na conjunção do que está dentro com o que está fora, no imbricamento do sujeito com o objeto, ou ainda na interjeição entre universal e histórico. É aí que a Fenomenologia da Religião que proponho como instrumento de investigação nesta pesquisa pretende chegar. Desculpem-me a repetição nesta concepção própria da fenomenologia de um imbricamento entre sujeito-objeto, mas é que este axioma é fundamental para a compreensão de nosso estudo, e como o mesmo não é o mais comum entre o pensamento ocidental me vejo na obrigação de reforçá-lo em minha argumentação.

No que tange ao fenômeno religioso especificamente a intuição que leva à essência do mesmo é por mim entendida como experiência mística religiosa, ou seja, algo que passa pela vivência subjetiva, portanto um dado empírico; que remete a pessoa que a vive a um contato com um mistério que foge a toda e qualquer princípio racional e ultrapassa, assim, a própria condição antropológica, sendo, portanto, uma experiência marcada pelo paradoxo.

⁵⁵ Ibidem. pp. 35,36.

Por fim, uma experiência que se refere ao absoluto, ao real, que possibilita vislumbrar um horizonte de sentido para a existência estando ligado a ela ontologicamente.

Trabalhar com estes três elementos – experiência, mística e religiosa – para construir um conceito que dê conta da dinâmica do conhecimento que envolve esta dimensão antropológica foi a saída possível, sabendo que têm aí um fértil campo para críticas, pois estou lidando e ligando categorias bastante controversas e de significações muito variadas, o que só reforça a importância de demarcar fortemente o meu lugar epistemológico.

1.3.1. A perspectiva de Otto

Não tenho aqui nenhuma pretensão filosófica mais séria, ou seja, não pretendo fazer incursões detalhadas aos conceitos ottonianos, ao contrário, procuro apenas apontá-los como possibilidades de interpretação do fenômeno religioso. O autor parte da observação do sujeito na sua individualidade para encontrar traços da presença do sagrado. A sensação provocada por este, segundo Otto, é nossa única chance de leitura, o único meio de chegarmos ao Totalmente outro, visto que este é um *a priori* não racional.

Esta dialética entre racional e não-racional (ou irracional) em Otto, inclusive, tem um lugar central na concepção do sagrado e na compreensão humana do mesmo. Um paradoxo próprio da posição do autor está no status que o elemento racional tem na compreensão deste fenômeno: se por um lado as concepções racionais do sagrado representam uma visão limitada e reduzida do mesmo, pois partem de pressupostos que o ser humano encontra em si mesmo e, portanto, sujeitos às contingências antropológicas; por outro Otto afirma: “Ora, consideramos precisamente como um indício do grau e da superioridade de uma religião o fato de comportar noções e um conhecimento”⁵⁶.

Na verdade o que Otto procura superar é o litígio próprio da disputa entre os racionalistas e os românticos alemães: “Trata-se de saber se na idéia de Deus o elemento racional supera o elemento irracional ou até se o exclui completamente, ou se é o contrário que acontece”⁵⁷.

⁵⁶ OTTO, R. *O sagrado*. p. 10.

⁵⁷ *Ibidem*. p. 11.

É importante ressaltar as críticas que Otto faz a Schleiermacher – uma das bases filosóficas de seu pensamento – atribuindo ao mesmo certo grau de ingenuidade ao imputar ao sentimento do ser humano perante o numinoso⁵⁸ uma condição meramente intrínseca ao sujeito e que este teria apenas a função de separar o absoluto do relativo. Fica registrada também a crítica a William James e à visão extremamente pragmática deste autor que, segundo Otto, “é incapaz de reconhecer que há, no próprio espírito, disposições cognitivas e princípios geradores de idéias”⁵⁹.

Mas, o autor adverte: tratar de um termo como o “irracional” é delicado pela extensão de significados que o mesmo alcançou. Por isso quem se propõe trabalhar com esta idéia precisa defini-la muito bem dentro do seu universo epistemológico, e Otto procura o sentido mais habitual do termo, que apela para a profundidade de um acontecimento singular para indicar que o mesmo foge à compreensão da razão, sem perder, no entanto, a capacidade de uma compreensão afetiva, como se pode observar na afirmação seguinte:

*Por outro lado, afirmamos que abaixo deste domínio de pura clareza se encontra uma obscura profundidade que nos escapa, não ao sentimento, mas aos nossos conceitos e aqui, por esta razão, chamamos irracional*⁶⁰

Afinal, que sentimento seria este que arrebatava o indivíduo perante o numinoso? Não vejo outra maneira de identificá-lo senão buscando as palavras do próprio autor:

*Procuro um nome para este algo mais e chamo-lhe: o sentimento de estado de criatura, o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda criatura*⁶¹.

No entanto Otto tem o cuidado de esclarecer que este sentimento de estado de criatura é apenas uma sombra, um elemento secundário do *mysterium tremendum*, um

⁵⁸ No intuito de elucidar as características irracionais peculiares do sagrado o autor cria o neologismo *numinoso*, derivado do termo latino *numen*, que significa deidade ou influxo divino. Explica ele que o elemento *numinoso* pode ser identificado como um *princípio ativo* presente na totalidade das religiões, portador da idéia do bem absoluto. In. BAY, Dora M. Dutra. *Fascínio e terror: o sagrado*. Caderno de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas. Nº 61. Florianópolis: FPOLIS, 2004. p. 6.

⁵⁹ *Ibidem*. p. 20.

⁶⁰ OTTO, R. *O sagrado*. p. 86.

⁶¹ *Ibidem*. p. 19.

sentimento a-racional, portanto, indizível, representado pela idéia de uma “onda apaziguadora, a que se segue então a vaga quietude de um profundo recolhimento”⁶².

Este mistério que aponta para o que está escondido e, portanto, não é manifesto, é a essência do religioso, e uma essência que não está locada no sujeito humano, mas o ultrapassa, como evidencia Otto na seguinte citação:

*ce n'est pas une essence déterminée, une essence individuelle, ce n'est pas cette personne qu'on peut désigner par opposition à d'autres personnes comme une personne particulière (toute supérieure qu'elle soit), non, c'est "l'être", qui est Dieu, de même que c'est le Sat qui est Brahman-Atman*⁶³.

Esta afirmação do autor deixa claro que a denominação que se dá ao sagrado (Deus, Brahman, numinoso) não é importante, pois o que impera neste universo simbólico é a idéia do mistério que recobre esta dimensão. Existe neste mistério vários elementos que destaco a seguir:

- a) O tremendum, ou terror místico. Não deve ser confundido com o mero medo ou temor que se estabelece em nossas relações ordinárias ou mesmo com as reações próprias dos instintos naturais de sobrevivência; sua indicação é apenas uma analogia, na falta de um termo mais adequado. Otto deixa claro ainda que este terror é alimentado por um elemento – pavor sacer – que deve ser visto como atributo do numen, não sendo, portanto, uma propriedade do indivíduo, mas algo que o toma sem que este possa controlar. Por isso não se deve entender o terror místico como mero produto da mente humana, mas sim como uma força que toma este ser na presença do numinoso, o que aponta para uma relação com um outro absoluto⁶⁴.
- b) A majestas. Neste elemento que completa ou, para usar um termo do autor, “esgota completamente o conteúdo do tremendum”⁶⁵, a aproximação com o pensamento de Van der Leeuw se estreita ainda mais; vê-se aqui o mesmo conceito de poder

⁶² Ibidem. p. 22.

⁶³ Não é uma essência determinada, uma essência individual, não é esta pessoa que se pode designar em oposição à outras pessoas como uma pessoa específica (muito superior que seja), não, é-se "ser-o", que é Deus, assim como é o Sat que é Brahman-Atman. OTTO, R. *mystique d' occident e t mystique d' orient*. p. 20.

⁶⁴ Talvez caiba aqui um diálogo com proposição de Van der Leeuw sobre o poder como elemento constitutivo do religioso. Assim como o terror místico, o mana se manifesta através do ser humano, mas não nasce deste. In. Van der Leeuw, G. *Fenomenologia de la religion*. pp. 13-43.

⁶⁵ OTTO, R. *O sagrado*. p. 29.

absoluto do totalmente outro. A força do majestas é que permite ao ser humano viver a experiência da transcendência, provocando o aniquilamento do eu.

- c) Como produto do tremendum e da majestas têm-se a energia; elemento “cuja experiência põe a alma humana em estado de atividade”⁶⁶. A energia desprendida na reação de terror perante o misterium é a fonte de vida que anima o ser, o sopro de Deus como se vê na Gênese bíblica.
- d) O facinans é o elemento que se contrapõe ao tremendum. Enquanto o segundo espanta, assusta, provocando o terror e a repulsa; o primeiro encanta e seduz. É, como chama Otto, o “elemento dionisíaco”.

A composição desses dois opostos – terror e fascínio – representa o paradoxo que é próprio da essência do numinoso, articulação esta possível de ser observada na linguagem de místicos de diversas tradições, exemplo são os poemas de Rûmi e São João da Cruz, donde cito dois fragmentos que apresentam esta condição paradoxal própria da experiência mística religiosa:

Para chegares a saborear tudo,
 Não queiras ter gosto em coisa alguma.
 Para chegares a possuir tudo,
 Não queiras possuir coisa alguma.
 Para chegares a ser tudo,
 Não queiras ser coisa alguma⁶⁷.

Tu estás oculto de nós,
 Embora os céus estejam repletos
 De tua luz,
 Que é mais brilhante que o sol e a lua!
 Tu estas oculto,
 E no entanto revela nossos segredos ocultos!
 Tu és a fonte que faz correr os nossos rios.

⁶⁶ Ibidem. p. 34.

⁶⁷ JOÃO DA CRUZ. *Subida ao Monte Carmelo*. In BERKENBROK, V. J. e TEIXEIRA, F. (orgs.) *Sede de Deus*. p. 26.

Tu estás oculto em tua essência,
Mas visível em tua dádiva⁶⁸.

Coloquei os poemas mais como licença poética de quem trabalha com tema tão próximo da arte, mas eles não deixam de ser bons exemplos deste complexo universo religioso que toca em nuances existenciais que ainda não podemos explicar, se é que algum dia poderemos. Voltando a Otto, o autor ainda nos alerta para não confundir a sensação própria do *facinans* – que não pode ser controlada pelo sujeito – com as tentativas mágicas de dominar o numinoso ou as possessões xamânicas. A paz que embebe a alma quando esta se vê arrebatada pelo fascinante é algo que liga o ser humano ao numinoso de maneira indizível.

Na altura desta exposição cabe a crítica de Pondé sobre a ortodoxia do pensamento de Otto; o princípio de que tais sinais do sagrado só podem ser percebidos por aqueles que já viveram tal experiência é incompatível com a proposição de um estudo amplo do fenômeno, caindo assim o mesmo erro reducionista que procura combater.

Mas não é possível compreender o sagrado e o fenômeno religioso no que este tem de singular sem considerar a visão do mesmo como categoria a priori, sendo preciso concordar com Otto quando este afirma:

O numinoso pertence a esta última classe. Brota da mais profunda fonte de conhecimento que há na alma humana, sem dúvida vem independentemente de certos dados exteriores, vem anteriormente a certas experiências sensíveis, mas nelas e entre elas. Não nasce delas, mas aparece graças a elas⁶⁹.

Saber que a dimensão do sagrado é a ontogênese da dimensão antropológica, de onde emerge o humano, mas que não se confunde com este ser humano, pois o supera; está aí um pressuposto da Fenomenologia da Religião e que Rudolf Otto soube defender, reconhecendo inclusive o papel fundamental dos aspectos culturais e psicológico na emergência da percepção do numinoso.

⁶⁸ RÛMI. *Os céus estão repletos de sua luz*. In. BERKENBROK, V. J. e TEIXEIRA, F. (orgs.) *Sede de Deus*. p. 53.

⁶⁹ OTTO, R. *O sagrado*. p. 150.

1.3.2. A perspectiva de Eliade

Começamos de uma constatação evidente: a de que o sagrado se apresenta em contraposição ao profano; o autor inicia sua investigação a partir deste axioma e direciona seu olhar para estes universos da existência humana, entendendo que os mesmos se completam e se co-produzem. O principal conceito deste pensamento é a hierofania, nas palavras do próprio autor:

A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela⁷⁰.

Bem, se por um lado são indiscutíveis as manifestações hierofânicas, por outro é muito complicado definir o que seria uma hierofania dentro de um universo de representações tão diversificado como o é a condição humana e suas múltiplas culturas. Mitos e ritos se multiplicam nos milhares de cultos espalhados pelos quatro cantos da Terra, ganhando significações que se transformam ao longo do tempo; mas nada disso impede que se tenha uma visão bem definida do que seja a hierofania, novamente me reporto ao autor para delimitar melhor o fenômeno:

Cada documento pode ser considerado uma hierofania, na medida em que exprime à sua maneira uma modalidade do sagrado e um momento da sua história, isto é, uma experiência do sagrado entre as inumeráveis variedades existentes. Aí, qualquer documento é para nós precioso, em virtude da dupla revelação que realiza: 1º) revela uma modalidade do sagrado, enquanto hierofania; 2º) enquanto momento histórico, revela uma situação do homem em relação ao sagrado⁷¹.

Mas não podemos desconsiderar o ponto de partida do pensamento de Eliade, reforçando que este sagrado que se manifesta se dá em contraposição a um lócus profano, instaurando o que o autor define como dialética da hierofania - um sagrado que se manifesta no profano - que liga duas modalidades existenciais distintas. Para Eliade estas modalidades - sagrado e profano - passam por opções tomadas pelas pessoas, não sendo, portanto, fruto de mero acaso ou dádiva divina. Esta posição pode ser reconhecida na

⁷⁰ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. p. 17.

⁷¹ ELIADE, M. *Tratado da história das religiões*. p. 8.

seguinte citação: “a dialética da hierofania pressupõe uma escolha mais ou menos manifesta, em que incorpora (isto é, revela) algo para além de si mesmo”⁷².

Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana.

Não se perde, no entanto, a dimensão do mistério presente como constitutiva da experiência religiosa. A certeza já apontada por Otto do ser humano como criatura, ou seja, o desvelar de uma condição ontológica do ser humano como ser de limites perante a imensidão do absoluto não é negligenciada por Eliade, mas o autor não se prende a esta condição subjetiva da experiência religiosa e procura investigar como a mesma se organiza também em sua manifestação social, entendendo que o ser humano é por excelência um sujeito coletivo.

A condição estrutural da hierofania é um ponto determinante do pensamento eliadiano; o primeiro elemento desta estrutura é a escolha, e uma escolha que contempla certas qualidades: “o que é escolhido é implicitamente forte, eficaz, temido ou fértil, ainda que a escolha se faça pela singularização do insólito, do novo, do extraordinário; o que foi escolhido e revelado como tal, por intermédio de uma hierofania ou de uma cratofania, torna-se freqüentemente perigoso, proibido ou poluído”⁷³.

Um outro elemento dado é a constante revalorização da manifestação do sagrado⁷⁴, que o autor entende como sendo a repetição da cosmogonia original⁷⁵; mas, para compreender melhor esta idéia é preciso entrar em algumas categorias de manifestação deste sagrado tratadas por Eliade: o tempo e o espaço sagrado, e é deles que trataremos a seguir:

⁷² Ibidem. p. 19.

⁷³ ELIADE, M. *O tratado da história das religiões*. p. 29.

⁷⁴ Merece destaque o exemplo dado pelo autor da pedra cultural, usado por Eliade para falar desta desvalorização e revalorização da hierofania (ELIADE, M. *O tratado da história das religiões*. p. 30), visto que o objeto de estudo desta pesquisa - a aparição mariana de Natividade - traz como um de seus elementos a SEFAS. Uma pedra cultural.

⁷⁵ Tema bem tratado pelo autor em: ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*.

1.3.2.1. A questão do espaço na relação com o sagrado

O autor começa destacando a condição do ser humano religioso que percebe o espaço como não homogêneo, colocando mesmo uma oposição entre o espaço sagrado – tido por ele como real – e o profano, entendido como “extensão informe”.

A hierofania impõe esta ruptura do espaço inaugurando o “ponto fixo” que orienta a existência promovendo a “revelação de uma realidade absoluta, que se impõe à não-realidade”⁷⁶. A experiência profana, por sua vez, não consegue alcançar esta percepção, compreendendo o espaço como “homogêneo e neutro”; mas Eliade lembra que não existe experiência profana pura. Por mais dessacralizado que o mundo seja sempre sobra uma centelha do comportamento religioso.

Depois destas ponderações iniciais o autor nos leva a pensar o lugar das teofanias e dos sinais na construção desta hierofania. A questão do limiar que se põe como fronteira entre os dois mundos – sagrado e profano – e que, ao mesmo tempo se coloca como passagem entre eles. Eliade afirma que esta “porta, mostra de maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço”⁷⁷. Esta é uma idéia fundamental para entendermos a possibilidade de sacralização do mundo profano, demonstrando que a diferença estrutural entre os dois não inviabiliza uma comunicação.

A constatação de que o sagrado só se manifesta pela hierofania implica afirmar que o “sinal portador de significação religiosa introduz um elemento absoluto e põe fim à relatividade e à confusão”⁷⁸. E aponta também para o fato de que esta sacralização do profano não é controlada pelo ser humano, ele é apenas um agente que se interage com os “sinais misteriosos” do Real.

É a partir desta sacralização do profano que se instaura o cosmos, ou seja, a ordem proveniente do sagrado; este espaço sacralizado e cosmificado é a habitação do ser humano religioso. Esta consagração do espaço sagrado é a repetição da cosmogonia.

Eliade destaca o fato de que esta “comunicação permanente com o céu” é imprescindível para a vida humana, pois “não se pode viver no caos”. Esta idéia, para o ser humano religioso, é fundamental, como podemos perceber na citação do autor:

⁷⁶ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. p. 26.

⁷⁷ *Ibidem*. p. 29.

⁷⁸ *Ibidem*. p. 30.

Numa palavra, sejam quais forem as dimensões do espaço que lhe é familiar e no qual ele se sente situado – seu país, sua cidade, sua aldeia, sua casa -, o homem religioso experimenta a necessidade de existir sempre num modo total e organizado, num cosmos⁷⁹

Eliade ainda nos alerta para o fato de que este simbolismo lingüístico da ordem cósmica em contraposição ao caos é presente também no ser humano não religioso, demonstrando que mesmo aí aparecem traços do religioso, mesmo que este não tenha “consciência desta herança imemorial”.

Nesta altura do texto o autor nos trás o conceito de “Bawopfes, isto é, sacrifícios sangrentos ou simbólicos em proveito de uma construção”⁸⁰, que coloca a morada do ser humano religioso como o centro do mundo, entendendo que não é esta uma referência geográfica, mas sim de um “espaço existencial e sagrado”.

O templo, dentro deste contexto, ganha um lugar de destaque social inigualável, pois como imago mundi o “templo ressanctifica continuamente o mundo”, e mais, sua arquitetura, por ser vista como obra dos deuses, faz com que este espaço se encontre imune a toda corrupção humana, demarcando com vigor a diferença ontológica entre o sagrado e o profano.

Para encerrar sua explanação Eliade nos chama a algumas reflexões finais: 1º) o que faz com que o ser humano valorize diferentemente a experiência fundamental do espaço sagrado é sua condição de ser histórico, o que faz com que a expressão de seus sentimentos se apresente dentro de um modelo cultural específico; 2º) mesmo assim é inconfundível a relação do ser humano religioso em comparação ao ser humano não religioso no que diz respeito ao espaço em que vivem, demonstrando uma “diferença de estrutura que os separa”; 3º) esta irrupção do sagrado no espaço promove uma ruptura de nível, criando uma “comunicação entre os níveis cósmicos (entre terra e céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser para outro”⁸¹; 4º) o ser humano religioso se mostra como alguém “sedento do ser”, ou seja, alguém que busca com vigor a sua origem, e quando o ser humano perde esta sua “substância ôntica” é como se ele se dissolvesse no

⁷⁹ Ibidem. p. 43

⁸⁰ Ibidem. p. 53

⁸¹ Ibidem. p. 59.

caos. Portanto, a hierofania espacial se mostra como um “desejo de viver num cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do criador”⁸².

1.3.2.2. O Tempo Sagrado

Na intenção de compreender a visão do autor sobre o tempo sagrado é preciso partir da premissa de que o mesmo não é visto pelo ser humano religioso como contínuo linear, sendo antes um momento ontológico que se reapresenta ao mundo profano, quebrando sua fluidez natural. Este tempo é geralmente demarcado nas sociedades pelas festas religiosas e pela representação mítica, como afirma o autor:

*Em outras palavras, reencontra-se na festa a primeira aparição do tempo sagrado, tal qual ela efetuou ab origine, in illo tempore... O homem religioso vive assim em duas espécies de tempo, das quais a mais importante, o tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos*⁸³

Tem-se, então, um tempo profano linear e contínuo, e um tempo sagrado “reversível, circular e recuperável”, onde os ritos festivos representam o mito original. Eliade ainda alerta para o fato de que o ser humano profano reconhece esta propriedade temporal própria do sagrado, mas não consegue alcançá-lo na sua dimensão experiencial.

A principal característica deste tempo sagrado é sua capacidade de renovar o mundo, fazendo com que o mesmo se “purifique” dos desgastes profanos, retornando à santidade original do momento da criação; é o que o autor chama de “tempo cósmico”. Vale ainda ressaltar a periodicidade desta renovação. Mas o que levaria este ser humano a buscar este tempo cósmico? Eliade responde esta pergunta da seguinte maneira: “O homem religioso é sedento de real. Esforça-se, por todos os meios, para instalar-se na própria fonte da realidade primordial, quando o mundo estava in statu nascendi”⁸⁴.

A maneira que os seres humanos religiosos encontraram para reviver este estado original foi a repetição ritual desta situação primeva, algo necessário a partir do momento

⁸² Ibidem. p. 61.

⁸³ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. p. 64.

⁸⁴ Ibidem. p. 72.

em que esta foi perdida⁸⁵. Neste sentido o tempo sagrado acaba por se tornar um modelo exemplar para o tempo existencial histórico, pois reafirma os valores morais reconhecidos como valores divinos.

Eliade ainda alerta para a dificuldade do ser humano moderno em assimilar esta condição própria do sagrado, pois para ele que perdeu esta referência holística “o universo não constitui um cosmos, ou seja, uma unidade viva e articulada, é simplesmente uma soma de reservas materiais e de energias físicas do planeta”⁸⁶. Percebe-se, nesta concepção, exatamente a percepção daquilo que está no núcleo formador da essência própria do ser⁸⁷ e é exatamente esta estrutura fundante que o tempo sagrado busca resgatar. Citando o próprio Eliade:

Por que, em suma, desejar restabelecer o tempo da origem é desejar não apenas reencontrar a presença dos deuses, mas também recuperar o Mundo forte, recente e puro, tal como era in illo tempore. É ao mesmo tempo sede do sagrado e nostalgia do Ser... É, com efeito, não somente uma visão otimista da existência, mas também uma adesão total ao Ser⁸⁸.

Esta necessidade humana de se encontrar com aquilo que dá sentido à sua existência é, portanto, uma condição antropológica e é nesta condição constitutiva que o tempo sagrado encontra respaldo para se manifestar. O conhecimento cósmico e ontológico que dele provém é a experiência hierofânica que remete o ser humano à condição de transcendência, permitindo assim que o mesmo se reencontre com o mistério de sua origem, produzindo o horizonte de sentido necessário para que o ciclo da vida se perpetue em sua dinâmica.

Mas é preciso cuidado para não reduzir este tempo – Eliade usa também o termo tempo hierofânico – a esta única particularidade de um eterno retorno e, se anteriormente afirmamos que as festas ritualísticas seriam o lugar por excelência de manifestação desta experiência de transcendência, é bom destacar que o “termo tempo hierofânico, como

⁸⁵ Uma leitura importante para uma compreensão mais ampla desta idéia é o livro de Michael Gauchet. GAUCHET, M. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: TROTTA, 2005.

⁸⁶ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. p. 83.

⁸⁷ Paul Tillich fala de uma razão ontológica e de uma razão técnica para configurar a estrutura do conhecimento e entende a primeira como fundamental para o conhecimento do sagrado ou daquilo que dá sentido à existência. Nas palavras do próprio autor “A razão ontológica pode ser definida como a estrutura da mente que a capacita a compreender e configurar a realidade”. TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 89.

⁸⁸ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. p. 84.

veremos, abrange realidades muito variadas”⁸⁹. O autor aponta além da celebração ritual, o tempo mítico e os ritmos cósmicos como manifestações deste tempo sagrado.

Esta multiplicidade de possibilidades de se vivenciar o tempo sagrado não o descaracteriza enquanto hierofania e nos possibilita compreender a importância do mito na articulação deste eterno retorno ao período original. Espaço, tempo e mito se configuram como elementos estruturais da experiência hierofânica e é na presença destes que o sagrado se manifesta rompendo a distância que o afasta do cotidiano profano.

⁸⁹ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. p. 313.

CAPÍTULO II: AS APARIÇÕES MARIANAS VISTAS COMO EXPERIÊNCIA MÍSTICA RELIGIOSA

Neste capítulo direciono o olhar fenomenológico que venho desenvolvendo a partir do diálogo entre Otto, Eliade e Velasco – não esquecendo a contribuição de James – que tomo como referência metodológica deste trabalho, procurando centrar um objeto mais específico do que até então vem sendo tratado nesta dissertação: as aparições marianas ocorridas no Brasil a partir de meados do século XX, estudando as mesmas a partir do conceito de experiência mística religiosa que vem sendo construído nesta dissertação. O que se procura é encontrar neste fenômeno evidências que leve à percepção uma essência¹ própria do religioso e que tenha sua matriz cultural na religiosidade popular brasileira, caracterizando a mesma como uma experiência mística. Têm-se aqui uma clara direção tomada por mim nesta pesquisa: compreender um fenômeno social popular por um viés não sociológico, psicológico ou antropológico, mas procurando encontrar nele uma singularidade fenomenológica que o coloque numa categoria particular de manifestação. Neste percurso não abrirei mão de recorrer a contribuições inclusive de sociólogos como Peter Berger, que percebe a importância da produção de uma “cultura não-material” e esta é, sem dúvida, a condição desta experiência que trato como religiosa neste trabalho, que não deve ser reduzida à empiria por não estar amarrada aos sentidos, mas ao mesmo tempo necessitar deles para se mostrar como fenômeno humano. O primeiro desafio, portanto, é o de definir o que se entende por experiência mística religiosa nesta dissertação, dando a esta um contorno fenomenológico que permita o trânsito entre sujeito e objeto. Posso aqui novamente recorrer a Berger utilizando sua afirmação de que “a sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano”². Esta dialética é também própria dos fenômenos sociais que vão dando corpo à sociedade, ou seja, ao conjunto organizado de seres

¹ Lembrando aqui a aproximação feita por Vitória Peres do conceito de essência com a idéia de sentido e estrutura. Op. Cit. Nota 82

² BERGER, P. *O dossel sagrado*. p. 15.

humanos, e a experiência religiosa talvez seja uma das mais marcantes expressões desta construção dialética da sociedade humana, mas Berger também afirma:

Nenhuma construção humana pode, a rigor, ser chamada de fenômeno social a não ser que tenha atingindo aquele grau de objetividade que obriga o indivíduo a reconhecê-lo como real³.

O que me leva a encaixar a experiência mística numa categoria própria de fenômenos que transcende a condição sociológica proposta pelo autor.

Devo partir agora para um trabalho mais sistemático de definição do conceito que procuro desenvolver na compreensão do fenômeno mariano por mim pesquisado. O termo experiência não nos permite muitas especulações, pois aponta diretamente para a realidade vivida e apreendida pelo sujeito na sua interação com o meio, esta condição fica mais evidenciada na definição dada por Abbagnano:

Este termo tem dois significados fundamentais: 1º a participação pessoal em situações repetíveis, como quando se diz: “x tem E de s”, em que s é entendido como uma situação ou estado de coisas...2º recurso à possibilidade de repetir certas situações como meio de verificar as soluções que elas permitem⁴.

Ou seja, a experiência pressupõe um sujeito – entendido aqui como aquele ou aquilo que vive as situações - e um objeto – entendido como aquilo com o qual o sujeito vive as situações - postos num espaço que possibilite sua interação. O instrumento que possibilita o ser humano viver experiências é o seu corpo com suas possibilidades sensoriais e afetivas, e se entendemos que este corpo tem uma realidade afetiva não podemos reduzi-lo às propriedades biológicas próprias do organismo material, é preciso entendê-lo também como uma realidade espiritual⁵. A experiência sensível, no entanto, é fundamental na realidade corporal.

Mas, a experiência sensível nos remete a uma outra que transcende a própria condição humana, como declara com grande beleza Faustino Teixeira:

A grande obra da espiritualidade e da mística é justamente sensibilizar o sujeito para captar o outro

³ Ibidem. p. 25.

⁴ ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 406.

⁵ A obra *Pensar o corpo* de Maria Michela faz uma reflexão pertinente sobre a questão do corpo, dando ao tema um enfoque ético enriquecedor para nossa análise fenomenológica. MARZANO-PARIZOLI, Maria M. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004.

*lado das coisas, perceber aquilo que está sempre presente, mas escapa ao olhar desatento*⁶.

James reconhece um contraste filosófico que nos leva a um dilema de ter que escolher entre uma ou outra visão: o racionalismo ou o empirismo, mas o próprio autor afirma:

*O que se precisa é uma filosofia que não somente exercite os poderes de abstração intelectual, mas que estabeleça alguma conexão positiva com o mundo real de vidas humanas finitas*⁷

É exatamente deste lugar intermédio entre o interno e o externo, o lugar da intercessão destes dois conjuntos que procuro cunhar o conceito de experiência, sendo ela a manifestação deste encontro.

Sobre o conceito de mística pode se escrever eternamente e não se esgotaria o tema e suas possibilidades de interpretação, mas colocações como a de Faustino Teixeira são pressupostos em todas as idéias que a envolvam. Outro ponto comum na interpretação do conceito de mística é a condição desta como uma experiência do *a-priori*, ontológica, uma experiência que nos dá – ou nos leva à – luz e Paul Tillich, por exemplo, reconhece como base e fundamento para todo o pensamento, seja ele empírico ou metafísico⁸, ou seja, um *a-priori* que transcende a separação entre sujeito e objeto. Temos então um paradoxo – próprio da mística e de sua condição dialética – no nosso conceito chave: a experiência, que precisa da dicotomia sujeito/objeto; e a mística que pressupõe sua superação. Este jogo já nos foi mostrado por Eliade na sua dialética do sagrado e do profano e por Otto na condição racional/a-razional do sagrado.

Mas falta ainda a religião, que não deve ser entendido aqui como uma doutrina ou um credo, muito menos como uma instituição. Talvez seja preciso nos reportarmos aos românticos e, mais especificamente a Schleiermacher, que busca desenvolver a idéia de uma religiosidade enquanto estado de espírito e, utilizando das palavras de Paul Tillich:

Foi uma interpretação equivocada da definição schleiermacheriana de religião (“o sentido de dependência absoluta”) e sintoma de debilidade religiosa dos sucessores de Schleiermacher terem situado a religião como uma função psicológica entre outras, no âmbito do sentimento. Relegar a religião ao

⁶ TEIXEIRA, F. *O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa*. In. AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15.

⁷ JAMES, W. *Pragmatismo e outros textos (os Pensadores)*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 5.

⁸ TILLICH, P. *Teologia sistemática*. p. 26.

*âmbito não-racional das emoções subjetivas a fim de ter os domínios do pensamento e da ação livres de interferência religiosa constitui uma forma cômoda de evitar os conflitos entre a tradição religiosa e o pensamento moderno*⁹.

Fica evidenciado que para se definir a experiência mística religiosa é preciso um exercício hermenêutico que articule os diversos campos do saber humano – filosófico, religioso e científico – rompendo barreiras epistemológicas e preconceitos reducionistas, tendo como critério metodológico uma postura aberta para o diálogo, que viabilize uma visão dinâmica e inclusiva na relação que se estabelece com o objeto estudado; estamos falando aqui de um paradigma diferente do que é comum nas ciências naturais, de base positivista, empírica e racional.

Enxergar nas aparições marianas as evidências características destas experiências místicas religiosas é outro desafio deste trabalho, e para tanto é preciso entender que não é possível generalizar, fazendo uma leitura que iguale todas as experiências vividas num sítio de aparição mariana. O estudo deve ser feito caso a caso, e não deve se prender apenas ao estudo da experiência do vidente – pessoa que tem o dom de ver a aparição -, o que é vivido pelos diversos crentes que recorrem ao sítio da aparição – romeiros e peregrinos - também deve ser considerado, pois aí também pode emergir a força do sagrado com sua manifestação hierofânica e a presença do *Mysteryum Tremendum*. E é no estudo desta força que está o foco daquele que procura entender a mística. Mas o alerta para o cuidado com a análise que se venha fazer do fenômeno religioso é redobrado aqui, quando tratamos de uma experiência próxima dos valores com os quais fomos formados, é preciso tato para não misturar nossa fé pessoal ou nossos preconceitos racionalistas à observação do fenômeno, é preciso realizar a “suspensão de valores” proposta por Husserl.

Buscando mais argumentos me reporto a Otávio Velho¹⁰. Uma primeira consideração de Velho é com o conceito de Nativo, por ele visto não como um fator de alienação, mas antes como um “privilégio”; nativo, na perspectiva de Velho, ganha um olhar positivo, sendo entendido como um “esforço de empatia e caridade”. Mas o autor também destaca que a proposta não é de assumir uma posição de defesa do pesquisador nativo, mas de pensar um olhar que supere esta dicotomia.

⁹ TILICH, P. *Teologia sistemática*. p. 33.

¹⁰ VELHO, O. *O que a religião pode fazer pelas ciências sociais*. In. TEIXEIRA, F. (org.) *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*.

Mesmo reconhecendo o valor científico do que chamou de “noções fortes”, Velho lembra que no estudo da religião, em muitos aspectos, é impossível se manter distante do objeto analisado; chega mesmo ao ponto de afirmar que no estudo de certos fenômenos de estados de consciência é preciso que o pesquisador se encontre neste mesmo estado, para poder entender a lógica de seu funcionamento, “devendo os complicados problemas metodológicos daí advindos serem enfrentados”. Visão esta que ele busca junto ao que chamou *hard-scientist*, ou seja, os cientistas das ciências ditas duras, numa clara crítica à postura dos pesquisadores das ciências sociais.

Neste capítulo utilizarei mais explicitamente as idéias de dois autores na construção de nosso conceito de mística e sua posterior aproximação do fenômeno mariano. O primeiro não é um fenomenólogo propriamente dito, tendo suas raízes epistemológicas no pragmatismo; mas seu método de investigação, partindo da observação da experiência vivida pelo crente, procurando não desclassificá-la enquanto discurso e rotulá-la a partir de preconceitos psicológicos ou sociológicos, mas buscando nelas o que as mesmas tinham de original; e por ter ele, a partir desta observação empírica e sistemática, reconhecido o fenômeno religioso como original e único em seu modelo estrutural – mesmo que este termo não seja próprio de seu vocabulário – tenho em William James um importante interlocutor, assim como Otto que fez questão de citá-lo, mesmo que numa crítica, mas deixando claro que tem em James uma inspiração que lhe incita ao diálogo.

Para construir este diálogo com James e sua psicologia pragmática me escoro em Juan Martin Velasco, autor proveniente – este sim – da Fenomenologia da Religião contemporânea que se dedica ao estudo da mística. Procurando uma composição entre estes dois olhares e utilizando para isto os elementos metodológicos e as referências conceituais de Otto e Eliade, procuro avançar na delimitação do conceito central desta dissertação – a experiência mística religiosa – dirigindo-o, então, para o objeto desta pesquisa: as aparições marianas no Brasil. Compreender este fenômeno procurando encontrar nele o que o mesmo tem de singular no que diz respeito à manifestação do sagrado e, ao mesmo tempo, descobrindo o que desta manifestação pode ser visto como universal exatamente por se tratar desta dimensão ontológica e antropológica do ser; talvez seja este o maior desafio deste trabalho.

Numa primeira aproximação do conceito de experiência mística religiosa que vem sendo elaborado ao longo desta dissertação com o fenômeno mariano do Brasil utilizarei dos relatos etnográficos e sociológicos de autores que vêm se dedicando ao tema como Carlos Steil, Cecília Marins, Marcelo Camurça. Neste momento o que pretendo é descobrir traços gerais que sejam comuns às aparições marianas e que possam identificá-las como um fenômeno religioso e místico genuíno e atual.

2.1. A contribuição de William James

Volto aqui à reflexão epistemológica ensaiada no primeiro capítulo, agora com a intenção de localizar o olhar pragmático de James no diálogo com a Fenomenologia da Religião. A questão filosófica levantada pelo autor é a posição do ser humano perante a realidade que se lhe apresenta; a divisão entre dois grandes grupos – racionalistas e empiristas – é o ponto de partida para a reflexão pragmática, que se pretende colocar como uma alternativa que supere esta dicotomia, assim como se propõe a Fenomenologia Filosófica de Husserl e uma ciência fenomenológica da religião, que seria um lugar de encontro dos diversos discursos possíveis e análises sobre o sagrado e suas manifestações.

Em James esta classificação ganha volume na discussão sobre o monismo e o pluralismo; o primeiro vinculado pelo autor ao racionalismo e o segundo tido como uma característica própria do empirismo¹¹. O autor deixa claro que a hegemonia do universo material, de um pensamento preso aos “sentimentos naturalístico ou positivista”¹², que dão base para o modelo de ciência que estamos acostumados a utilizar, acaba por diminuir a importância do ser humano: “o homem não é legislador para a natureza, é um absorvente. A natureza é que permanece firme: o homem é que se deve acomodar”¹³.

E é no sentido de resgatar esta importância antropológica sem perder a conexão com a realidade vivida num espaço e num tempo, que amadurece o método pragmático que tem, segundo James, dois objetivos principais: “assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente... interpretar cada noção traçando suas

¹¹ JAMES, W. (Os Pensadores). *Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 6.

¹² *Ibidem*. p. 8.

¹³ *Ibidem*. p. 8.

conseqüências práticas respectivas”¹⁴. O autor ressalta ainda a condição de puro método, que não se elege como resposta final mas se põe como uma “atitude de olhar além das primeiras coisas, dos princípios, das ‘categorias’, das supostas necessidades, e de procurar pelas últimas coisas, frutos, conseqüências, fatos”¹⁵. Não dá para não reconhecer nesta afirmação pragmática um axioma fenomenológico: a epoché. Temos, tanto em um quanto em outro – pragmatismo e fenomenologia – um método quês e propõe chegar à verdade.

Neste caminho rumo à verdade a experiência (empíria) é apenas uma referência, um ponto de onde partimos, mas não resume em si toda a verdade, o que faz a visão pragmática se diferenciar do empirismo clássico de Locke e Bacon e aproxima-o ainda mais da fenomenologia viabilizando, inclusive, o diálogo com outros campos do saber, como demonstra a afirmação de James:

*Se as idéias teológicas provam que têm valor para a vida concreta, são verdadeiras, pois o pragmatismo as aceita, no sentido de serem boas para tanto. O quanto serão verdadeiras dependerá inteiramente de suas relações com as demais verdades, que têm, também, de ser reconhecidas*¹⁶.

É preciso esclarecer que há uma correlação, na visão pragmática, entre verdade e bondade, “Verdadeiro é o nome do que quer que prove ser bom no sentido da crença, e bom, também, por razões fundamentais e definitivas”¹⁷.

Quando concentramos este olhar em problemas metafísicos – próprios do universo religioso – a primeira conclusão, ou o pressuposto intuído é o de que temos acesso, pela experiência, aos atributos das substâncias, mas as suas propriedades fenomenais não se encontram presas a estes atributos. Volta-se, então, para a dicotomia entre materialismo e espiritualismo, que aqui já ganha forma na discussão entre racionalistas e empiristas. A premissa de superar este hiato faz com que James deixe claro a função da matéria e sua colaboração para os propósitos da vida, mas não fugindo da responsabilidade de buscar a verdade, no caso, a verdade sobre Deus. “A velha questão de saber-se se há um desígnio é ociosa. A questão real é o que é o mundo, se tem ou não um designador – e isso só pode ser revelado pelo estudo de todos os particulares da natureza”¹⁸.

¹⁴ Ibidem. p. 18.

¹⁵ Ibidem. p. 21.

¹⁶ Ibidem. p. 27.

¹⁷ Ibidem. p. 28.

¹⁸ Ibidem. p. 41.

Novamente o pragmatismo re-configura a questão a ser desenvolvida como horizonte de sentido para o ser humano. “A questão realmente vital para todos nós é: que vai ser desse mundo? Que vai a vida, afinal, fazer de si mesma? O centro de gravidade filosófica deve, portanto, alterar seu lugar”¹⁹.

Outra vez se vê a aproximação com a fenomenologia, que também busca um novo referencial para a ciência e para a filosofia, no caso fazer da filosofia uma ciência - ou um método científico - capaz de levar o ser humano às evidências apodíticas, que é definida por Husserl com o seguinte peso:

*Em contrapartida, uma evidência apodítica em essa particularidade de não ser somente, de maneira geral, certeza da existência das coisas ou ‘fatos’ evidentes; ele se revela ao mesmo tempo à reflexão crítica como uma impossibilidade absoluta de que se conceba a sua não-existência e, portanto, exclui de antemão toda dúvida imaginável como desprovida de sentido*²⁰.

James, por sua vez, entende que “o que o nosso intelecto realmente visa não é variedade nem unidade tomada singularmente, mas a totalidade”²¹. O que demonstra claramente a proximidade do pensamento pragmático com a fenomenologia de Husserl.

Caminhos que nos revele esta totalidade são apontados por James: 1) o mundo como um “sujeito de discurso”²² que se desenvolve numa continuidade de espaço e tempo; 2) além da espaço/temporalidade é preciso identificar outras vias de continuidade, que devem ser vistas como sistemas; 3) é preciso especificar as quatro formas de união que se estabelece no mundo: causal, genérica, de propósitos e estética.

Alguns destes conceitos podem não ter uma ressonância direta na fenomenologia, mas o que é preciso considerar é a metodologia pragmática que, assim como a fenomenológica, procura valorizar os vários aspectos que envolvem a consumação existencial do ser humano colocando o mesmo na condição de ser complexo e em transformação constante, portanto, um ser aberto e de infinitas possibilidades.

2.1.1. Como a psicologia deve enxergar a experiência mística religiosa

¹⁹ Ibidem. p. 44.

²⁰ HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras. p. 33

²¹ JAMES, W. (Os Pensadores). *Pragmatismo e outros textos*. p. 46.

²² Ibidem. p. 47.

O autor começa destacando o valor das tendências religiosas do ser humano para a Psicologia, por ser este mais um fator da constituição mental do sujeito; o estudo de tais tendências, portanto, não deve ser negligenciado, e o melhor caminho para esta tarefa é debruçar sobre as personalidades religiosas, pois teremos ali o objeto mais preparado para uma análise criteriosa.

James destaca duas perguntas fundamentais para a investigação do objeto religioso: “Que são as propensões religiosas? Qual é sua significação filosófica?” a primeira se refere à natureza do objeto e tem como resposta um “juízo de proposição existencial”; a segunda está ligada à sua importância e tem como resposta uma “propensão de valor, que os alemães denominam Werthurtheil, ou que nós, se quisermos, podemos denominar juízo espiritual”²³.

Um axioma é posto pelo autor: “Todo fenômeno religioso tem sua história e sua derivação de antecedentes naturais”, o que faz dos fatores existenciais variáveis insuficientes para compreendermos o valor da religião. Para isso é preciso encontrar ‘experiências originais’, que só serão reconhecidas naqueles que vivem a experiência religiosa de forma visceral. James lembra que muitos místicos ou pessoas que vivem algum tipo de experiência mística apresentam “manifestações psíquicas anormais”, reconhecidas originalmente como patológicas.

O autor destaca a importância de relatarmos os comportamentos e reações afetivas do ser humano religioso assim como se faz com qualquer outra pessoa, colocando a experiência mística sob a ótica do intelecto, o que muitas vezes nos faz sentir ameaçados, pois o intelecto tende a classificar e buscar correlações causais entre as coisas, tendo a pretensão de observar as paixões “com os mesmos olhos com que olha para todas as outras coisas naturais”²⁴.

James desfaz esta “farsa” apontando para o fato de que nossos próprios sentimentos estarão sempre em relação com os sentimentos estudados, e sempre que se depara com uma atitude ou reação que desaprovamos, buscamos desqualificá-la. O “materialismo médico” seria uma das estratégias simplórias usadas para desqualificar experiências que não compreendemos e que por isso nos assusta, reduzindo-as a meras disfunções orgânicas:

²³ JAMES, W. *As variedades das experiências religiosas*. p. 16

²⁴ *Ibidem*. p. 19

Materialismo médico afigura-se, com efeito, uma boa apelação para o sistema de pensamento demasiado simplista que estamos considerando. O materialismo médico dá cabo de São Paulo explicando sua visão na estrada de Damasco como uma descarga violenta do córtex occipital, visto ter sido ele epilético. Tacha Santa Tereza de histérica, São Francisco de Assis de vítima de uma degenerescência hereditária²⁵.

Mas esta posição é tão frágil que não se sustenta ao menor ataque: o argumento de que não existe um só pensamento humano que não esteja vinculado ao organismo que o elabora, mesmo o pensamento científico; sendo assim, se este critério fosse levado em consideração, nenhuma idéia humana poderia ser considerada em sua legitimidade. Neste sentido é que precisamos entender que existem pensamentos e sentimentos de uma ordem espiritual superior, ou seja, de uma dimensão que transcende o sujeito instaurando uma ordem que não está contingenciada ao tempo e ao espaço e chegamos a esta conclusão não por outro caminho senão o “juízo espiritual comum”.

Então, quais os critérios utilizados por este juízo na avaliação dos estados de espírito? Certamente que não são seus correlatos orgânicos, mas sim o prazer que provocam e os ganhos existenciais que trazem. A felicidade e a utilidade existencial, portanto, são a medida.

James alerta para o fato de que a felicidade ou o prazer e os ganhos e utilidade nem sempre andam juntas, e esta discrepância leva o ser humano a ter incertezas com relação a seus próprios juízos espirituais, provocando certo distanciamento entre o ser humano e suas tendências espirituais, fazendo com que as experiências místicas se tornem raras entre nós.

É retomada a discussão com a ciência médica destacando o fato de que nas ciências naturais e nas artes industriais não se questiona a constituição mental ou orgânica do autor de uma proposição, mas se discute o tema pela lógica e pelo experimento, a prática religiosa deveria ter o mesmo tratamento. Outro ponto destacado pelo autor é a fraqueza do argumento da busca de uma origem orgânica que justifique os estados místicos, pois esta solução já se vê apresentada na postura da filosofia ou da teologia dogmática, que respaldam suas hipóteses sempre em verdades incontestáveis. Neste sentido James vê como único caminho verídico para uma compreensão mais profunda da experiência religiosa, a

²⁵ Ibidem. p. 21

própria experiência, ou seja, não devemos dirigir nosso olhar para outro lugar senão para a manifestação da religiosidade na prática de vida do ser humano.

É preciso, portanto, que nos concentremos no resultado da experiência, entendendo que é nele que se demarca sua condição religiosa. Olhando por este prisma não interessa se a origem de uma experiência mística é um distúrbio mental psicótico, mas sim o fato de que a mesma, enquanto fenômeno, é específico em sua manifestação.

2.1.2. A Realidade do Invisível

Uma característica que perpassa toda vida religiosa é a crença no que James chamou de “ordem invisível”, e esta ordem está ligada à nossa consciência, pois é a partir dos objetos – ideais ou concretos – por ela pensados é que construímos nossa cosmologia. Os objetos concretos e abstratos são forjados em nossa mente, dando sentido à experiência religiosa.

James nos remete a Kant para apontar para uma realidade que ultrapassa o mundo das idéias racionais e, portanto, algo que foge ao conhecimento, mas assim mesmo algo que se mostra presente na vida cotidiana de todos os seres. Mas James alerta, ao contrário do que pensava Kant, “não são apenas as idéias da razão pura, como Kant gostava de denominá-las, que tem o poder de fazer-nos sentir vitalmente presenças que não conseguimos descrever com suficiente clareza”²⁶.

O que o autor pretende é abranger não apenas os pensamentos racionais, mas também as sensações emocionais e perceptivas na construção desta experiência de “atração implacável” que nos desperta o “sentimento de presença objetiva”.

Ele narra alguns casos para demonstrar que existe em nosso “mecanismo mental” certo “sentimento de realidade” que ultrapassa os sentidos ordinários ou as especulações da razão; não deixando de lembrar que este sentimento de realidade, “como todas as afeições positivas de consciência...tem o seu oposto negativo na forma de uma sensação de irrealidade que pode perseguir as pessoas”²⁷. Mas, para os nossos propósitos, o importante é ter claro que em muitos casos a experiência religiosa não é consequência de uma mera

²⁶ Ibidem. p. 45

²⁷ Ibidem. p. 50

especulação intelectual, mas passa por “realidades quase sensíveis, diretamente apreendidas”.

É neste contexto que se constrói o conceito de mística e se procura identificar sua condição fenomenológica: “o adjetivo ‘místico’ aplica-se, o mais das vezes, tecnicamente a estados de breve duração”²⁸, estando James aqui falando dos estados despertos por estas experiências religiosas de sentido de realidade. Tais sensações de realidade, segundo o autor, têm tamanho poder de convicção que nos vemos envolvidos por ela, não podendo negar sua condição afirmativa.

James destaca que o pensamento que se opõe ao misticismo na filosofia é o racionalismo, e aponta quatro características deste modelo:

*(1) princípios abstratos definidamente constatáveis; (2) fatos de sensação definidos; (3) hipóteses definidas baseadas nestes fatos; e (4) inferências definidas deduzidas logicamente uma da outra*²⁹.

Só que o autor frisa o fato de que não é pela via da razão que experienciamos as sensações religiosas e que o campo intuitivo não se subjugava à razão, muito pelo contrário, ele tem seu berço “num nível mais profundo da sua natureza do que o nível loquaz habitado pelo racionalismo”³⁰. O que não quer dizer, ainda segundo o autor, que isto seja uma qualidade, pois ele o aponta apenas como uma constatação. Dois aspectos são ressaltados no que diz respeito às atitudes despertas por este sentimento: o grave ar solene e a alegria. Estes distinguem, por sua vez, dois exemplos de pessoas religiosas: as pessoas de constituição taciturna e as sanguíneas. Nos dois casos, no entanto, se encontra um fator comum: o otimismo, que James se propõe trabalhar em outro momento.

2.1.3. O misticismo no olhar de James

É preciso começar esta seção justificando o título. O termo misticismo é utilizado pelo autor e, por isso, entendi de bom tom mantê-lo, mesmo tendo consciência das implicações preconceituosas que o termo ganhou em nosso tempo.

No que diz respeito à religião é preciso ressaltar a importância da mística, no dizer do autor: “a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e seu centro em estados místicos de

²⁸ Ibidem. p. 53

²⁹ Ibidem. p. 55

³⁰ Ibidem. p. 56

consciência”³¹. É preciso lembrar que o termo é utilizado, a miúdo, de maneira pejorativa “para capitular qualquer opinião que se nos afigure vaga”; esta posição tem ainda mais vigor no meio científico mais conservador, por isto James procura restringir este termo, distinguindo quatro marcas que ele entende constituírem uma identidade do que a partir de então definiremos como experiência mística para ele:

- 1º. Inefabilidade: a incapacidade de expressão da experiência, que a coloca mais próxima de “estados de sentimento do que estados de intelecto”.
- 2º. Qualidade noética: que dá à experiência mística uma condição revelatória de um conhecimento que ultrapassa o “intelecto discursivo”.
- 3º. Transitoriedade: são estados passageiros.
- 4º. Passividade: os místicos, mesmo que possam utilizar técnicas que facilitem o transe ou êxtase, quando tomados pelo estado extático se vêem numa posição de entrega, mas sem perder a “lembrança do seu conteúdo e um sentimento profundo de sua importância”.

Depois de demarcar os elementos – ou marca, como chama James – que estão na essência³² da experiência mística, o autor se propõe a classificar esta a partir de seus graus de complexidade. O primeiro estágio, que James define de “rudimento mais simples da experiência mística”, seria o que na psicologia comumente se chama de insight, ou seja, uma súbita significação, um sentido até então não percebido sobre algo vivido pela pessoa seja cognitiva ou sensorialmente.

Um segundo estágio seria a sensação que Freud definiu como dejavu, que nos faz ter a nítida impressão de já ter vivido certa cena ou estado num certo lugar. Uma sensação singela de re-vivência que não deve ser delegada à memória propriamente dita mas a um sentido não identificável preliminarmente.

Um terceiro estágio da consciência mística é no mínimo polêmico, pois aponta para uma condição eticamente recriminada pela sociedade e classificado pela ciência médica como patológico; é o estado provocado por substâncias psicoativas. James não tem pudor

³¹ Op.cit. p. 237.

³² Uso aqui um termo próprio da Fenomenologia para indicar uma possível aproximação do pragmatismo do autor com a Fenomenologia da Religião, que através da epoché fenomenológica e da intuição eidética também procura caracterizar o fenômeno religioso como irreduzível.

em afirmar que “a sobriedade diminui, discrimina e diz não; a embriaguez expande, une e diz sim”³³.

Fica, no entanto, o alerta: “a consciência bêbeda é somente uma parte da consciência mística, e nossa opinião total sobre ela precisa encontrar o seu lugar em nossa opinião sobre o conjunto mais amplo”³⁴. O que o autor quer é chamar a atenção para o fato de que a consciência racional, desperta, vigil, é apenas uma dentre tantas outras consciências possíveis ao ser humano e que “nenhuma explicação do universo em sua totalidade poderá ser final se deixar de lado essas outras formas de consciência”.

O que o autor propõe é que entre estes estados de consciência existe uma unidade conciliadora, muito semelhante ao “sentido do ser perfeito” que encontra-se na filosofia de Hegel; James é enfático em afirmar que este “sentido vivo da sua realidade só vem no estado místico artificial da mente”. Lembra ainda o autor que tal estado místico parece ser despertado por certos aspectos da natureza.

É preciso ainda demarcar uma separação dialética feita pelo autor que trata dos estados místicos esporádicos por um lado e, por outro, de sua cultivação metódica como elemento da vida religiosa. Um primeiro aspecto deste estado é sua incomunicabilidade, “é lugar comum da metafísica o que diz que o conhecimento de Deus não pode ser discursivo mas tem que ser intuitivo”³⁵. Deparamos-nos aqui com um paradoxo próprio da mística: se por um lado só temos os sentidos para nos fornecer material para nossas sensações imediatas, por outro vemos os místicos negando esta participação sensória nos seus êxtases. A teologia mística entende que “a base do sistema é a oração ou meditação, a metódica elevação da alma a Deus”, e o primeiro critério para esta é exatamente o desapego das sensações.

Para James o que mais interessa para a psicologia no estudo da mística são exatamente seus “aspectos cognitivos”, e ele entende que os relatos deixam claro serem “revelações de novas profundezas da verdade”. Se por um lado estas revelações podem se relacionar com este mundo, deve-se ter em vista que os mais importantes são de ordem teológica ou metafísica.

³³JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. p. 241.

³⁴Ibidem. p. 242.

³⁵Ibidem. p. 253.

Fica explícito que a consciência e as sensações orgânicas são secundárias no auge do êxtase, não podendo, por isso, ser tomados como parâmetro para a análise da mística. Esta condição impele a dúvidas mais profundas dos doutores, como vemos na afirmação de James:

Na condição chamada raptus, ou arrebatamento, pelos teólogos, a respiração e a circulação ficam tão deprimidas que se discute ainda entre os doutores se a alma está ou não está temporariamente dissociada do corpo³⁶.

No entanto a linguagem médica não se rende a estas evidências, entendendo que não passam de “estados hipnóides sugeridos e imitados, numa base intelectual de superstição, e numa base física de degeneração e histeria”³⁷, mas é preciso indagar “dos frutos para a vida”, ou seja, de como estes estados místicos intervêm na vida do ser humano e o que proporciona ao mesmo como consequência.

Vê-se que a mística se torna uma força que impulsiona o ser humano na direção de uma energia positiva, organizadora. James afirma que “uma dessas direções é o otimismo e a outra o monismo... elas apelam, em nós, mais para uma função do sim do que para a do não”³⁸. É importante ainda ressaltar a comparação que o autor faz da condição do místico com a postura de Hegel: “À semelhança de Hegel em sua lógica, os místicos só viajam para o pólo positivo da verdade pela “Methode der Absoluten Negativität”³⁹.

O paradoxo dialético bem próprio da linguagem mística é um dos resultados de quem demonstra a grandeza e a distância que este estado alcança, promovendo a união do indivíduo com o Absoluto. Fica evidente que a linguagem conceitual não dá conta de abarcar esta complexa união, ficando o discurso místico mais próximo da música, que comunica sua mensagem por outros canais que não o do discurso formal, direto e racional, uma linguagem revestida de sentimento e que procura atingir outras esferas da percepção, estabelecendo outros níveis de contato com o Real.

Mas, será possível tratar o tema da mística com autoridade? James destaca três partes para responder tal pergunta:

³⁶ Ibidem. p. 257.

³⁷ Ibidem. p. 257.

³⁸ Ibidem. p. 259.

³⁹ Ibidem. p. 260.

1. A autoridade do estado místico é inquestionável para quem o vive, sendo suas evidências da mesma ordem das utilizadas pela razão na construção de seu saber.
2. O fato de a experiência mística ter valor para o ser humano que a vive não implica que todos têm a obrigação de aceitá-la como verídica. Dentro da grande massa de fenômenos que podem ser rotulados como místicos sua “suposta unanimidade desaparece em grande parte”. O autor lembra que grande parte destas experiências que acontecem fora das tradições religiosas acabam por ganhar destaque apenas nos manuais psiquiátricos como “sintomas característicos de estados de espírito enfraquecidos ou delirantes”. Mas é preciso dizer que “do ponto de vista do mecanismo psicológico deles, o misticismo clássico e esses misticismos inferiores emergem do mesmo nível mental, da grande região subliminal ou transmarginal cuja existência a ciência está começando admitir”⁴⁰.
3. Porém, os estados místicos “derruba a pretensão de que os estados não-místicos são os únicos supremos ditadores do que podemos acreditar”⁴¹, estes aparecem dando um novo significado ao que está posto objetivamente para nossa vida, provando existir uma ligação entre o mundo mais amplo e este mundo ordinário, sendo fundamental no enfoque da plenitude final da verdade.

2.2. Considerações a respeito do fenômeno místico: uma análise a partir de Juan Martin Velasco

Assim como James, também Velasco procura definir o conceito de mística, não deixando de alertar para a grande obscuridade e confusão que decorre do estudo do tema. Para buscar uma definição mais precisa ele nos remete à raiz etimológica do termo, que é a “transcripción del advetivo griego mystikós, derivado de la raiz indoeuropea my, presente em myein”⁴² e que está ligado à idéia do que não se pode falar ou do que é inacessível à vista. No contexto cristão ocidental o termo começa a ser usado em três contextos distintos: o da liturgia, na interpretação dos textos (hermenêutica) e numa determinada forma de conhecimento de Deus.

⁴⁰ JAMES, W. *As variedades da experiência mística*. p. 265. Cabe aqui a ressalva de que quando Willian James desenvolvia este tema, a teoria freudiana do inconsciente ainda estava sendo construída.

⁴¹ *Ibidem*. p. 266.

⁴² VELASCO, J.M. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*. In. VELASCO, J.M. (org.) *La experiencia mística – estudio interdisciplinar*. p. 16

A mística no conceito cristão ocidental, portanto, ganha uma conotação experiencial muito forte, se mostrando como um conhecimento de Deus que vai para além dos conceitos. Mas é importante que se demarque alguns critérios para o estudo sistemático da mística: a identificação do elemento místico no interior da religião e que este tenha uma representação institucional, racional e ritual; a diferenciação deste com outros aspectos do humano como a estética; a identificação de elementos familiares em outras tradições que possa dar certa unidade ao termo.

Estes elementos que fazem parte da linguagem e do estado de consciência dos místicos nos dá condição de identificar o fenômeno e conferir-lhe o que Velasco chama de “corpo místico”, lembrando sempre que o estudo do mesmo deve partir da “descrição e interpretação de suas manifestações”.

O autor, em busca de uma definição para a linguagem dos místicos, aponta a modernidade como marco inaugural de estudos mais detalhados desta linguagem, que tem como primeira particularidade a proximidade com a experiência; é comum os místicos expressarem uma “insuficiência da linguagem” para falar da experiência mística. Mas esta insuficiência está longe de limitar o místico, ela na verdade produz um arroubo de criatividade que faz da linguagem mística uma linguagem essencialmente simbólica e poética.

Ainda segundo Velasco nenhuma característica é mais peculiar à linguagem mística do que o paradoxo e a contradição, é tão comum que pode ser visto na linguagem mística de todas as tradições religiosas, sendo este um daqueles “elementos familiares” que garantem a existência de um “corpo místico” identificável inclusive pela razão.

A princípio este paradoxo pode ser entendido como uma maneira de expressar a insuficiência da linguagem perante a grandeza da experiência mística, mas Velasco alerta para o fato de que, na verdade, este paradoxo não é mera figura de linguagem, uma estratégia, é sim a expressão da própria presença de Deus que se manifesta.

O próximo passo de Velasco é passar da linguagem à experiência em si. A primeira pergunta que se levanta é: por que tão variados fenômenos se apresentam com o mesmo título de místico? A resposta dada por ele é que a experiência mística compartilha com outras experiências psíquicas diversas semelhanças; em muitos casos inclusive a experiência mística vem acompanhada de um estado alterado de consciência como algum

tipo de êxtase ou transe, nomeado pelos místicos de “sonho lúcido” ou “sentimento oceânico”. Dentro deste universo de significados o primeiro passo para identificar a experiência mística é encontrar nesta gama de possibilidades o que pode ser dito como próprio da mesma.

O que se pode encontrar de próprio da experiência religiosa, segundo Velasco, é sua condição de transcendência, ou seja, uma experiência que coloca o ser humano em contato com uma realidade que vai para além de sua vida ordinária. Não devemos, no entanto, reduzir este fenômeno às suas características psicológicas de estado alterado de consciência ou reações psicofísicas, pois se perderia assim o que há de próprio do mesmo.

O autor ainda nos alerta para o fato de que, por existir uma gama variada de tradições religiosas e, inclusive, experiências místicas não religiosas, a manifestação deste fenômeno de transcendência não é facilmente identificável, pois varia de cultura para cultura; mas pelo menos nas místicas religiosas pode-se falar de um traço em comum na presença “inobjetiva” num mergulho ao centro do Real. Neste contexto religioso a experiência mística é a concretização da acolhida divina, uma afirmação da presença do sagrado no mais íntimo do ser humano.

Mas, mesmo nas místicas tido como profanas, isto é, aqueles estados de consciência alterado que alcançam uma dimensão de transcendência sem, no entanto, estar relacionado em sua experiência ou na representação que se faz dela a elementos divinos ou sagrados ou a tradições religiosas, como por exemplo experiências de ordem estética como a dos artistas. A característica mais forte do fenômeno é a percepção que se tem – o místico – de se ter encontrado com uma realidade completamente nova, uma realidade que produz uma transformação na estrutura do mundo fazendo com que o indivíduo supere as relações objetivas próprias do mundo imanente. “O místico entra em contato com uma realidade que o precede”.

William James já apontava para o fato de que a experiência mística é uma experiência de conhecimento do Real, com forte caráter noético, mas de profundo significado subjetivo. Por isso os místicos se apegam à sua própria vivência para falar do Real.

Depois de definir o conceito de mística, demarcar a estrutura simbólica de sua linguagem e fazer uma epoché da experiência religiosa, Velasco procura indicar a mística

como caminho de união com Deus, incluindo aí sua própria referência cultural, pois o Deus de Velasco é claramente uma representação da visão judaico-cristã. Neste sentido ele identifica três elementos próprios deste fenômeno: 1) a união íntima com Deus como conteúdo e meta da experiência; 2) sua condição de experiência imediata na mediação da alma como marca de Deus; 3) o amor como caminho e meio para a união. Além disto, ele cita MacGuinn e seus dois principais modelos de união encontrados tanto entre os cristãos como entre os muçulmanos: a) a *unitas spiritus* – união operacional e afetiva, realizada pela vontade do amor; b) a *unitas indistictiones* – a união ontológica e substancial⁴³.

Voltando aos três elementos básicos da experiência mística Velasco demonstra novamente como o paradoxo é uma marca da mística não apenas no campo da linguagem, definindo a experiência de união como uma experiência de contato direto com o Real, mas, ao mesmo tempo, limitada pela corporalidade e pela finitude da condição humana, assim ele reafirma os dois pólos que constroem a dialética mística.

No que se refere ao terceiro elemento – o amor como caminho – o autor se refere a ele como um divisor dos dois modelos místicos; o de viés mais afetivo é movido pelo amor, outro de ordem mais contemplativa é guiado pela inteligência.

O autor aponta ainda uma outra distinção importante para o estudo da mística: a separação entre o estado de união e a consciência deste estado. O estado de união produz uma mudança no estado de consciência do místico instaurando o que Velasco chama de “transconsciência” que, segundo ele, colocaria o indivíduo num estado de funcionamento “consciente ser-com” mais do que um pensar sobre próprio da consciência formal do ser humano.

Como último apontamento sobre este tópico da união com Deus Velasco lembra que a experiência mística, mesmo sendo uma subjetivação de um mistério que vai para além do próprio ser humano, deve ser vista sempre vinculada à cultura religiosa de seu vivente, tendo ela uma base teologal e não passando como uma experiência à margem da tradição, pelo menos no que diz respeito às místicas religiosas.

Direcionando a análise para um viés mais histórico – o que demonstra a abrangência do olhar de Velasco – é preciso fazer algumas considerações: a princípio alertar para o fato de que experiências com as características descritas neste mesmo trabalho como próprias da

⁴³ Ibidem. p. 31

mística, são encontrados em diversos relatos históricos de diversas tradições religiosas, o que faz o autor acreditar na possibilidade de se falar numa história da mística e numa tradição mística que vai para além de uma cultura específica.

Por outro lado ele aponta um paradoxo que envolve esta presença mística na história das religiões: se por um lado a mística nasce como parte de uma tradição, por outro ela só emerge como fenômeno nos momentos de crise destas tradições; de fato os místicos geralmente são tomados pelas tradições, mais cedo ou mais tarde, como pessoas de relevo dentro das mesmas, resgatando o que estas têm de mais profundo.

Velasco procura classificar toda esta gama de experiências em duas correntes: a) as denominadas místicas da unidade de indistinção, que privilegiam o conhecimento e são mais introvertidas e, b) as místicas de união do espírito, que privilegiam o amor como caminho para a união. O autor identifica ainda estas duas correntes com as duas grandes famílias religiosas, as do oriente e as de origem profética (do tronco abraâmico). Mas Velasco não deixa de alertar para o fato de que se encontram místicos identificados com um ramo e que apresentam características de outro, o que o autor atribui à própria estrutura do fenômeno místico, paradoxal por natureza, e aconselha a relativização ao se tratar da questão mística.

Como um terceiro modelo de mística encontrado na história Velasco lembra a mística do vazio, que tem como principal expoente o budismo, mas que encontra paralelo em místicos cristãos como Mestre Eckart.

No último capítulo o autor começa narrando o fato de que a partir dos séculos XVI e XVII na França e na Espanha, o mundo ocidental vive como que um eclipse místico. Mas, ressalta Velasco, que isto não significa dizer que o fenômeno deve ser circunscrito neste período histórico ou neste espaço geográfico, pois é abundante o número de expoentes da mística no século XX.

O que se percebe, no entanto é uma mudança na forma de manifestação; a secularização fez com que o ser humano se voltasse para uma auto contemplação, fazendo com que o termo místico ganhasse um sentido mais abrangente. O ocaso das religiões previsto pelos pensadores seculares acabou não acontecendo, tendo a secularização produzido um efeito inverso de proliferação de “novos movimentos religiosos”, que vão

desde correntes fundamentalistas dentro das tradições até religiosidades mais particularizadas como a nova era.

Os sociólogos da religião levantam ainda o fato de que no mundo atual a espiritualidade não é mais monopólio da tradição religiosa – o que em outros tempos era completamente impensado – abrindo assim as portas para uma religiosidade individual e para o diálogo respeitoso entre as diversas tradições. Quando se fala em espiritualidade não religiosa podemos apontar dois grupos que caracterizam bem o fenômeno: a nova era e os humanismos éticos não religiosos.

Nos dois casos tem-se como característica principal a experiência de transcendência, que tem as mesmas qualidades psíquicas das místicas religiosas, mas que representam modalidades específicas de transcendência como ética, estética ou de totalidade do Real (metafísica).

Uma outra forma de mística que não deve ser desconsiderada na atualidade é a que se identifica com o agnosticismo e mesmo com o niilismo e se assemelham às místicas do vazio e que São João da Cruz chama de “noite escura”.

A análise descritiva do fenômeno feita por Velasco enriquece ainda mais nosso escopo teórico, nos dando novos elementos para a identificação da mística enquanto uma experiência própria num universo de possibilidades que compõe as experiências humanas. Se observarmos é possível encontrar uma similaridade entre os elementos postos pelos diversos autores até aqui explorados, podendo mesmo se traçar um paralelo entre eles. Um exemplo seria a idéia de racional e não-racional de Otto com a mística do amor e a mística da consciência de Velasco. Outro paralelo interessante de ser observado é o critério de inefabilidade que perpassa o pensamento de Eliade, Otto, James e Velasco. Seguindo esta mesma linha e aproximações é preciso citar a necessidade que todos os autores têm de partir da observação da experiência vivida pelo religioso ou místico, no caso de uma experiência não religiosa, para a partir daí construir seus conceitos.

2.3. As aparições marianas como expressão de uma experiência mística

O foco da pesquisa propriamente dita está sendo desenvolvida a partir da observação de campo em um município do interior do estado do Rio de Janeiro chamado

Natividade; procuramos estudar não a experiência vivida pelo vidente em si, mas as das várias pessoas que vivem e visitam o lugar das aparições, denominado sítio dos milagres. Entendemos que, se procuramos estudar a experiência mística tendo como objeto as aparições marianas, não devemos nos ater à experiência do protagonista original do fenômeno, ou seja, o vidente; pois os diversos crentes que povoam a cena vivenciam também experiências próprias que devem ser valorizadas tanto quanto a vivida pelo personagem principal. Sabemos que nem todos terão êxtases e visões, mas já observamos que o fenômeno místico supera estas reações psíquicas que em muitos casos estão atrelados a ele. Temos a convicção também que não são todas as pessoas que freqüentam o espaço sagrado, onde o fenômeno se manifesta, que viverão uma experiência mística, cabe a nós separar o joio do trigo a partir do referencial epistemológico que privilegiamos.

É preciso também tomar cuidado para não utilizar do fenômeno mariano apenas os elementos que corroboram uma visão que já pré-estabeleci da mística, a partir dos autores estudados. Encontrar uma essência religiosa nas aparições marianas não é apenas identificar nas mesmas conceitos e axiomas já postos por teorias fundamentadas em outros contextos e épocas; mas deve ser, sobretudo, um exercício de aproximação dinâmica entre o vivido e o teorizado, uma escuta que entenda a religiosidade popular e as experiências religiosas narradas pelos crentes como manifestações legítimas, que mesclam os traços de singularidades próprios de um contexto cultural específico, da condição de subjetividade que envolve a experiência, com os aspectos universais possíveis de ser classificados teoricamente de maneira *perene*.

Esta seção, no entanto, usará como base para sua análise o livro organizado por Steil⁴⁴, que reúne o relato etnográfico de vários episódios marianos no Brasil contemporâneo⁴⁵. Procuramos encontrar nestes relatos referências que nos remetam ao conceito previamente traçado. Utilizo esta estratégia de aproximação do fenômeno mariano para reforçar a idéia de universalidade do fenômeno místico e, no caso específico, do fenômeno mariano do Brasil contemporâneo. Uma mística que tem um contorno próprio dentro da cultura popular brasileira. Voltamos aqui a um dos axiomas da fenomenologia da

⁴⁴ STEIL, Carlos A & outros (orgs.). *Maria entre os vivos...*

⁴⁵ Lembramos que nossa intenção maior é relacionar o fenômeno mariano com o conceito de mística fundamentado na fenomenologia da religião para daí pensarmos uma identidade mística para o país no último século.

religião: a irredutibilidade do fenômeno religioso, que deve servir de parâmetro na interpretação dos relatos dos crentes. As perspectivas sociológicas, psicológicas, culturais e históricas que cercam estas experiências dando a elas uma forma simbólica particular não são desconsideradas, mas não devem, no entanto assumir o lugar central na compreensão do fenômeno com o perigo de reduzi-los a estes fatores.

Uma outra ressalva antes de começarmos efetivamente o estudo das aparições é que as mesmas não podem nem devem ser vistas como a única forma de experiência mística do Brasil no último século, afinal o pluralismo religioso é uma das características de nossa sociedade, que convive mesmo que minoritariamente com elementos da religiosidade africana “primitiva”⁴⁶, do oriente, do mundo islâmico e até do que Velasco chama de “novos movimentos religiosos”⁴⁷, além da mística tida como profana, ou seja, aquela que não se vincula a tradições religiosas, sendo fruto de uma experiência psicológica “pura”⁴⁸.

Como último detalhe a ser observado é preciso atentar para o fato de, por estarmos recolhendo observações de relatos etnográficos, não temos como nos furtar a uma aproximação por semelhança de conceitos e termos utilizados pelos antropólogos aos utilizados pela fenomenologia da religião para se dizer do fenômeno religioso, afinal estas duas ciências não partem dos mesmos paradigmas e não tem os mesmos objetivos. Procuramos, por isso, nos concentrar nos relatos dos crentes, que é a base comum dos dois enfoques, enxergando os mesmos com os olhos da fenomenologia para a mística.

Entendemos ainda a importância dos estudos sociológicos, psicológicos, antropológicos e históricos deste que é um dos fenômenos religiosos mais recorrentes no século XX⁴⁹, mas voltamos a frisar que o que procuramos é algo que ultrapassa as fronteiras epistemológicas destas ciências dando à experiência uma especificidade, como Steil destaca no comentário dos cientistas sociais sobre a aparição de Medjugorje⁵⁰. Esta peculiaridade que faz das aparições marianas uma experiência hierofânica é que a coloca

⁴⁶ O termo está sendo utilizado aqui dentro da tradição antropológica de considerar sociedades antigas com esta denominação, mesmo entendendo que o termo carrega uma carga simbólica que não condiz com a complexidade destas sociedades.

⁴⁷ VELASCO, J.M. *El fenómeno místico en la...* p. 43

⁴⁸ *Ibidem*. p. 36 Colocamos o pura entre aspas por que é preciso lembrar que mesmo uma experiência que não está vinculada a uma instituição religiosa não deixa de ter uma amarra à cultura religiosa do místico.

⁴⁹ STEIL, C.A. & outros (orgs.) *Maria entre os vivos...* p. 19

⁵⁰ *Ibidem*. p. 20

como, parafraseando Steil, “loci privilegiado”⁵¹ para o estudo da religião e da mística no mundo contemporâneo.

Um primeiro traço que identifica as aparições marianas com a experiência mística como nós a definimos é a regulação e referência da experiência pelo mistério, uma característica própria da mística cristã como afirma Velasco⁵². O fato de ser Maria a figura símbolo da revelação do sagrado se torna ainda mais emblemático quando pensamos que a mesma se apresenta como o grande diferencial da Igreja Católica Apostólica Romana na preservação de sua identidade religiosa⁵³.

Pode-se pressupor que esta manifestação da figura de Maria, por toda sua particularidade de gênero e de aproximação de valores católicos, se trata de uma “legitimação”, assim como entende Berger e que pode ser resumida nas seguintes afirmações do autor:

Por legitimação se entende o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social...A legitimação tem um aspecto objetivo e um aspecto subjetivo. As legitimações existem como definições disponíveis da realidade, objetivamente válidas...O objetivo essencial de todas as formas de legitimação pode, assim, ser descrito como manutenção da realidade, tanto ao nível objetivo como ao nível subjetivo⁵⁴.

E seguindo ainda o pensamento do autor, a religião se mostra um fator de legitimação dos mais eficazes, e a religiosidade popular, donde nasce o fenômeno mariano, é um claro exemplo de revigoração do sagrado dando, inclusive, sustentação para a estrutura institucional da Igreja Católica, tão ameaçada pelo avanço de outras doutrinas cristãs.

Mas é preciso entender que não se deve reduzir as observações do fenômeno à experiência dos videntes, como já frisamos em outra oportunidade, pois a mística não deve ser entendida como fenômenos de ordem puramente psíquica, como os estados alterados de consciência vividos pelos mesmos. Questões como a centralidade do mundo vivenciado

⁵¹ Ibidem. p. 22

⁵² VELASCO, J.M. *El fenómeno místico*. p. 217

⁵³ STEIL, C.A. & outros (orgs.) *Maria entre os vivos...* p. 31

⁵⁴ BERGER, P. *O Dossel sagrado*. p.p. 43, 45.

pelos fiéis no lócus da aparição⁵⁵ me remete à idéia de Eliade que vê na experiência hierofânica como que uma sacralização do mundo profano a partir da constituição de um espaço sagrado central e referencial⁵⁶.

Devemos também nos remeter à linguagem, que Campos nomeia de metafórica⁵⁷ e que serve como uma ponte entre o mistério e o mundo imanente⁵⁸. Outra característica desta linguagem mística é a expressão da unidade, onde o sagrado toma o profano arrebatando-o em seus braços; Reesink percebe, pertinentemente, que esta é uma condição própria dos momentos de crise⁵⁹, constatação feita também por Velasco sobre a emergência da experiência mística nos diversos momentos da história⁶⁰.

As sensações de estranhamento e estasiamento perante uma realidade que nos assusta e fascina ao mesmo tempo é outro ponto que encontramos nos relatos do monsenhor Kehrlé⁶¹ e do vidente Pedro Regis⁶².

Todas estas analogias e muitas outras que poderíamos fazer entre as narrativas etnográficas e as análises sociológicas de fenômenos marianos do Brasil no século XX e o conceito de mística traçado a partir dos pressupostos da fenomenologia da religião servem para nos mostrar o objeto por um outro prisma, aproximando os olhares e re-significando a compreensão que temos do ser humano a partir de sua dimensão religiosa, tantas vezes relegada pela ciência. A presença desta dimensão no mundo ocidental atual, forjado pela secularização, já é prova mais que suficiente de sua importância e seu fôlego.

⁵⁵ REESINK, M. L. *Nossa Senhora de Angüera...* In. STEIL. C.A. & outros (orgs.) *Maria entre os vivos* p. 102

⁵⁶ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. p. 25-61

⁵⁷ CAMPOS, Roberta B. C. *Nossa Senhora andou por Juazeiro..* In. STEIL. C.A. & outros (orgs.) *Maria entre os vivos*. p. 52

⁵⁸ Campos distingue estas duas dimensões como “ficção e realidade” (Ibdem. p. 58), o que para nós reduz a compreensão do Real à lógica da racionalidade e da demonstração pragmática, pequena para abarcar os desígnios do mistério.

⁵⁹ REESINK, M. L. *Nossa Senhora de Angüera...* p. 91

⁶⁰ VELASCO, J.M. *El fenómeno místico en la...* p. 37

⁶¹ VICENTE da Silva, S. *Nossa Senhora das Graças...* In. STEIL. C.A. & outros (orgs.) *Maria entre os vivos* p. 72

⁶² REESINK, M. L. *Nossa Senhora de Anguera...* p. 100

2.3.1. Alguns exemplos de aparições pelo Brasil

Este sub-ítem tem o único objetivo de dar uma ligeira panorâmica sobre o quadro das aparições marianas no Brasil no século XX para que se possa ter uma noção da abrangência do fenômeno e de sua conseqüente importância para a religião no Brasil contemporâneo, principalmente quando se trata da Igreja Católica e da demarcação de seu espaço hoje tão concorrido.

Como não tenho neste um foco de destaque na pesquisa selecionei apenas três casos; mas verifiquei em meu trabalho o registro de aparições ocorridas em Angüera – BA, Campinas – SP, Castelo – ES, Itaperuna – RJ, Itaúna – MG, Pirenópolis – GO, Vinhedo – SP, Vitória da Conquista – BA, Cimbres – PE, Piedade dos Gerais – MG, Taquari – RS, Mercês – MG, Niterói – RJ, sem contar Natividade, o objeto desta pesquisa; contabilizando aí quatorze aparições de norte a sul do país. Sem entrar no mérito dos motivos de tal recorrência, não é possível ignorar a força de um fenômeno que se impõe à posição secularista que dominou o último século, passando por cima de todas as previsões de um mundo desencantado.

Para este estudo o importante é encontrar elementos essenciais, as bases estruturais desses eventos, e conseguir vislumbrar aquilo que faz deles uma única experiência religiosa. Saber identificar estas marcas do sagrado é a função da Fenomenologia e o exercício que me proponho.

2.3.1.1. Nossa Senhora das Lágrimas

Aparição ocorrida em 1929, em Campinas, a uma Irmã de caridade de nome Amália. Talvez o registro mais forte deste fenômeno seja o fato de Irmã Amália ter recebido os estigmas de Cristo⁶³, um sinal reservado a poucos eleitos na história da igreja Católica.

Esses registros de marcas somáticas – no corpo – são raros. Um dos exemplos mais rico em simbolismo para nossa cultura judaico/cristã pode ser visto na história bíblica de

⁶³ Aparece no místico as marcas que Jesus teria em seus punhos ou mãos por conta da crucificação. É dito que este fenômeno aconteceu com São Francisco e Santa Tereza D'Ávila.

Moisés, que depois de ver a sarsa ardente volta transformado inclusive em sua aparência⁶⁴. Não custa lembrar porém que chagas se abrindo pelo corpo por si só não caracterizam uma experiência mística, portanto, outros sinais devem ser considerados, tendo-se em conta, ainda, que estes sinais são apontados como referências de partida para a intuição a essência religiosa propriamente dita, que só poderá ser descrita de maneira especulativa, visto que a experiência em si é inefável, sendo esta uma característica de sua condição mística.

A profundidade de uma experiência mística só pode ser reconhecida no depoimento do místico, sendo, para isso, necessário que se use do pressuposto de que sua narrativa é legítima. Por isso vou encerrar com a oração da Coroa das Lágrimas de Nossa Senhora, escrita por Irmã Amália:

*Eis-nos aos vossos pés, ó dulcíssimo Jesus crucificado, para vos oferecer as lágrimas d'Aquela que, com tanto amor, Vos acompanhou no caminho doloroso do calvário. Fazei, ó bom Mestre, que nós saibamos aproveitar a lição que elas nos dão para que realizando a Vossa santíssima vontade na terra, possamos um dia, nos céus, Vos louvar por toda a eternidade. Amém.*⁶⁵

2.3.1.2. Imaculada Esposa do Espírito Santo

Em 1994 começou este fenômeno em Castelo, no Espírito Santo⁶⁶. A marca do coletivo é determinante aqui, sendo este primordialmente um fenômeno de grupo⁶⁷, o que não tira dele a silhueta do mistério que envolve a experiência mística.

O fato de ser uma manifestação coletiva, onde várias pessoas afirmam ver aparições e sinais como luzes e cheiros, não significa afirmar que se deve fazer uma generalização qualificando todas as manifestações individuais como experiências místicas, mas também não nos permite a generalização contrária.

Para continuar no referencial de Widengren, citando Tor Andrae, assim define a mística: “Por tanto, a mística é a piedade na medida em que se acentua sobre toda vivência religiosa interna, a religião como experiência de alma”⁶⁸. Por isso cada experiência vivida

⁶⁴ Bíblia sagrada. Êxodo 3-4.

⁶⁵ <http://paginas.terra.com.br/arte/leiam/nsralagrimas.html>

⁶⁶ <http://paginas.terra.com.br/arte/leiam/imacesp.html>

⁶⁷ WIDENGREN, G. *Fenomenologia de la religión*. Ver o capítulo XXI – Individuo y grupo.

⁶⁸ ANDRAE, T. Op. Cit. WIDENGREN, G. *Fenomenologia de la religión*. p. 477.

pelos crentes em Castelo deve ser vista em sua particularidade e buscar, então, elementos universais da essência mística.

2.3.1.3. Nossa Senhora das Graças da Vila de Cimbres

Cimbres é uma vila pertencente ao município de Pesqueira, em Pernambuco. Esta aparição ocorreu em 1936, quando Maria da Luz tinha quatorze anos e Maria da Conceição quinze (as duas videntes). O relato de uma espécie de levitação ou alteração da densidade corporal das meninas, que permitiu a elas escalar um morro com uma agilidade imprópria para meninas naquela idade, é surpreendente, mas deve-se considerar também a análise feita por Severino Vicente⁶⁹ sobre as dificuldades impostas pela Igreja Católica, demonstrando uma tensão entre a religião oficial e a manifestação popular; tensão esta também aparente nas relações entre a instituição religiosa e os místicos.

⁶⁹ SILVA, Severino V. *Nossa Senhora das graças da Vila de Cimbres*. In. STEIL, C. A. e outros (orgs.) *Maria entre os vivos*. p.p. 69-85.

CAPÍTULO III: O FENÔMENO DE NATIVIDADE

Até então procurei discutir, ainda que de uma forma introdutória, primeiro o campo epistemológico da Ciência da Religião que privilegiei no estudo do meu objeto. A escolha pela fenomenologia e por um olhar aberto para o diálogo interdisciplinar se justificou a partir dos pressupostos que fundamentam o paradigma de ciência aqui defendido, particularmente quando se pensa num modelo ou método científico capaz de abordar um objeto tão complexo quanto a religião.

Num segundo momento procurei exercitar este olhar fenomenológico e interdisciplinar voltando-o mais especificamente para o tema em questão, dentro do universo religioso: a mística e o fenômeno mariano no Brasil. Estava aí me preparando para a análise de nosso objeto específico, o fenômeno de Natividade. Seria este um fenômeno possível de ser interpretado como legitimamente místico? Esta era a pergunta central que alimentou minha hipótese. Não entrando aqui na polêmica sobre a condição da mística no campo do conhecimento humano, pois tal problema acredito ter resolvido ao optar por um conceito bem estabelecido sobre o termo; conceito este que procurou articular o pensamento dos autores de base desta dissertação, conjugando alguns elementos que dão corpo teórico à mística, como por exemplo: a inefabilidade, a transcendência, a condição dialética que se apresenta nas dicotomias transitoriedade/perenidade, contextualização/universalidade; enfim, toda a ambigüidade paradoxal manifesta na linguagem mística.

O fenômeno de Natividade se apresenta, agora, a partir desta ótica fenomenológica e cabe ao pesquisador garantir que a inserção no campo e o posterior estudo e análise desta possa se dar na proporção exata entre o arcabouço teórico/metodológico e a experiência em si – vivida pelos crentes – que dá vida ao fenômeno por mim investigado. Acredito que será necessário, para tal tarefa desenvolver e exercitar o que Otávio Velho define como “caridade e empatia”¹ na convivência com o nativo, ou seja uma postura que mistura a

¹ VELHO, O. *O que a Religião pode fazer pelas ciências sociais?* In. TEIXEIRA, F. *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. p. 235.

humildade para reconhecer o valor da alteridade, a convicção para demarcar o campo epistemológico que orienta o pensamento do pesquisador e abertura para viabilizar o diálogo entre o empírico e as idéias (ou ideal?).

O que procuro neste capítulo não é fazer uma etnografia – afinal nosso método é fenomenológico e não antropológico – mas aprofundar a discussão sobre alguns elementos que distinguem a mística como fenômeno próprio, tendo agora como base uma experiência própria da cultura popular brasileira. Minha referência principal não são os aspectos sociológicos ou psicológicos desta manifestação, mas sua essência enquanto fenômeno religioso, demonstrando, assim, que a experiência mística pode estar muito mais próxima de nosso cotidiano do que pode parecer a princípio. Alguns aspectos da aparição de Natividade me atraíram particularmente, é o caso da Cefas², da condição intelectual do vidente e o grande número de relatos de crentes que, ao peregrinarem até o santuário das aparições, vivenciam uma experiência singular, alguns carregados de elementos que são próprios da mística, como a defini neste trabalho.

Natividade é uma pequena cidade do norte fluminense, perto da divisa com o Espírito Santo. Tem uma área de 390,6 Km², uma população estimada em 16 000 (dezesseis mil) habitantes. Fica a 365 Km do Rio de Janeiro, 130 Km de Campos e 25 Km de Itaperuna. Tem como municípios vizinhos Itaperuna, Porciúncula, Bom Jesus do Itabapoana; sua economia é basicamente proveniente da produção agrícola e do turismo religioso. Os hábitos e costumes do lugar guardam todas as características da vida rural, tendo a questão religiosa um grande apego popular. O nome do município vem de sua padroeira, Nossa Senhora da Natividade, que é diferenciada pelos fiéis da santa das aparições, denominada Nossa Senhora de Natividade.

Não deixa de ser curioso salientar uma certa disputa entre a tradição oficial da igreja Católica e a tradição popular; na cidade existem dois santuários, um é a igreja matriz, que foi reconhecida pelo Vaticano em 2003 como Santuário Diocesano de Nossa Senhora da Natividade. O outro é o Santuário que fica no sítio da aparição de Nossa Senhora de Natividade, denominado Sítio do Milagre³. Porém, não há por parte das autoridades

² Falaremos dela mais adiante.

³ Esta singular e estranha maneira de nomear um sítio – Milagre – embora constando dos registros da prefeitura desde 1942 era desconhecido da família Faria até princípios de 1968 e foi descoberta por acaso pelo fazendeiro Aloísio Silva. Algumas histórias sobre um antigo milagre ocorrido na região ainda no tempo

eclesiais uma posição definitiva de recriminação ou aprovação ao fenômeno, o livro do Pe. Celso Caucig foi publicado com o Imprimatur⁴ da Cúria Metropolitana de São Paulo e do Vaticano.

Durante a missa realizada no Santuário Diocesano de Nossa Senhora da Natividade, igreja matriz da cidade, no dia da festa da aparição de Nossa Senhora de Natividade – 12 de julho de 2007 - o pároco atual do município, pareceu-me, utilizou do apelo popular da Santa para reforçar a posição da Igreja, o que se vê também nas próprias mensagens recebidas pelo vidente, o que facilita o diálogo entre o discurso oficial e a devoção popular. O discurso do padre é o de aproximar a figura da aparição à padroeira da cidade, dando ênfase à pessoa de Maria e à importância da mesma para a doutrina católica⁵, se colocando, portanto, numa posição de respeito para com o fenômeno.

Quero reforçar os pontos que me chamaram a atenção para o fenômeno de Natividade, dentre tantas aparições marianas que estão acontecendo em nosso país:

- ✓ A ratificação contínua do fenômeno tanto no ritual, que se repete todo ano, nos remetendo ao conceito do eterno retorno de Mircea Eliade⁶; como também com a objetivação espacial, com a construção do Santuário e principalmente da réplica da casa de Éfeso⁷.
- ✓ A prova material (Cefas) que ganha um significado hierofânico garantindo o eterno retorno do mito.
- ✓ A condição intelectual e a idade do vidente, fugindo ao padrão das aparições marianas, que geralmente acontecem para crianças e pessoas com pouca instrução intelectual, como pude constatar nas aparições que pesquisei.

A conjunção destes fatores nos coloca, no mínimo, diante de um fenômeno diferenciado perante seus pares, o que me instigou a dirigir-lhe um olhar mais atento e cuidadoso.

da escravidão envolvendo a figura de uma menina fazem parte do folclore popular. In. CAUCIG, Pe. Celso. *A Revelação de Nossa Senhora “Mãe de Deus”*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1971. p. 8.

⁴ Documento da Igreja que dá ao religioso autorização oficial para publicar uma obra, não sendo, no entanto, “uma manifestação de autoridade eclesiástica acerca da autenticidade dos fatos”

⁵ É preciso comentar que figura de Maria vem sendo, nos últimos anos, um forte diferencial da igreja Católica apostólica Romana em relação às outras denominações cristãs, tendo ela ganhado bastante relevância na teologia contemporânea.

⁶ ELIADE, M. *O Mito de Eterno Retorno*.

⁷ Os detalhes das aparições e das conseqüências que as mesmas produziram – como a construção da casa – serão esmiuçadas no histórico.

3.1. Histórico

3.1.1. O vidente

Sebastião Fausto Barreira de Faria foi médico, deputado estadual por duas legislaturas, tendo abandonado a política em 1959; formou-se também em direito e foi funcionário público da Secretaria de Segurança do Estado do Rio, portanto um homem de uma vasta cultura e que, mesmo tendo uma formação religiosa, sempre utilizou da razão na justificação dos fatos da vida cotidiana. Sua idade quando da primeira aparição era 52 anos. Sua vida sempre foi dedicada a causas sociais e humanitárias como médico, deputado e advogado, sendo as questões religiosas vividas mais no foro íntimo do que em ações públicas. Sua relação com o sagrado (Deus) estava mais para uma compreensão racional do mesmo do que em experiências afetivas ou de transcendência, como nos relata seu filho Ronaldo Faria no livro que escreveu sobre o pai⁸.

Pelos relatos de sua esposa e de seu filho, Fausto de Faria depois das aparições não teve uma mudança brusca de comportamento, tendo apenas se tornado mais introspectivo⁹. Mas uma mudança fica explícita: o sentido da vida daquele senhor passa a ser aquela senhora que lhe apareceu com mensagens enigmáticas. A força dessa ligação é tão grande que até na hora de sua morte Fausto de Faria demonstra este vínculo.

É emblemática a frase que diz a seu filho: “Eu quero descansar ao lado Dela”¹⁰, que nos remete à mesma imagem poética encontrada em passagens de João da Cruz, Tereza D’Ávila, Rûmi, que remete à idéia de intimidade própria dos amantes, uma intimidade que permite àquele que a experiência uma paz plena. A morte para o místico, neste sentido, ganha uma conotação positiva, pois se apresenta como a possibilidade de um encontro final e definitivo com o Absoluto, a anulação total do eu que o impede de viver o Real na força de sua plenitude.

Outros dois exemplos da força que a experiência de Natividade tem em Fausto de Faria são a oração a Nossa Senhora de natividade e o bilhete que ele guardou em sua

⁸ FARIA, R. *Eu vi a mão de Cristo: biografia do médico e advogado Dr. Fausto de Faria*. Juiz de Fora: Editora Associada, 2005.

⁹ É preciso pontuar que esta atitude introspectiva é própria do místico que se entrega à contemplação do mistério que o envolve. Portanto o que para os familiares não representou algo significativo pode ser um indicativo de uma profunda transformação interior que fez com que Fausto de Faria desse um novo sentido para sua existência.

¹⁰ FARIA, R. *Eu vi a mão de Cristo*. p. 104.

carteira, encontrado apenas depois de sua morte¹¹; a reflexão sobre o mistério – própria de alguém que estudou o assunto – demonstra grande sintonia com o pensamento de Pseudo-Dionísio quando o mesmo trata de “como devemos unir à causa universal e transcendente, e como devemos louvá-la”¹².

Mas, é preciso ressaltar que Fausto de Faria em momento algum assumiu uma condição de homem especial, enviado ou profeta, não reivindicou o status de místico ou santo; pelo contrário, procurou se afastar destes rótulos, preferindo afirmar não compreender o motivo de sua escolha por parte da Santa; morreu na busca deste entendimento, do sentido daquela experiência, demonstrando com sua conduta de devoção e entrega cotidiana que sua condição humana, antes de estar superada, se faz reforçado num aprofundamento radical que o leva à abertura total ao outro. É exatamente esta abertura que o coloca em contato com o Real. Fausto, por mais que não pudesse explicar racionalmente sua experiência tinha consciência que a mesma não era uma experiência que o levava para fora do mundo isolando-o numa realidade alienante, era sim uma oportunidade única para que ele pudesse viver de maneira holística, entregue ao todo existencial. Maria se torna, para ele, a porta de entrada num mundo que ganha uma dimensão infinita, mas um mundo que não se descola da realidade imanente, apenas a reconfigura dando à mesma um novo horizonte de sentido.

3.1.2. As aparições

Foram num total de cinco nas seguintes datas: 9 de maio de 1967, 17 de maio de 1967, 12 de julho de 1967, 12 de julho de 1968 e 12 de julho de 1977. Durante estas manifestações foram ditadas a Fausto de Faria três mensagens, nas três últimas aparições. As mesmas se deram sempre no mesmo local; um regato numa propriedade da família de nome Fazenda Coqueiro. O regato fica num local onde antigamente havia existido um sítio com o nome Sítio do Milagre, fato este que só veio ao conhecimento público após a

¹¹ Ibidem. p.p. 110, 111

¹² PSEUDO-DIONÍSIO Areopagita. *Teologia Mística*. (tradução Marco Luchesi). Rio de Janeiro: Fissus, 2005. p. 21,22.

segunda aparição. A origem deste primeiro nome – Sítio Milagre – é cercada de lenda, o que reforça a força do mito de que aquela é uma terra sagrada *in illo tempore*¹³.

Sobre a origem do nome do sítio não se tem relatos confiáveis, o que se sabe é que em 1968 o proprietário que havia vendido a fazenda para Fausto de Faria, senhor Aloísio Silva, revela à família Faria que tem um documento de um ex proprietário de nome José Ferreira Rabelo, datado de 1965, tendo como nome do local “Sítio Milagre”.

Um dos casos que ouvi de moradores de Natividade é que ali, “pros idos de 1900, uma mulher que morava naquele sítio teve um menino com a ajuda de uma mulher que ninguém nunca mais viu ou ouviu falar; não era parteira do lugar e nem conhecida de ninguém. Mais tarde os donos sabendo da história colocaram o nome do sítio de milagre”.

Com respeito às aparições, vale destacar alguns relatos do diário de Fausto de Faria, reproduzido por seu filho no livro que escreveu:

▪ **1ª aparição – 9 de maio de 1967**

“Era, mais ou menos, quatro horas e pouco da tarde. O céu estava limpo e fazia muito calor... A sensação de frio era evidente... Olhei o relógio e verifiquei que eram quatro horas e trinta e cinco minutos da tarde, tendo o fato ocorrido, portanto, uns três ou quatro minutos antes. Possuído de medo, com o corpo arrepiado, sentia o coração bater fortemente”¹⁴

▪ **2ª aparição – 17 de maio de 1967**

“Ao chegar ao local, não tardou que eu sentisse a mesma sensação de frio da vez anterior, como se eu houvesse entrado num ambiente refrigerado... Preso, novamente, de forte emoção e com a voz alterada, perguntei aos meus companheiros se a estavam vendo... Essa segunda aparição deu-se às quinze horas e trinta minutos”¹⁵.

▪ **3ª aparição – 12 de julho de 1967**

“Confesso, sinceramente, que me dominava certa sensação de medo e, ao mesmo tempo, de vergonha, que eu me esforçava por disfarçar, face à situação tão difícil e deprimente para mim... Ao aproximar-me Dela, à distância de um metro, aproximadamente, senti que minha emoção chegou no auge... Eu tinha plena consciência de que não estava sonhando, nem tão pouco em estado de êxtase ou transe... Ao retirar as mãos da água, sem que coisa alguma

¹³ Fica clara nesta situação a presença da idéia do eterno retorno do mito original como o descreve Eliade. ELIADE, M. *O mito do eterno Retorno*.

¹⁴ FARIA, R. *Eu vi a Mãe de Cristo*. p. 12.

¹⁵ *Ibidem*. p.p. 14,15.

houvesse, até então, pressentindo, verifiquei assombrado, ante a perplexidade também de meus companheiros, que, ao abri-las, jazia na palma da mão direita uma pedra escura, reluzente, que deu, a princípio, a impressão de que era ouro... Observei, apenas, o fato de que em todas essas ocasiões, estando ajoelhado ou de pé junto ao santuário, eu era preso de estranha emoção, exteriorizada por ligeira aceleração dos movimentos respiratórios, fenômeno que até hoje se repete”¹⁶.

▪ **4ª aparição – 12 de julho de 1968**

“Já experimentando uma sensação de calor estranho na coxa direita, retirei a pedra do bolso, percebendo com emoção que ela estava quente... E, não tardou. À minha frente e no lugar de sempre, com a mesma postura, surgiu a inexplicável visão, em ‘carne e osso’, direi mesmo, uma criatura viva, olhando fixa e acolhedoramente para mim... Embora atônito, preso ao fascínio da aparição, não perdi o raciocínio... Banhado em suor e sob forte emoção, transmiti aos mais próximos que Ela se despedira, dera sua Benção e desaparecera... Estou convicto de que vi a Mãe de Cristo, cuja sublime história aprendi e aceitei desde criança e estou convicto, ainda, de que com Ela tive a felicidade suprema de dialogar”¹⁷!

▪ **5ª aparição – 12 de julho de 1977**

“Em dado momento, Maria Elisa ofereceu-me um pouco de água numa canequinha. Mal acabara de beber, comecei a sentir frio, como se estivesse sendo envolvido por uma onda de ar condicionado, o mesmo frio crescente das anteriores aparições... Notando que Ela silenciara, fiquei contemplando seu rosto irradiante de vida e beleza. Cheio de emoção e perplexidade, procurei me ajoelhar. Ao levantar os olhos, Ela havia desaparecido. Fui preso de novas e indescritíveis emoções”¹⁸.

Entre 67-68 – quando ocorreram as quatro primeiras aparições – e 77 se passaram dez anos, tempo em que o santuário popularizou-se, tendo sido palco de diversas experiências que vieram se somar à do próprio vidente na construção do mito de Natividade. A força do sagrado se impõe ali fazendo do santuário não apenas um espaço instituído, mas um espaço instituinte.

¹⁶ Ibidem. p.p. 16-20.

¹⁷ Ibidem. p.p. 23-28.

¹⁸ Ibidem. p.p. 31-33.

Como não é intenção deste trabalho fazer uma análise teológica ou psicológica das mensagens não as transcreverei neste texto, colocando as mesmas como anexo como forma de enriquecer a pesquisa. Para nosso propósito é mais importante outros fatores que envolvem as aparições e se mostram mais relevantes, como por exemplo a materialização da Cefas¹⁹, que ocorreu na terceira aparição. Não entro no mérito da extraordinariedade física do fenômeno, pois não tenho competência para discutir tal questão. Exploro o significado simbólico que o fenômeno carrega. Alguns aspectos neste sentido devem ser ventilados:

1. A força do poder mágico do sagrado, capaz de alterar as leis ordinárias da natureza²⁰;
2. O nome Cefas (que significa pedra em aramaico) que evoca uma língua que remete à origem do cristianismo, aludindo ainda à idéia da pedra como marco fundamental²¹;
3. a temperatura alterada da pedra sempre que a aparição estava em curso, dando à mesma uma vida própria, referida ao sagrado e apontando sua presença naquele lugar específico.

O fato das aparições só se darem para o vidente Fausto de Faria era um motivo de angústia para o mesmo, que temia não ser suficiente sua palavra; mas também esta postura serve como credibilidade fenomenológica, tal estranhamento já foi detectado por Otto no seu conceito de *Mysterium Tremendum et Fascinans*. Esta idéia daquilo que apavora ao mesmo tempo que fascina, que nos faz tremer e nos colocar na posição humilde de criatura, mas que ao mesmo tempo nos eleva à condição de seres abertos à transcendência.

As aparições de Natividade tem ainda outra forte característica do que se define por experiência mística, como a define Velasco: partindo de fortes signos de uma tradição, demonstrando assim claramente suas raízes culturais e históricas, elas acabam por extrapolar estes laços, dando à experiência um significado singular que não se prende aos

¹⁹ Um minério de ferro conhecido como Hematita especular. Foi analisado e classificado pela divisão de geologia e mineralogia do Ministério das Minas e Energia.

²⁰ Sobre a questão da magia na expressão religiosa ver_ FRAZER, J. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991. MALINOVSKY, B. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1984. MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPV/EDUSP, 1974. Como referência histórica do estudo antropológico sobre o tema.

²¹ Mesmo afirmando a falta de pretensão teológica deste trabalho não posso me furtar em fazer uma ligação com a passagem bíblica onde Jesus destaca Pedro como sendo a pedra de onde se erguerá sua igreja. A pedra como referência simbólica de algo perene tem um forte apego para a idéia de uma igreja universal.

dogmas ou a princípios doutrinários da tradição sendo, por isto, desconsiderada pelo staf institucional. As visões de Fausto de Faria tiveram este tratamento pela igreja; se não foram completamente rechaçadas não tiveram, tão pouco, um reconhecimento oficial. Tendo sido utilizada pelos párocos de Natividade para reforçar sua inserção entre o povo, mas sempre sendo citada de maneira oficiosa pelos mesmos.

3.1.3. A Cefas

Pela extraordinariedade do fenômeno e pela importância que o mesmo tem em toda a cosmogonia mariana em Natividade, entendi ser válido uma seção que tratasse especificamente da Cefas, a pedra que Maria deu a Fausto de Faria em sua terceira aparição, quando recitou a sua primeira mensagem, em 12 de julho de 1967.

Eliade já identificara alguns aspectos que fazem deste elemento um símbolo hierofânico privilegiado; suas propriedades físicas

O rochedo revela-lhe qualquer coisa que transcende a precariedade de sua condição humana: um modo de ser absoluto. A sua resistência, a sua inércia, as suas proporções, tal como os seus contornos estranhos, não são humanos: eles atestam uma presença que fascina, aterroriza, trai e ameaça²²

E a ligação que se faz entre estas propriedades e sua origem divina

Não podemos dizer que os homens sempre adoraram as pedras enquanto pedras. A devoção do primitivo refere-se, em todo caso, sempre a alguma coisa diferente que a pedra incorpora... O seu valor sagrado é exclusivamente devido a esta alguma coisa ou a este algum lado, nunca à sua própria existência²³

Se Eliade se refere a culturas primitivas, pode-se ver este mesmo referencial no discurso do romeiro em Natividade: “Aquele pedra, daquele tamanho, o senhor acredita no poder dela? No poder que a Santa passa através dela”? “Mas aqui ela deixou um sinal, a pedra. Eu vim ver a pedra que veio do céu”.

Mas, talvez o relato do Padre Celso seja ainda mais eloqüente, visto vir de um sacerdote: “E fala também ao coração a pedra de Natividade, pelo simbolismo que lhe deu

²² ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. p. 175.

²³ *Ibidem*. p. 175.

Aquela que ali aparecera a deixou nas mãos do vidente, através d'água do regato, em lembrança e comprovação de suas aparições”²⁴.

Ser a Cefas um metal conhecido (hematita especular) e de valor comercial não é relevante, mas o significado que ela ganha ao vir das mãos de Maria para as do vidente faz com que aquele pedaço de minério se transforme na própria comprovação da presença sagrada, fazendo que esta presença se perpetue entre os crentes.

A questão da linguagem é também emblemática neste caso. Maria conversa em português claro com Fausto de Faria, mas em duas ocasiões usa termos em outra língua, ao dizer seu nome usa o termo Miriam e ao referir-se à pedra fala Cefas, palavras em aramaico, a língua que se falava no tempo de Maria em Israel. É como se estes termos tivessem um registro de identidade mais profundo, dando à aparição mais legitimidade a partir de uma referência incontestável para o vidente, que não conhecia previamente o significado dos termos. Parece que foi assim para Fausto de Faria, como o mesmo relata em seu diário, reproduzido no livro escrito por seu filho:

Tudo me parecia enigmático. Nenhum de nós sabia o que significava a palavra cefas... Todos examinavam a pedra e cada qual tirava uma conclusão diferente, porém a maioria estava convicta de que ela representava a prova material da aparição de Nossa Senhora... Confesso, portanto, mais uma vez, o meu desconhecimento, até então, quanto aos vocábulos: Miriam, como nome de mulher, versão de Maria²⁵

Volto a Eliade para afirmar que “as pedras cultuais são sinais e exprimem sempre uma realidade transcendente”²⁶. É exatamente isto que se vê na fala do crente: “O senhor já olhou para a pedra? É como se estivéssemos olhando para os olhos de Deus, é difícil sair do lugar”.

É com esta expressão de hipnótico encanto que passo para a próxima seção, deixando no ar o que o místico chamou de “fragrância do Real”. O instrumento experimental do místico não é a técnica ou os sentidos, mas a fragrância que se inala pela sensibilidade, o aparelho que capta esta fragrância do Real é a alma, pois isto que chamo fragrância não é um cheiro, mas um sentido existencial.

²⁴ CAUCIG, C. *A revelação de Nossa Senhora*. p. 75.

²⁵ FARIA, R. *Eu vi a Mãe de Cristo*. p.p. 19, 28.

²⁶ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. p. 190.

3.2. Uma análise fenomenológica de Natividade

É preciso que se faça algumas considerações neste momento. Em primeiro, esclarecer que procurei, a partir das análises dos relatos e das pesquisas bibliográficas, encontrar o que Husserl definiu como evidências fenomenológicas²⁷ do que seria uma experiência mística religiosa em Natividade, evidências estas identificadas a partir do referencial teórico delimitado neste estudo, pois como já vimos a própria fenomenologia não se apresenta como um sistema de pensamento fechado em axiomas ideais. O estudo de campo me serviu como o apoio empírico aos elementos pressupostos pela teoria de base fenomenológica que utilizei para a análise dos dados recolhidos; portanto não foi proposta desta pesquisa descobrir novos elementos conceituais para a mística, mas sim verificar um fenômeno contemporâneo a partir dos conceitos já postos sobre o tema.

Em segundo é preciso dizer que o objetivo de nossa análise era encontrar traços do que pudesse ser identificado como místico dentro do universo de experiências vividas pelos peregrinos, romeiros e fiéis que freqüentam o santuário da aparição, assim como da própria vivência do vidente Fausto de Faria; por isto foi destacado dentre as entrevistas e depoimentos recolhidos no campo aqueles casos que pudessem estar contribuindo para nosso propósito, ficando claro que tais características aqui destacadas não representam a totalidade dos relatos e das experiências vividas no santuário. Estas foram por mim classificadas nas seguintes categorias:

1. Grupo de turistas religiosos e curiosos: pessoas que vão ao sítio movidos pela curiosidade ou animados pelo passeio, além daqueles que acompanham as caravanas de romeiros pela facilidade dos preços e acomodação ou para fazer companhia a algum parente ou conhecido.
2. Grupo de fiéis e devotos: pessoas que mesmo não vivendo uma experiência diferenciada alimentam a crença na força do fenômeno e fazem a peregrinação até o santuário em busca de uma graça – pessoal ou para terceiros – ou em pagamento a uma graça já alcançada. São pessoas que se sentem beneficiadas pela Santa mas que não vivem uma experiência de transcendência ou de conversão.

²⁷ Para um maior aprofundamento do termo verificar HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*.

3. Grupos de pessoas que vivem uma experiência religiosa profunda: são aqueles que relatam a vivência de uma experiência diferenciada que demarca sua compreensão do religioso dando a estas pessoas uma nova dimensão existencial e uma nova compreensão de sua religiosidade.

É neste terceiro grupo que centro minhas atenções, entendendo que esta experiência, nomeada por Velasco como conversão²⁸, é vivida como um marco, um divisor de águas para o religioso que, ao vivê-la, é alçado a uma outra dimensão existencial que lhe dá um novo horizonte de sentido para sua vida.

Outro ponto que não pode ser negligenciado neste estudo é o fato de estarmos trabalhando com um paradoxo próprio da Fenomenologia da Religião, que foi descrito com propriedade por Tillich:

Podemos distinguir entre um conceito ontológico e um conceito técnico de razão. O primeiro predomina na tradição clássica, desde Parmênides e Hegel. O segundo, embora sempre tenha estado presente no pensamento pré-filosófico e filosófico, tornou-se predominante desde o colapso do idealismo alemão clássico e com o surgimento do empirismo inglês²⁹

No caso deste estudo, utilizando a linguagem de Tillich, procuro conceitos ontológicos no fenômeno de Natividade, mas para dar clareza e significado aos mesmos procuro identificá-los a conceitos técnicos já desenvolvidos por outros autores, mas sem perder de vista o alerta do próprio Tillich de que “a razão técnica, por mais sutil que possa ser em seus aspectos lógicos e metodológicos, desumaniza o ser humano quando está separada da razão ontológica”³⁰, identifico nesta afirmação de Tillich a mesma concepção de “unidade dinâmica entre a expressão e a intuição expressa” proposta por Husserl³¹ e que está na base do fundamento metodológico da Fenomenologia da Religião. É com esta visão que procuro aproximar os relatos dos religiosos (vidente e crentes em geral) dos conceitos desenvolvidos por Eliade, Otto, Velasco e James, para identificar no fenômeno de Natividade evidências de uma legítima experiência mística religiosa.

Talvez fosse o caso de se pensar novas categorias, próprias de um fenômeno contemporâneo e situado no Brasil, que levasse em consideração contingências de nosso

²⁸ VELASCO, J.M. *Doze místicos cristãos*. p. 51.

²⁹ TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. p. 86.

³⁰ *Ibidem*. p. 87.

³¹ HUSSERL, E. *Investigações lógicas: sexta investigação*. p.p. 29-32.

tempo e de nossa cultura, fatores estes não considerados pelos autores citados; mas creio que os pressupostos utilizados neste trabalho são suficientes para qualificar o fenômeno de Natividade – considerando aqueles que o vivenciaram no grau de intensidade e profundidade que pesquisei – como uma legítima experiência mística religiosa. O que pode ser questionado é a aceitação dos paradigmas que norteiam o método fenomenológico, mas a legitimidade de seus conceitos e sua aplicabilidade na análise de fenômenos atuais, quando assumido estes pressupostos fenomenológicos, são corretos e válidos.

3.2.1. A inefabilidade do fenômeno místico

Talvez a inefabilidade seja a característica mais premente da mística. É evidente para as pessoas que vivem tal experiência a angústia de não poder expressá-la em toda sua grandeza³². Otto atribui este fato ao mistério inerente ao fenômeno e descreve assim tal atributo:

Quando a alma se abre às impressões do universo, a elas se abandona e nelas mergulha, torna-se susceptível, segundo Schleiermacher, de experimentar intuições e sentimentos de algo que é, por assim dizer, um excesso característico e livre que se acrescenta à realidade empírica, um excesso não apreendido pelo conhecimento teórico do mundo e da conexão cósmica, tal como está constituído pela ciência. Seja como for, é algo que a intuição pode perceber da forma mais real, cuja experiência ela pode ter, e ganha forma em certas intuições a que o próprio Schleiermacher chama ‘visões intuitivas’ (Anschauungen). Ganha forma em enunciações e afirmações precisas, susceptíveis de ser formuladas, que se assemelham a proposições teóricas, mas delas se distinguindo claramente pelo caráter livre e puramente sentimental. Não passa de ensaios, de interpretações, de expressões analógicas que não se podem empregar como expressões doutrinárias, em sentido restrito, não sendo susceptível de sistematização, nem próprias para servir de premissas a deduções teóricas³³

³² Nas conferências IX e X, que tem como tema a conversão, William James reproduz diversos relatos de pessoas que apontam este dilema. JAMES, W. *As Variedades da Experiência Religiosa*. p.p. 126-166.

³³ OTTO, R. *O Sagrado*. p. 188.

Em Natividade esta situação ganha contornos bem definidos na luta de Fausto de Faria para compreender o que acontecia com ele. A dúvida sobre a natureza do fenômeno parece perturbar o senhor de formação científica tradicional, médico e advogado, como se pode notar em seus relatos ao Professor Manfredini, médico da Casa de Saúde Dr. Eiras, no Rio de Janeiro:

O que estará se passando comigo, professor? Mesmo eu me julgando e me sentindo um homem normal e avaliando até o ridículo a que posso ser levado, eu me permito acrescentar à possível alucinação afetiva de que me falou o fator sobrenatural. Ou será, caro professor, que estou ficando louco?... Minha reação na hora: espanto pelo que via, agitação porque os dois acompanhantes nada viam e taquicardia. Não pretendo voltar ao local tão cedo. Atualmente, sinto ligeiro temor de ficar sozinho...Deixei passar algum tempo para escrever-lhe, esperando que me distanciasse da perplexidade e emoções maiores que tais fenômenos me causaram³⁴.

Mas o relato mais evidente desta inefabilidade feita por Fausto de Faria ficou guardada para ele mesmo, em um bilhete que o mesmo escreveu e que só foi encontrado depois de sua morte: “o mistério pode ser incompreensível, sem ser inteiramente ininteligível; a razão não pode aceitar um fato que lhe seja contrário, mas pode e deve inclinar-se perante o que lhe é superior”³⁵.

Este traço do inefável não se resume à experiência do vidente; pode ser ouvido no relato deromeiros e crentes que por ali passam ainda hoje esta mesma característica: “Não sei o que me traz até aqui, mas venho todos os anos. Às vezes fico até sem jeito, porque nem tenho algum motivo, mas não posso deixar de vir”. “Não tem muita explicação não, mas você sabe, aquela coisa quando a gente é jovem e encontra uma paixão, só quer ficar junto. É assim, eu preciso vim ver a Santa, tocar na pedra e aí eu fico bem”. “Eu sei que é estranho. Se me falassem eu mesmo não acreditaria. É que são coisas estranhas para quem não sabe”.

É importante apontar o fato de que as experiências místicas não cumprem nenhum padrão e, às vezes, a singularidade das mesmas e de quem as vive pode nos levar a desconsiderá-las enquanto tal, acostumados que estamos com os grandes místicos da

³⁴ FARIA, R. *Eu vi a mão de Cristo*. p.p. 59;62.

³⁵ FARIA, R. *Eu vi a mão de Cristo*. p. 36.

história, capazes de elaborar tratados teológicos e textos de grande riqueza poética, ou ainda de dedicar a vida à contemplação, coisas próprias de seres míticos e não de humanos comuns que precisam acordar cedo para trabalhar e cuidar dos filhos. Um dos propósitos deste trabalho é exatamente o de aproximar a mística das pessoas comuns, demonstrando que a mesma não é um fenômeno raro, perdido num tempo histórico ou reservado para uma classe específica de pessoas. Como afirma Fausto de Faria: “Não passei por estado de êxtase, histerismo ou hipnose...nunca fui místico ou contemplativo...não sou um homem puro, nem perfeito”³⁶, ou ainda como se vê no relato de João: “Moço, eu num sei muito não das coisas, mas pra vivê o que a gente vive aqui num é preciso estudar não...”

Estas são expressões legítimas de quem não tem a pretensão de ostentar títulos ou glórias, mas apenas tem a convicção de que o mistério da vida se revela àqueles que se abrem ao imponderável e não lutam contra a força maior que os conduz. Quando se diz que a experiência é inefável não significa afirmar que não se pode falar da mesma, apenas é preciso entender que ao se falar dela estará sempre – aquele que assim se comporta – produzindo um outro nível de linguagem. Uma linguagem descomprometida com regras gramaticais ou conceitos teóricos racionais e lógicas formais; mas sobre este assunto falaremos mais adiante. Para o momento o importante é reforçar que esta inefabilidade é uma condição inerente à transcendência vivida pelo místico, mas este não poderá se manter apegado ao Real, como afirma James, uma das condições da experiência mística é a transitoriedade. O místico vai até o sagrado, que o arrebatava, e volta ao mundo, o que lhe causa imensa dor inclusive³⁷.

Tal perplexidade que faz o místico se calar perante o sagrado pôde ser observada por mim na face de diversos peregrinos, traços estes que, infelizmente, não podem ser descritos por palavras nem aprisionados pelas lentes de uma máquina, pois seria necessário a vitalidade dos olhos interiores, aqueles utilizados pelos artistas para descobrir as formas escondidas nos blocos de mármore. Este registro talvez fuja ao caráter científico deste trabalho, mas não poderia deixar de ser feito, com o prejuízo de estar refutando o ponto mais sublime da mística: a experiência em si, em toda sua majestas.

³⁶ Ibidem. p. 29.

³⁷ Tereza D'Ávila expressa esta dor com muita propriedade, constatando a falta que Deus lhe faz em seu cotidiano mundano. Tal temática é trabalhada na dissertação de [Luciana Ignachiti Barbosa](#). BARBOSA, Luciana I. *De Amor e de Dor: A experiência mística de Santa Tereza de Ávila*. Juiz de Fora: PPCIR (Mestrado), 2006.

3.2.2. A linguagem paradoxal como linguagem mística

A pessoa que vive uma experiência mística terá que conviver com o peso de sua inefabilidade, mas este indivíduo não sairá do mundo por ter vivido um instante de transcendência em sua existência imanente, e sua condição de ser político o impele à necessidade de comunicação; é preciso viabilizar o sentido, compartilhar o aprendido, só assim a experiência subjetiva ganha vida pública, e como afirma Thomas Merton “não há, na vida espiritual, desastre que se compare ao de se ver imerso na irrealidade, pois a vida se mantém e é em nós nutrida por nossa relação vital com as realidades que se encontram fora e acima de nós”³⁸.

Mas como trazer para a realidade ordinária do mundo a grandeza infinita do Real? Parece não haver outro caminho senão aquele que Velasco nomeou como paradoxo, uma linguagem própria da arte, pois é uma linguagem conduzida pela intuição; não fala diretamente, buscando volteios que provocam ressonâncias e ecos na alma, como o relato de dona Ana: “Agora, vou dizer pro senhor, não existe beleza mais forte do que a da Santa, chega a cegar a gente”. A mesma dona Ana ainda nos brinda com outra pérola: “Se meu coração pudesse falar da emoção que ele sente, ele se calava para contemplar a Santa”.

A linguagem tem uma força impositiva para o ser humano e o místico, enquanto ser humano que é, sente este poder e esta necessidade de comunicar-se. Cecília Cavaleiro tem uma visão esclarecedora a este respeito:

*Se o misticismo completo é o misticismo de amor, criação e ação, poder-se-ia supor que a comunicação da experiência seria a primeira forma de ação. Na verdade é quase uma imposição com a qual se defronta a alma que, após a contemplação, retorna à normalidade*³⁹.

Nem sempre esta linguagem ganha contornos artísticos, traduzindo-se em versos elaborados ou narrativas rebuscadas, como se pode notar na fala do senhor Antônio: “O que posso falar, não sei, é que o que a gente vive não dá pra explicar, só vivendo mesmo. É por

³⁸ MERTON, T. *Na Liberdade da solidão*. p. 17.

³⁹ MACHADO, Cecília C. *Metafísica, mística e linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicébron): uma abordagem Bergsoniana*. São Paulo: PUCSP (Doutorado), 2006. p. 79.

isso que tem gente que não acredita, vem aqui e não sente nada, não vê nada e acha que é tudo mentira. Não sei, mas acho que é o tamanho da fé que influencia, o senhor não acha?”

A visão de Antônio se encaixa na afirmação de James, que entende a mística como uma experiência progressiva, mesma posição defendida por Silvia Schwartz, que demonstra, ao comentar o discurso akbariano, toda dificuldade vivida pelo místico em justificar sua experiência através das palavras:

No discurso akbariano, a vastidão oceânica do eu que espalha a profundidade divina sem fim, a estação de nenhuma estação, a impossibilidade de se atribuir qualquer atributo ou propriedade ao conhecedor que não possui mais qualidades ou nome, sua não delimitação, tudo marca uma paisagem fenomenológica que resulta na fanã⁴⁰

E esta paisagem fenomenológica citada por Silvia não é exclusiva de uma cultura, mas uma característica de uma experiência que ganha definições e contornos diferentes, mas que guarda algo de perene, uma essência que neste estudo ganha a denominação de místico.

A utilização de recursos literários próprios das artes é inevitável, por isto, ao se falar da experiência mística o religioso constrói várias metáforas e produz dislates, utilizando-se de diversas figuras de linguagem que procuram retratar o paradoxo que a acompanha, como pode-se notar em algumas falas: “Estar aqui é como voltar para casa; é engraçado porque eu tive de sair de casa para vir para cá e falo que é como voltar para casa, é que aqui me sinto mais próximo de mim”. “É estranho porque a gente tem de falar de uma coisa que aconteceu dentro da gente e aí não tem palavras...” “Eu sei que é estranho; se me falassem eu mesmo não acreditaria. É que são coisas estranhas para quem não sabe. Fico pensando por que tem gente que vem aqui e não sente, devem ter muito pouca fé!”

Místicos como Rûmi, São João da Cruz, Francisco de Assis, dentre tantos outros, têm uma vasta bibliografia de textos de alta densidade poética⁴¹ e é possível, a partir da análise destes textos perceber o que Husserl chamou de evidência da essência do

⁴⁰ SCHWARTZ, S. *A BÉGUINE E AL-SHAYKH: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabi*. Juiz de Fora: PPCIR (Doutorado), 2005. p. 268. Não cabe aqui fazermos uma interpretação mais profunda do termo árabe empregado pela autora, mas vale o registro de que o mesmo aponta para a extinção do eu e de tudo que lhe é legado como objeto de cognição. *Ibidem*. p. 263.

⁴¹ O livro *Sede de Deus* é uma coletânea rica em exemplos desta ordem.

fenômeno⁴². É esta a importância maior da linguagem mística: nos apontar para um horizonte de sentido transcendente, infinito, um horizonte de sentido que nos coloque dentro do Absoluto, do Real, deixando claro que existe outros instrumentos de apreensão e compreensão da realidade além da razão. A linguagem mística é a própria expressão viva do belo, do bem, do pleno. Neste sentido é uma linguagem perene, que atravessa barreiras do tempo e do espaço, fugindo das tradições. Um bom exemplo é a fala de Aurora: “Sentir a presença de Maria é poder...não precisa ver nada, ouvir nada, tocar em nada, está no coração, ela entra onde sempre esteve. Acho que estas pessoas que nem Chico Xavier devem sentir isto também, afinal nossa mãe usa dos artifícios que for preciso não é? O importante é que sua mensagem de paz seja cravada no coração dos homens”.

3.2.3. O *Mysterium Facinans Tremendum*

Algumas categorias, quando tratamos de experiência mística pela ótica fenomenológica, não podem ficar de fora; é o caso do conceito de Otto, que engloba três elementos significativos na identificação desta relação do ser humano com o sagrado. Já tratei do conceito em outra seção, agora a proposta é ressaltar na fala dos entrevistados aspectos que revelam estes elementos. Como a visão de Otto tem um caráter psicológico, pois passa pela percepção subjetiva do sagrado e pelas sensações emocionais que este provoca, encontrar na fala das pessoas traços deste *Mysterium Tremendum Facinosum* é um exercício hermenêutico delicado, mas este é um risco que envolve toda a pesquisa, pois não se fala de mística sem se aventurar por estradas tortuosas.

3.2.3.1. O *Mysterium*

Uma única expressão nos vem ao espírito para tal exprimir: é o sentimento do *mysterium tremendum*, do mistério que causa arrepios. O sentimento que provoca pode espalhar-se na alma como uma onda apaziguadora, a que se segue então a vaga quietude de um profundo recolhimento⁴³.

⁴² HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras. p.p. 29-36.

⁴³ OTTO, R. *O Sagrado*. p. 22.

Esta onda apaziguadora envolta em mistério pode ser observada no relato do senhor Antônio: “É o seguinte, a gente aqui se sente bem, não é o caso de ser devoto, é o lugar, sei lá, tem uma coisa boa, você não vê? É estranho porque onde tem multidão tem confusão, mas aqui é diferente... é difícil falar”.

Este mesmo sentimento que mistura dúvida, curiosidade, recolhimento, prostração, próprio do elemento misterioso que se encontra na natureza do numinoso, pode ser percebido nas colocações de Fausto de Faria que sempre questionava o motivo de ter sido ele escolhido para viver tal fenômeno; parece que o único conforto que tinha para este problema era a certeza de que o mistério faz parte dos desígnios de Deus. Abrir a mente para a possibilidade de uma força misteriosa que não pode ser compreendida com os artifícios do conhecimento humano, mas que está regendo os destinos da existência; esta é uma tarefa complexa que exige uma entrega radical e contundente como a de Dona Ana: “Eu não pensei duas vezes, deixei marido, meus filhos, era até aniversário de uma grande amiga, mas falei para ela que ia rezar por ela, mas não podia deixar de vir. Se uma coisa fala com o seu coração, obedeça sem questionar”.

Otto afirma

Mas tal realidade, o misterioso em sentido religioso, o verdadeiro mirum, é, para empregar o termo que é a sua expressão mais exata, o ‘totalmente outro’ (thateron, o anyad, o alienum), aquilo que nos é estranho e nos desconcerta, o que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas, ‘familiares’, é o que se opõe a esta ordem de coisas e, por isso, nos enche de espanto que paralisa⁴⁴.

É bem esta a sensação que temos ao ouvir o apego de dona Ana e também as convicções e dúvidas do Dr. Fausto de Faria que o faziam buscar uma interpretação pragmática e que, ao mesmo tempo, o deixava de frente com a realidade Outra inexplicável pela razão.

⁴⁴ OTTO, R. *O Sagrado*. p. 39.

3.2.3.2. O Tremendum

A qualidade positiva do objeto é imediatamente indicada pelo adjetivo *tremendum*. Tremor, em si mesmo, quer dizer simplesmente medo, sentimento ‘natural’ muito conhecido. Empregamos este termo que nos é proposto, mas que só nos pode servir para designar, por analogia, uma reação sentimental de uma qualidade muito particular. Ele parece-se, sem dúvida com o medo, e é por isso que este termo pode servir para o indicar por analogia, mas na realidade é outra coisa completamente diferente de ter medo⁴⁵.

“Pensa nisso com grande reverencia, temor e tremor, e ao mesmo tempo com suma discrição e ardentíssimo amor; ora, prostrado aos pés de sua imensa majestade...”⁴⁶ O texto de São Boaventura reflete muito bem este elemento do *tremendum* descrito por Otto e que pode ser encontrado também – talvez não com a mesma força literária – em expressões de Fausto de Faria demonstrando sua perplexidade: “Possuído de medo, com o corpo arrepiado, sentia o coração bater forte”⁴⁷. “Preso de violenta emoção procurei levantar-me e fugir, não antes de ouvi-la dizer distintamente com ligeiro aceno da mão direita: ‘não se assuste, volte’. Não sei como saí dali nem como passei pelo Waldir e os outros, fato é que cheguei ao curral em estado de verdadeiro pânico”⁴⁸.

Se deparar com este totalmente outro que nos faz sentir estranhos em nossa própria realidade deve ser uma experiência realmente assustadora. Uma metáfora curiosa seria a de pensar a situação da criança ao nascer e se ver, de uma hora para outra, jogada num novo universo. Se ela pudesse reconhecer e expressar seu sentimento talvez o descrevesse com este formato do *tremendum* ottoniano. Pois o encontro com o numinoso pode ser entendido com o nascer para uma nova realidade, uma realidade transcendente e infinita. É isto que identifico na fala de Aurora: “Sabe aquela sensação que a gente sente quando anda de montanha russa? Uma coisa que mistura medo e prazer? É assim que eu me sinto quando

⁴⁵ *Ibidem*. p. 23.

⁴⁶ São Boaventura. Vinte e cinco memórias de perfeição. In. VELASCO, J.M. *Doze místicos cristãos*. p. 83.

⁴⁷ FARIA, R. *Eu vi a mão de Cristo*. p. 12.

⁴⁸ CAUCIG, Pe. Celso. *A revelação de Nossa Senhora mãe de Deus*. p. 27.

chego perto da Santa. É como se algo muito estranho fosse muito íntimo”. A mesma expressão aparece na fala de seu Antônio:

“Quando eu era menino teve uma vez que veio um circo na cidade e tinha aquela mulher que vira gorila. Aquilo realmente me assustava, pois sabia que não podia ser verdade, mas não tinha como duvidar de meus olhos. É mais ou menos isto que vivo aqui. Não tenho como duvidar do poder que existe neste lugar, mas fico temeroso, pois não dá para entender como ele se manifesta ou por que se manifesta para alguns e para outros não, qual é o mistério?”

Considerando que o elemento do tremendum é o que desperta no indivíduo a consciência de sua pequenez existencial perto do Real, é ele também que nos permite reconhecer o poder infinito do numinoso, é a partir da sensação próxima do medo, mas diferente dele na qualidade, que o ser humano compreende sua condição existencial, abrindo-se radicalmente para a transcendência e assim se coloca à mercê do mistério.

3.2.3.3. O Fascinans

Se, por um lado o numinoso assusta provocando o tremor repulsivo que lembra o medo; por outro há um encantamento que hipnotiza, uma fascinação que prende o místico ou aquele que vive uma experiência mística religiosa, atraindo-o para junto de “seu amado”⁴⁹. Esta força contrária ao tremendum forma com ele uma estrutura harmônica na composição do numinoso. Tal composição que determina a qualidade do numen é assim descrita por Otto:

*O conteúdo qualitativo do numinoso cuja forma é o misterioso, é, por um lado, o elemento repulsivo que já analisamos, o tremendum a que se refere a majestas. Por outro, e ao mesmo tempo, é algo que exerce uma atração particular, que cativa, fascina e forma, com o elemento repulsivo do tremendum, uma estranha harmonia de contrastes*⁵⁰.

E tem ressonância em alguns depoimentos, começando pelo próprio vidente: “Embora atônito, preso ao fascínio da aparição, não perdi o raciocínio...”⁵¹. Outros relatos também trazem este traço: “O senhor já olhou para a pedra? É como se estivéssemos

⁴⁹ Esta metáfora do amado é recorrente nos textos de São João da Cruz e Rûmi.

⁵⁰ OTTO, R. *O Sagrado*. p. 49.

⁵¹ CAUCIG, Pe. Celso. *A revelação de Nossa Senhora*. p. 41.

olhando para os olhos de Deus, é difícil de sair do lugar”. “O senhor acha que eu sairia do conforto de minha casa para viajar o dia inteiro e a noite inteira, ficar o dia todo e voltar para trabalhar amanhã, se não fosse alguma coisa muito forte que me atrai para cá? Não tem muita explicação não, mas você sabe, aquela coisa quando a gente é jovem e encontra uma paixão, só quer ficar junto, é assim, eu preciso vim ver a Santa, tocar na pedra e aí eu fico bem. Parece o alcoólatra que só sossega depois de tomar um trago”.

Esta atração é que faz o ser humano buscar o mistério e se entregar ao Real, proporcionando a transcendência, estado este que permite ao espírito humano encontrar o Espírito Divino⁵². A atração própria do facinans é que mantém o ser humano ligado ao sagrado e produz a dialética característica da experiência mística e que em Eliade é chamada de dialética do sagrado e do profano, algo da estrutura hierofânica. Mas este é assunto para o próximo sub-ítem.

A Hierofania

Antes de buscar exemplos de hierofania nas aparições de Natividade seria importante apontar o fato histórico em si como singular no momento de manifestação do sagrado; é pertinente a reflexão que Eliade elabora sobre a relação entre a condição histórica – e, portanto, mutável e transitória – e a transcendente – e, neste caso, universal e perene – da hierofania⁵³; vemos esta dialética aparecer na fala de Aurora: “Quando cheguei no santuário e entrei na casa de Maria uma onda de vento me pegou, e foi como se eu tivesse ido para outro lugar...”

Mas, sem dúvida a manifestação hierofânica mais aguda de Natividade está na Cefas. Os relatos de mudança na temperatura feitas por Fausto de Faria, sua esposa e outras testemunhas⁵⁴, a foto da pedra refletindo em seu interior a imagem da Santa⁵⁵, são dois indicativos do poder sagrado de que a mesma está investida. O mesmo se vê nas falas dos romeiros: “Aquele pedra, daquele tamanhinho, o senhor acredita no poder dela? No poder

⁵² Estou me referindo aqui à idéia de Paul Tillich, que compreende “espírito como a efetivação do poder e do sentido em unidade... Sem esta experiência de espírito como unidade de poder e sentido em si mesmo, o ser humano não seria capaz de expressar a experiência revelatória do Deus presente em termos de espírito ou Presença espiritual”. TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. P. 567.

⁵³ ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. p.p. 7-10.

⁵⁴ FARIA, R. *Eu vi a mão de Cristo*.

⁵⁵ *Ibidem*. p. 82.

que a Santa passa através dela? Se não fosse por mais nada, só o fato de poder tocar na pedra, vê com nossos olhos, já seria graça suficiente”.

Um outro aspecto levantado por Eliade é o da variedade das hierofanias. Esta não é encontrada apenas na comparação de culturas distintas, mas dentro de uma mesma tradição religiosa, demarcando as diversas maneiras que os grupos religiosos desenvolvem para se relacionar com este sagrado que os governa⁵⁶. Em Natividade esta variedade é abundante e pode ser vista em ritos bem definidos que envolvem a visita à casa de Maria, a colheita de água do regato da aparição, a apreciação da Cefas; é emblemático o comentário de um peregrino: “esta água é milagrosa, já vi muita gente ser curada com ela, não é como aquele negócio de colocar copo em cima de televisão ou levar para padre abençoar. Aqui a própria Santa pôs os pés, não é coisa de crença, é coisa maior, que vem direto de Deus e se impõe”.

A relação entre sagrado e poder⁵⁷ é também uma característica que aparece com frequência nos relatos dos religiosos em Natividade: “Não saberia, mas é possível afirmar que é algo tão forte e tão maior que a gente que só pode ser Deus”. “Quando funciona tudo direitinho, a gente olha pro céu e vê que existe um Deus que cuida de tudo. Aqui é como se esta presença tomasse conta do lugar”. “Sentir a presença de Maria é poder, não precisa ver nada, ouvir nada, tocar em nada. Está no coração, ela entra onde sempre esteve”.

Tal constatação pode servir de indicativo para uma discussão bastante atual no campo da Ciência da Religião: afinal, a secularização promoveu um afastamento do sagrado ou o mesmo continua presente como elemento estruturador para a humanidade? Esta não é uma resposta para ser dada por este trabalho – mesmo que nele esteja subtendido a mesma – mas não poderia passar em branco pelo problema sem ao menos indicá-lo, pois a manifestação da experiência mística religiosa nos tempos atuais vem exatamente desqualificar a secularização como um movimento de saída do sagrado no cotidiano das pessoas.

⁵⁶ Veja o exemplo de Mircea Eliade sobre as hierofanias vegetais. In. ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. p. 14.

⁵⁷ Eliade afirma que para os primitivos até a sociedade pré-moderna um se equivale ao outro (sagrado e poder). In. ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. p. 18. O que aproxima o seu pensamento da idéia de Gerardus Van der Leeuw.

3.2.5. A centralidade do espaço sagrado

Uma primeira impressão que marca ao se chegar no Santuário no dia da festa da aparição é o do comércio em sua entrada, a cena me remeteu à passagem bíblica de Jesus expulsando os vendilhões do Templo. Tão impressionante quanto a quantidade de vendedores na porta é a demarcação desse espaço. Se fora do Santuário temos a própria torre de Babel, o mundo profano com todo seu vigor, é só atravessar o pórtico de entrada que o ambiente se transforma e o comércio perde seu valor. Não que não se venda nada dentro do Santuário, mas o apego comercial que vemos no exterior é inexistente, ali tudo tem um sentido sacro, é uma oferta, um doar-se à Santa. Uma situação que remete à constatação de Eliade:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras... Mais ainda: para o homem religioso esta não-homogeniedade espacial traduz-se pela experiência e uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe que o cerca”⁵⁸.

Alguns relatos retratam muito bem a idéia de limiar descrita por Eliade⁵⁹, quando os romeiros falam de sua entrada no Santuário: “Quando a gente passa por aquele portão é como se Deus chegasse mais perto. A gente sente a presença da Santa. O senhor não?” “Vou beijar o chão sagrado, como fazia o Papa, é em sinal de respeito por um lugar que teve a visita de uma Santa”.

Eliade cita ainda quatro características da condição de centro do mundo que tem o espaço sagrado, das quais pinçamos duas: “(a) um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do sagrado; (b) essa rotura é simbolizada por uma abertura pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra”⁶⁰.

É possível ler esta indicação simbólica em um trecho de uma das mensagens da Santa: “Deposite a primeira (Ela se referiu à Cefas) embutida em cristal no meu novo

⁵⁸ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. p. 25.

⁵⁹ *Ibidem*. p. 29.

⁶⁰ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. p. 38.

Templo, imagem de Éfeso (Ela aponta o braço direito em direção à casa, réplica que papai construiu no Santuário) de onde me levaram ao encontro de meu filho no Reino de Deus”⁶¹.

Os exemplos poderiam se seguir por páginas, assim como este exercício de encontrar semelhanças entre os relatos dos religiosos e conceitos fenomenológicos, mas entendo que o propósito almejado não exija este esmero. Com os poucos apontamentos feitos neste relatório já é possível falar de um forte indicativo que nos leva a pensar a experiência mística como um fenômeno mais próximo do ser humano comum do que pensa-se a princípio, mostrando que a mesma não é privilégio de um reduzido grupo de santos eleitos e nem algo preso a um passado sacralizado e hoje perdido pela secularização, mas passível de ser vivida por pessoas comuns, que vivem um cotidiano de trabalho, família e relações sociais, inseridos no mundo capitalista e secular.

Deselitizar a mística talvez seja a grande missão desta dissertação e parece-me que este propósito foi cumprido a contento, pelo menos no que diz respeito a abrir o debate e apontar caminhos que possam alimentar a discussão. Por isso não pretendo estender por mais tempo este relato, passando para algumas considerações finais.

⁶¹ FARIA, R. *Eu vi a mãe e Cristo*. p. 65.

CONCLUSÃO

Alguns objetivos foram postos no início deste trabalho, dentre eles dois se destacam, reverberando em todos os outros; são eles: (a) aproximar a discussão sobre a mística das experiências vividas por pessoas que têm um cotidiano comum, buscando desvendar uma expressão popular da experiência mística religiosa, definindo assim uma identidade mística que permita a este fenômeno um trânsito entre as pessoas que circulam pelo dia-a-dia; (b) defender a fenomenologia como instrumento metodológico eficaz no estudo da religião e mais especificamente da experiência mística, entendendo a mesma como uma experiência que revela a essência da religião e desenvolvendo, a partir deste paradigma, um diálogo epistemológico com as diversas outras ciências que se debruçam sobre o fenômeno religioso. Outros aspectos que, como defini, têm a reverberação destes dois objetivos maiores seriam: uma contextualização do fenômeno mariano no Brasil atual, a compreensão da importância da figura de Maria para a religiosidade popular brasileira, uma demarcação de um campo epistemológico para uma ciência da religião fundamentada no método fenomenológico, a consolidação do diálogo como axioma desta ciência que se propõe investigar a religião. Todos esses, no entanto, se apresentam como indicativos dentro deste trabalho, não sendo de todo elucidados em seus meandros pela complexidade que os envolvem.

Mas nenhum destes objetivos que chamarei de secundários poderiam ser ao menos ventilados se os dois principais não fossem alcançados. Para saber se a pesquisa realizada deu conta de atender estes dois propósitos – o que já faria deste trabalho uma ação bem sucedida – terei que recordar as dificuldades discutidas no primeiro capítulo desta dissertação. As diversas possibilidades epistemológicas que estão na gênese do estudo científico da religião e mais propriamente da experiência mística me colocou diante de um dilema metodológico: como abordar o fenômeno religioso sem reduzi-lo a uma outra categoria – sociológica ou psicológica – e, ao mesmo tempo, sem negar estas categorias na constituição do mesmo?

Responder a esta primeira questão é atingir o objetivo (b), e este, na verdade, só pode ser comprovado quando aplicado à observação e análise do fenômeno religioso, e neste caso temos a corroboração do objetivo (a). Portanto estou forçado a partir de um pressuposto que vai conduzir todo o discurso possível de ser desenvolvido na conclusão deste trabalho: toda e qualquer afirmação deverá sempre estar sugestionada às contingências de seu momento, sendo, portanto, transitórias como os mesmos; mas o conteúdo mais profundo, o que dá significado à forma simbólica e à sua representação, aquilo que anima a fala fazendo com que “o verbo se torne carne” – se me é permitido neste momento uma licença poética – esta é uma essência perene, e é nesta dialética entre o imanente e o transcendente, universal e particular, que se constrói o saber possível sobre o sagrado; um saber que não se consolida sem uma práxis, um saber que tem a experiência como imprescindível, mas experiência entendida como expressão de uma interação entre sujeito e objeto, uma experiência que se dá no encontro entre o eu e o tu, numa despreziosa referência a Martin Buber¹. Não estou falando aqui de um experimento que se reduz às contingências dos sentidos como o pensam os empiristas, nem de idéias universais assim como as vêem os racionalistas, mas sim, de uma evidência apodítica, buscando as palavras de Husserl: “Na evidência, no sentido mais amplo desse termo, temos a experiência de um ser e de sua maneira de ser; é portanto nela que o olhar de nosso espírito alcança a coisa em si”².

Fica patente a necessidade de se superar o cisma que separa as visões contextualistas e perenialistas no estudo científico da mística e de todo o fenômeno religioso, fragmentação esta que tem outras expressões como a concepção de uma “ciência dura”, mais afeita aos métodos da ciência natural, com suas raízes ainda cravadas no positivismo cartesiano e epistemologias mais abertas ao diálogo e flexíveis quanto ao método utilizado para se chegar ao conhecimento, proposta bem fundamentada por pensadores como Thomas Kuhn e Paul Feyerabend, no Brasil podemos citar Otávio Velho, no campo da antropologia, como um exemplo deste modelo epistemológico que procura superar barreiras na busca de um diálogo.

¹ BUBER, M. *Eu e Tu*. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

² HUSSERL, E. *Meditações cartesianas - Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001. p. 29.

No campo da Ciência da Religião um aspecto que exemplifica os problemas causados por posições mais rígidas é a redução do fenômeno religioso a uma categoria psicológica ou sociológica e a dificuldade de alguns setores de aceitar a teologia como parceira na construção de um saber que nos revele o sentido do fenômeno religioso.

Encontrar na fenomenologia elementos metodológicos capazes de superar este hiato epistemológico não foi uma tarefa tranqüila, pois partimos de uma cultura científica muito bem plantada, com raízes axiomáticas rígidas e que estão fundamentadas exatamente nos pressupostos construídos a partir desta dualidade dicotômica que procuramos superar. O exercício de suspensão dos valores e dos conceitos ideais – epoché – que desvelam a essência do fenômeno é um trabalho que não pode ser feito sem um senso crítico apurado, que reconheça os limites da capacidade humana de compreensão e assimilação do Real e, principalmente, de sua sistematização e transmissão. A suspensão fenomenológica não desconsidera o fato de que os termos conceituais, os significados simbólicos e a hermenêutica se dão a partir de um referencial cultural e histórico, sendo, portanto, sempre um ponto de vista contextualizado.

Ainda assim, observar a experiência do ser humano religioso procurando superar seus contornos sociológicos, psicológicos, históricos e culturais, para chegar naquilo que faz do fenômeno religioso algo singular na existência humana é uma atitude que abre novas possibilidades para a ciência ocidental, ampliando seu instrumental metodológico e forjando novos paradigmas que possibilitem incursões epistemológicas até então proibidas.

A intuição eidética se encontra nesta nova fronteira paradigmática, agregando à razão um valor a mais. Na verdade a fenomenologia procura trazer um novo referencial sem desconsiderar o já posto, como afirma Dartigues:

*Husserl sempre admitiu que estes dois tipos de ciências, por serem distintos, nem por isto são absolutamente separados, como se pudéssemos desenvolver as ciências eidéticas sem jamais nos referirmos às ciências empíricas e como se essas últimas não recorressem jamais, ainda que o ignorassem, a uma intuição das essências. De resto, não estará uma “eidética” já implicada na própria investigação das ciências empíricas, como testemunha, por exemplo, a física de Galileu?*³

³ DARTIGUES, A. *O que é fenomenologia?* p. 33.

Foi esta propensão para o diálogo própria da fenomenologia que me permitiu assimilar conceitos pragmáticos de James na descrição do fenômeno de Natividade como a manifestação de uma experiência mística legítima. Aliás, a aproximação do pragmatismo de James da Fenomenologia da Religião, se não foi uma novidade, visto que Otto já havia feito um paralelo entre sua visão e a de James, se mostrou um exercício retórico importante para o propósito deste trabalho, pois, ao contrário de Otto que procurou apontar os limites da visão pragmática, procurei enxergar na mesma alguns rudimentos do que mais tarde viria a se consolidar na concepção fenomenológica, ou seja, um olhar transparente para com o fenômeno que, a partir da experiência manifesta, possa chegar às evidências apodíticas da essência fenomenológica⁴. Em James temos características que apontam para este horizonte de sentido, como por exemplo a valorização da experiência vivida pelo sujeito como objeto de investigação, a constatação de que, a partir da interpretação da linguagem é possível definir alguns núcleos estruturais, elementos ontológicos dos fenômenos que nos são dados, o reconhecimento da singularidade do fenômeno religioso.

Conduzido, então, pelos axiomas fenomenológicos, imbuídos da intuição e atentos àquilo que permanece nas diversas formas de manifestação do sagrado, volto meu olhar para as aparições marianas. Identificar a aparição de Maria como um fenômeno típico da religiosidade popular brasileira e registrar sua recorrência na segunda metade do século XX e início do século XXI não é função desta pesquisa; mas não foi possível tratar o tema fugindo desta contextualização e acredito ser preciso inclusive apontar alguns possíveis caminhos para investigações mais profundas como: (a) a expressão mariana dentro da Igreja Católica e seus contornos através dos tempos, (b) a questão do gênero na definição do sagrado, os fundamentos para uma expressão feminina da sacralidade absoluta, (c) as diversas faces da Igreja Católica no Brasil, a força do catolicismo popular, (d) uma leitura do sincretismo religioso no Brasil a partir da figura de Maria.

Estes são apenas alguns exemplos de desdobramentos que o tema possibilita. O nosso foco na experiência mística é apenas uma necessidade metodológica que nos coloca em contato com todo este universo a ser explorado. Vive-se então uma situação dialética própria do paradigma fenomenológico: ao mesmo tempo que é preciso expandir a

⁴ É esclarecedora a relação que Dartigues faz entre essência, forma e estrutura. In. DARTIGUES, A. *O que é fenomenologia?* p.p. 38-41.

percepção para além das fronteiras reducionistas dos conceitos empíricos/positivistas/racionalistas, é preciso também focar um único elemento e encontrar o que há de perene nele.

Ficou evidente a força que as aparições marianas ganharam no Brasil a partir da segunda metade do século XX, os diversos registros desse fenômeno são provas incontestáveis de seu apego popular. Não cabe aqui entrar no mérito da credibilidade de todos esses fenômenos, o que nos interessa é a sua recorrência e a situação em que a mesma se dá, sempre ligada à cultura popular, se tornando um movimento próprio dentro do catolicismo, em muitos casos inclusive fugindo da dogmática oficial e se tornando uma referência mais forte do que a autoridade eclesial. Esta particularidade de um movimento originalmente marginal que é incorporado pelo sistema instituído reforça a condição mística do fenômeno⁵.

No que tange a questão da credibilidade – mesmo não sendo este um foco do trabalho – é preciso que se veja o problema por dois aspectos distintos: 1) A visão propriamente dita: sua veracidade enquanto fenômeno místico tem que ser analisado com muito cuidado, principalmente quando partimos dessa referência fenomenológica, que tem na experiência vivida pelo religioso uma manifestação legítima de uma realidade que merece ser investigada e reconhecida em suas particularidades, que são as marcas de sua essência. Este pressuposto, no entanto, não deve cegar o pesquisador impedindo que o mesmo perceba os outros aspectos próprios de um fenômeno contingenciado pelo tempo e pelo espaço. A realidade à qual o ser humano está ligado é uma realidade temporal e material e como tal sua representação e sua interpretação desta realidade terá, inevitavelmente, de considerar estas condicionantes de sua existência. 2) a experiência vivida pelos crentes que peregrinam até o local da aparição. Estas também devem ser vistas como expressões de um contato com o sagrado, em alguns momentos teremos expressões coletivas, em outras manifestações particulares. Estes são dois aspectos da religião (público e privado) que também não podem ser desconsiderados quando de um estudo mais apurado do tema. É importante perceber como um movimento inicialmente particular se desdobra numa manifestação pública, que por sua vez provoca novas reações particulares

⁵ Velasco já identificava esta como uma característica própria da mística. In VELASCO, Juan Martin. *El fenómeno místico*.

diferenciadas em suas formas, mas assemelhadas em sua estrutura. Este é um processo dialético identificado por Eliade como “dialética das hierofanias”⁶ e por Otto como a dicotomia entre o racional e não racional na religião.

Ao chegar no fenômeno de Natividade especificamente pude observar que sua riqueza, no que diz respeito ao material de observação, tendo nele elementos que apontam para todas as características citadas como essenciais na composição do fenômeno religioso, me permitiria um estudo fenomenológico de qualidade, sendo possível abordar naquele sítio de pesquisa aspectos como a linguagem, a experiência de transcendência, o espaço sagrado em oposição ao espaço profano, a manifestação hierofânica, dentre outras particularidades exploradas durante este texto. Sendo este, portanto, um laboratório privilegiado para o estudo de uma mística desprezada até mesmo pelos estudiosos do tema, o que chamei de uma mística popular, uma mística que não se encastela em períodos históricos remotos ou em personalidades quase míticas, mas que se traduz e se apresenta como um instrumento de expressão de um povo vivo, um povo que tem na sua fé e na sua crença armas para viver um cotidiano de labor e de preocupações mundanas. Esta inserção no mundo, no entanto, não tira desses cidadãos brasileiros simples e humildes no jeito de expressar sua própria experiência a profundidade da mesma.

Encontrei na figura do vidente Fausto de Faria – do qual tive acesso apenas documental – e nos peregrinos, romeiros e religiosos que vivem em função do santuário, um exemplo vivo de uma mística que talvez não tenha o mesmo colorido dos textos produzidos por expoentes da mística como Rûmi, São João da Cruz, Tereza D’Ávila, Francisco de Assis, Thomas Merton, Attar e tantos outros nomes que preenchem os requisitos, mas que não perde em nada no que diz respeito às suas condições elementares. Uma mística crua, respaldada pela experiência, mas sem os requintes de uma hermenêutica refinada. Esta, a meu ver, é inclusive sua grande qualidade, pois permite às pessoas comuns um reconhecimento mais direto e uma compreensão mais pragmática deste conceito controverso.

Volto a afirmar que não cabe nesse estudo nenhuma generalização. Ao tratar do fenômeno de Natividade não afirmo que todos que passam por aquele sítio são pessoas que vivem experiências místicas, pois ao cunhar o conceito de mística popular não agrego à este

⁶ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. p.p. 18-20.

uma afirmação implícita de que esta seja uma experiência banal ou corriqueira. Mesmo popular, continua sendo poucos os eleitos a vivenciar um contato tão íntimo com o sagrado; uma prova disto foi o filtro das entrevistas de campo. Conversei com mais de cem pessoas num período de dois anos, tendo feito cinco visitas a cidade de Natividade, ao santuário tive a oportunidade de ir três vezes, além de entrevistas realizadas em outras localidades como Juiz de Fora e Aracruz – ES com pessoas que estiveram no santuário. De todo este universo de investigação colhi sete casos que me pareceram apresentar as evidências de uma experiência mística, nos moldes previstos pelo arcabouço teórico que utilizo como parâmetro de análise, além de alguns depoimentos isolados.

É preciso também fazer esta ressalva: o estudo foi desenvolvido a partir de uma metodologia específica, o que não significa afirmar que esta seja a melhor abordagem para a compreensão do fenômeno religioso; ela apenas é um norteador do olhar, uma necessidade da consciência humana quando se propõe um estudo sistemático de algum tema. Este exercício de humildade em reconhecer a importância de outras possibilidades hermenêuticas foi um fator que me levou a construir um diálogo com um referencial epistemológico diferente – o pragmatismo – no sentido de mostrar a necessidade constante do diálogo quando se trata de discorrer sobre assunto tão complexo como a experiência religiosa. A mística não cabe dentro de uma única epistemologia e o pesquisador que não tiver uma maleabilidade metodológica durante seu trajeto de investigação e sistematização do saber místico, sabendo trafegar por caminhos diversos que se entrecruzam numa lógica nem sempre captável pela razão, não estará apto a produzir um conhecimento que alcance a singularidade desse fenômeno.

Esta fórmula de abertura dialogal que permite uma aproximação conceitual e a construção de uma rede paradigmática eclética, não resolve todos os problemas axiomáticos de uma possível Ciência da Religião, talvez traga até mais, pelo fato de ir contra a visão mais corrente dentro do campo científico, sustentado pelo paradigma cartesiano/positivista.

Mas, ao se tratar do tema Religião o ser humano não terá como escapar ao mistério, pois o que faz do fenômeno religioso uma experiência única é exatamente o fato de que algo na composição de sua existência escapa à capacidade humana de compreensão, vai para além da razão e dos sentidos, ultrapassa o tempo e o espaço e todas as contingências ordinárias e imanentes. É este algo indizível, incomensurável, inefável,

eterno, absoluto, pleno, onipotente, onisciente e diversos outros títulos que a Ele possa ser atribuído⁷, que faz da religião uma presença viva na constituição antropológica da realidade; ela aparece como a forma que temos para definir a relação que o limitado, o contingente, o efêmero, o material, o transitório, tem com este Outro que o contém.

Sei que esta é uma reflexão que não tem fim, pois a mesma acompanha o ser humano em sua história e dar cabo da mesma seria chegar ao termo desta própria história; este é o papel das utopias e a expectativa das tradições religiosas, que aguardam pacientemente seus apocalipses, não função da ciência. Muito antes de acreditar ter chegado a um termo definitivo sobre a mística ou sobre as aparições marianas, o que acredito ter alcançado com este trabalho foi uma sensibilidade necessária para quem queira investigar o tema. Talvez agora eu esteja apto para começar entender verdadeiramente o significado deste mistério que é a religião e suas expressões culturais e afetivas, sendo esta conclusão um ponto de partida e não uma finalização.

Tratar cientificamente de um objeto tão delicado no que diz respeito a sua concepção antropológica, sociológica, psicológica, teológica, histórica não é uma tarefa fácil. Conseguir enxergar neste objeto algo de singular sem perder de vista suas contingências é um exercício que exige um desprendimento estranho à própria ciência pensada nos seus moldes tradicionais.

O que este trabalho trouxe de novo, pelo menos para o pesquisador, foi a possibilidade de ver o mundo – tanto o exterior (empírico, social, material), quanto o interior (psíquico, sensório, racional) – e construir uma representação deste que ultrapasse velhas barreiras epistemológicas, vislumbrando assim novas possibilidades que, ao invés de reduzir nosso olhar, abrem portas para novas perspectivas que ainda nem foram imaginadas e tão pouco exploradas, reforçando a condição de abertura própria da essência antropológica do ser. O ser humano como um ser radicalmente aberto à transcendência é a conclusão possível de um estudo como o que aqui foi proposto.

⁷ Cabe lembrar que “Segundo a teologia muçulmana, **os nomes de Deus** são 4 mil: mil são conhecidos apenas por Deus; mil, por Deus e pelos anjos; mil, por Deus, pelos anjos e pelos profetas; mil, por Deus, pelos anjos, pelos profetas e pelos fiéis. Desses últimos, 300 são citados na Torá; 300, nos Salmos; 300, nos evangelhos e 100, no Alcorão: desses, 99 são conhecidos pelos fiéis comuns; 1 está escondido, secreto e acessível somente aos místicos mais iluminados”. In. <http://www.pime.org.br/mundoemissao/reislamismo.htm>

Este paradigma epistemológico que ultrapassa as fronteiras reducionistas de um modelo científico que se fundamenta nos pilares do cartesianismo, positivismo e racionalismo, e permite ao pesquisador um diálogo de aproximação entre as diversas possibilidades de interpretação de um dado fenômeno no sentido de uma epoché que leve à essência do mesmo não é, no entanto, a última fronteira, pois esta essência intuída só poderá ser expressa a partir de um código simbólico que está sujeito ao seu tempo e a sua cultura. A experiência que leva o ser humano à coisa em si ficará sempre restrita àquele que a viveu. O que temos como possibilidade de registro são sempre construções hermenêuticas, possíveis de serem refeitas quando trabalhadas a partir de outros materiais de significação.

Esta, talvez, seja a angústia que acompanhe aqueles que se propõe trabalhar com fenômeno tão peculiar como a religião, saber que estará sempre preso a uma condição existencial que o impede um mergulho definitivo no Real, como destaca as imagens da mística sufi quando falam do véu que encobre o amado.

Se, por um lado, a fenomenologia te permite intuir a essência de um fenômeno, não te dá instrumento para vivenciar a experiência de transcendência. Não é possível, neste caso, que o investigador reproduza empiricamente a experiência mística, devendo contentar-se em compreendê-la teoricamente, dando à mesma um status que a distinga de outras possíveis experiências humanas.

Esta condição humana pautada pela dialética imanente/transcendente, que coloca o ser humano como um ser aberto a infinitas possibilidades futuras e preso à sua história, é que compreende o mistério de sua dimensão religiosa, algo que não precisamos e não devemos lutar contra, pois é a partir dela que nos fazemos presentes no mundo. O mistério não é algo que deva inibir o pesquisador da religião e sim algo que o instigue a produzir cada vez mais novas interpretações, que renovem sua própria vida, demonstrando que sua presença neste mundo não é mero acaso, mas algo que tem um propósito tão grandioso que jamais se esgotará.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- ALMEIDA, Tânia Mara C. de. *Voices da mãe do silêncio: a aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais*. São Paulo: Attar, 2003.
- AMATUZZI, Mauro Martins. (org.) *Psicologia e Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- ATTAR, Farid ud-Din. *A Linguagem dos pássaros*. (tradução Álvaro de Souza Machado e Sergio Rizek). São Paulo: Attar, 1991.
- BARBOSA, Luciana I. *De Amor e de Dor: A experiência mística de Santa Tereza de Ávila*. Juiz de Fora: PPCIR (mestrado), 2006.
- BARRETO, Leila do Carmo. *As aparições de Nossa Senhora em mercês pela “vidente” Maria da Penha e as distintas apropriações de sentido: “apostolos”, romeiros e Igreja Católica*. Dissertação de mestrado: UFJU/PPCIR, 2001.
- BAY, Dora M. Dutra. *Fascínio e terror: o sagrado*. Caderno de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas. Nº 61. Florianópolis: FPOLIS, 2004.
- BERKENBROCK, V. J. e TEIXEIRA, F. (orgs.) *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BENMASOUR, Maryan. *A religião em psicanálise: ilusão ou revelação?* Psicologia em estudo, jan/jun, vol. 1, 1998, pags. 27 – 68.
- BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado. Elementos de uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOURDIER, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BUBER, M. *Eu e Tu*. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CAUCIG, Celso. *A revelação de Nossa Senhora “Mãe de Deus”: a um médico de Natividade (RJ)*. São Paulo: escolas Prof. Salesianas, 1971.
- CANGUILHEM, O. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
- CAPALBO, Creuza. *Fenomenologia e ciências humanas*. RJ: Âmbito Cultural, 1987.

- MACHADO, Cecília C. *Metafísica, mística e linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicebron): uma abordagem Bergsoniana*. São Paulo: PUCSP (Doutorado), 2006.
- COHEN, John. *Introducción a la psicología*. Barcelona : editorial Labor S.A., 1968.
- DREHER, Luiz H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: editora UFJF, 2003.
- _____ . *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. Série Teses e Discertações nº 6. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995.
- DARTINGHES, A. *O que é fenomenologia*.(9ª edição). São Paulo: Centauro, 2005
- ESTUDOS DE RELIGIÃO nº 16. *Psicologia, saúde e religião em diálogo com o pensamento de Paul Tillich*
- ENSAIOS DE PÓS-GRADUAÇÃO/CIÊNCIAS DA RELIGIÃO 4. *Experiência religiosa*. IMES, 1997.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____ *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____ *Tratado da história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____ *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIADE, M. y KITAGAWA, J. *Metodologia de la historia de las religiones*. Madrid: Paidos Orientalia.
- ENGEL, Magali C. *As fronteiras da anormalidade: psiquiatria a controle social*.
- _____ . *Os delírios da razão: médicos, loucos e hospícios (Rio de Janeiro, 1830 – 1930)*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2001.
- FRANÇA, Leonel. *A psicologia da fé*. Rio de Janeiro: AGIR, 1946.
- FRAZER, J. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.
- FARIA, R. *Eu vi a mão de Cristo: biografia do médico e advogado Dr. Fausto de Faria*. Juiz de fora: Editar Editora Associada, 2005.
- FEUERBACH, Ludwing. *A essência do cristianismo*. 3ed. Campinas; Papyrus, 19—
- FEYERABEND, P. *Contra o método*(3ª edição). Rio de janeiro: Francisco Alves, 1989.
- GAUCHET, M. *El desencatamiento del mundo*. Madrid: Trotta, 2005.
- GAARDER, JOSTEIN. *O mundo de Sofia*. São Paulo: Círculo do livro, 2000.
- GROF, Stanislav. *Além do cérebro. Nascimento, morte e transcendência em psicologia*. São Paulo: McGraw – Hill, 1987.

- HUSSERL, E. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*. Porto – Portugal: RÉS, 1994.
- _____. *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.
- _____. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenologica*. México: Fondo de Cultura económica, 1992.
- _____. *Investigações lógicas; sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. In. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HEGEL, Georg W. F. *A fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HUXLEY, A. *A Filosofia Perene*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.
- IRMÃ EMMANUEL. *Medjugorje, anos 90: o triunfo do coração*. São Paulo: Loyola, 1998.
- JAHODA, G. *A psicologia das superstições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- JAMES, Willian. *A vontade de crer*. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *As variedades das experiências religiosas: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- _____(Os pensadores). *Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- JASPERS, Karl. *Psicopatologia geral-Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia Vol 2*. (2ª edição) Rio de Janeiro: Atheneu, 1979.
- JUNG, C. Gustav. *Psicologia e religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____ (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- KATZ, S. (org.) *Mysticism and philosophical analysis*. New York: Oxford University, 1978.
- MALINOVSKY, B. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MARZANO-PARIZOLI, Maria M. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPV/EDUSP, 1974.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *A Fenomenologia da Experiência Religiosa*. In. Numem. V. 2, nº 2, 1999.

- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MERTON, Thomas. *Na Liberdade da solidão* (2ª ed.). Petrópolis: Vozes, 2001.
- NUMEN: revista de estudos e pesquisa da religião. v.2, nº 2 (2º semestre 1999). Juiz de Fora: Editora UFJF, 1999.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Rio de Janeiro: edições 70, 1992.
- _____ *Mystique d'Orient et mystique d'Occident – distinction et unite*. Paris: Payot, 1996.
- PSEUDO-DIONÍSIO Areopagita. *Teologia Mística*. (tradução Marco Luchesi). Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- PYE, M. *Refletindo sobre a pluralidade das religiões*. In. Numem V. 4, nº 2, 2001.
- RÛMI, Jallal ud Dim. *Masnavi*. São Paulo: Edições Dervish, 1992
- SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico Espiritual*. In. Obras de São João da Cruz. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1960.
- SCHLEIERMARCHER, F. D. G. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- SCHWARTZ, S. *A BÉGUINE E AL-SHAYKH: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabi*. Juiz de Fora: PPCIR (Doutorado), 2005
- SCHNEIDER, Kurt. *Psicopatologia clínica*. São Paulo: Mestre Jou, 1999.
- STEIL, Carlos A. e outros (orgs.) *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- SUDBRACK, Josef. *Experiência religiosa e psique humana: onde a religião e a psicologia se encontram*. São Paulo: Loyola, 2001.
- TEIXEIRA, F. (org.) *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil – afirmações de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulus, 2001.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática* (5ª ed.). São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- USARSK, F. *O potencial da Ciência da Religião de criticar ideologias – um esboço sistemático*. Revista eletrônica Rever.
- USARSKI, F. *Os enganos sobre o sagrado – uma síntese da crítica ao ramo Clássico da fenomenologia da religião e seus conceitos chaves*. In Revista eletrônica Rever.
- WAXEMBERG, Jorge. *Da mística e dos estados de consciência*. São Paulo: ECE, 1976.

- WIDEENGREN, Geo. *Fenomenologia de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
- Van der Leeuw, G. *Fenomenologia de la religión*.
- VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.
- VAZ, H. C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- VELASCO, Juan M. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993.
- _____. *Os doze místicos cristãos: Experiência de fé e oração*. Petrópolis: Vozes, 2003
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión* 3ed. Madrid: Cristiandad, 1982.
- _____. (org.) *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2001.
- _____. *La experiência mística*. Madrid: trotta, 2001.
- _____. (org.) *Testigos de la experiência de la fé*. Madrid: Narcea, s.a. de Ediciones, 2001.
- _____. (org.) *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *Os movimentos de despertar religioso na história das religiões*. In: Cociliun. Os movimentos de despertar espiritual. Petrópolis, v. 4, fascículo 89, 1973. p. 1100-1111.

Sites

- <http://paginas.terra.com.br/arte/leiam> acessado em 13 de dezembro de 2007
- <http://www.pime.org.br/mundoemissao/relislamismo.htm> acessado em 15 de dezembro de 2007
- <http://www.pucsp.br/rever> acessado em 8 de agosto de 2007
- www.natividade.rj.gov.br acessado em 10 de outubro de 2005
- www.dominipublico.gov.br acessado em 13 de setembro de 2006

**ANEXO 1: TESTEMUNHOS/ENTREVISTAS DE ROMEIROS E FIÉIS –
FESTA DA APARIÇÃO**

“Não sei o que me trás até aqui, mas venho todos os anos. Às vezes fico até sem jeito, porque nem tenho algum motivo, mas não posso deixar de vir”

“Estar aqui é como voltar para casa; é engraçado porque eu tive de sair de casa para vir para cá e falo que é como voltar para casa, é que aqui me sinto mais próximo de mim”.

“É estranho porque a gente tem de falar de uma coisa que aconteceu dentro da gente e aí não tem palavras...”

“Eu sei que é estranho; se me falassem eu mesmo não acreditaria. É que são coisas estranhas para quem não sabe. Fico pensando por que tem gente que vem aqui e não sente, devem ter muito pouca fé!”

“O senhor acha que eu sairia do conforto de minha casa para viajar o dia inteiro e a noite inteira, ficar o dia todo e voltar para trabalhar amanhã, se não fosse alguma coisa muito forte que me atrai para cá? Não tem muita explicação não, mas você sabe aquela coisa quando a gente é jovem e encontra uma paixão, só que ficar junto, é assim, eu preciso vim ver a Santa, tocar na pedra e aí eu fico bem. Parece o alcoólatra que só sossega depois de tomar um trago”.

“O senhor já olhou para a pedra? É como se estivéssemos olhando para os olhos de Deus, é difícil de sair do lugar”.

“Aquele pedra, daquele tamaninho, o senhor acredita no poder dela? No poder que a Santa passa através dela? Se não fosse por mais nada, só o fato de poder tocar na pedra, vê com nossos olhos, já seria graça suficiente”.

“Esta água é milagrosa, já vi muita gente ser curada com ela, não é como aquele negócio de colocar copo em cima de televisão ou levar para padre abençoar. Aqui a própria Santa pôs os pés, não é coisa de crença, é coisa maior, que vem direto de Deus e se impõe”.

ENTREVISTA JOÃO

P-É a primeira vez que vem ao Santuário?

“É sim, sou de Ubá e minha mulher queria vir por causa das amigas da Igreja. Eu não sou muito chegado em frequentar missa não, mas gosto do pessoal, é tudo gente boa. Aí resolvi vir com ela.”

P-E o que está achando?

“É diferente né. Nunca tinha visto nada parecido, meche com a gente”.

P-Como “meche com a gente”?

“Moço, eu num sei muito não das coisas, mas pra vive o que a gente vive aqui num é preciso estudar não, tem que sentir e isto não tem palavra que dê conta”.

P- Mas daria para dar um exemplo?

“...Sei não...é difícil...vou fala assim, vê se dá para entender. Sou agricultor, tenho umas terrinhas lá em Ubá, quando vamos preparar a terra torcemos para dar tudo certo, com o tempo sabe? Para chover na época certa, estiar quando tiver que estiar, estas coisas. Quando tudo funciona direitinho a gente olha pro céu e vê que existe um Deus que cuida de tudo. Aqui é como se esta presença tomasse conta do lugar”.

P- Por que será que isto acontece aqui?

“Esta pergunta acho que só a Santa pode te responder né? Talvez seja isto que ela fala na mensagem secreta, não tem uma mensagem que não pode ser revelada?”

P- O senhor espera alcançar alguma graça, fez algum pedido especial para a Santa?

“Olha moço, como eu te falei, eu vim mais para acompanhar a minha mulher, não tinha nada para pedir. Mas posso te dizer uma coisa, já alcancei a maior graça de todas, poder estar aqui e viver esta emoção com minha esposa, meus amigos, é tudo muito lindo e forte, espero apenas poder sentir isto de novo.”

ENTREVISTA ANA

P- Qual a sua ligação com o Santuário e com Nossa Senhora de Natividade?

“Sou natural daqui, cresci ouvindo falar do milagre das aparições, das graças alcançadas e da bondade do Dr. Fausto. Todo ano íamos à festa da aparição e cheguei a ver, quando eu era menina, o Dr. Fausto e sua esposa. Tudo ali sempre foi muito marcante, as histórias de graças e curas milagrosas aumentavam a cada ano, não tinha como a gente não se impressionar.”

P- Mas a senhora mesmo já teve alguma experiência diferente com a Santa?

“Há, teve uma vez que estávamos reunidos em Itaperuna, onde minha mãe está morando, e uma coisa doida me chamou por dentro, era como um clamor para que eu fosse ao Santuário ainda naquele dia. Eu não pensei duas vezes, deixei marido, meus filhos, era até aniversário de uma grande amiga, mas falei para ela que ia rezar por ela, mas não podia deixar de vir. Se uma coisa fala com o seu coração, obedeça sem questionar”.

P- E o que aconteceu quando chegou no Santuário?

“Se meu coração pudesse falar da emoção que ele sente, ele se calava para contemplar a Santa. Não tem o que dizer. As pessoas esperam que a gente fale de visões de efeitos sobrenaturais. Não é nada disso, é você e Nossa Senhora, Nossa Senhora e Deus. Naquele dia fui chamada lá, por que? Para que? Não sei nem procurei saber, apenas atendi o chamado daquela que me governa, dá para entender? Não quero parecer aquelas carolas que só vive por conta da Igreja, não é isso, é só saber que tem uma coisa que é maior que a gente e que quando ela chama a gente deve obedecer.”

P- Quando a senhora percebeu esta ligação com a Santa?

“Como te falei, acho que sempre tive esta ligação por tudo que envolveu minha criação, mas há um momento na vida da gente que temos de fazer opções, fiz a minha quando tinha 15 anos. Queria mesmo entrar para um convento e dedicar a minha vida à Nossa Senhora, mas ela mesma me mostrou que o meu serviço deveria ser em outra frente, é cuidando de minha família e deixando um legado de amor para que a mensagem de nossa mãe possa ganhar vida”.

P- A senhora acredita ter uma missão de divulgar o nome de Nossa Senhora?

“Não sei se é esta minha missão – que todos temos uma isto é certo –mas não me preocupo com isso, apenas procuro levar uma vida digna. Agora, vou dizer pro senhor, não existe beleza mais forte do que a da Santa, chega a cegar a gente”.

P- A senhora coloca esta idade de 15 anos como marco. Diria que sua vida mudou em algum aspecto neste período?

“Talvez o que tenha mudado seja minha consciência, quero falar que eu comecei a perceber que existia ali no Santuário uma coisa que era muito importante. Antes, para mim, era um lugar onde havia acontecido um fato sobrenatural, só isto, aí então notei que o fato sobrenatural não havia deixado o lugar e se repetia a cada instante e que eu fazia parte deste fato”

ENTREVISTA ANTÔNIO

P- A quanto tempo o senhor frequenta o Santuário?

“Já faz alguns anos, não sei bem ao certo, uns quarto anos mais ou menos”

P- E o que faz o senhor vir todos os anos para cá?

“É o seguinte, a gente aqui se sente bem, não é o caso de ser devoto, é o lugar, sei lá, tem uma coisa boa, você não vê? É estranho porque onde tem multidão tem confusão, mas aqui é diferente... é difícil falar. O que posso falar, não sei, é que o que a gente vive não dá pra explicar, só vivendo mesmo. É por isso que tem gente que não acredita, vem aqui e não sente nada, não vê nada e acha que é tudo mentira. Não sei, mas acho que é o tamanho da fé que influencia, o senhor não acha?”

P- O senhor é uma pessoa de fé?

“Há meu rapaz, olha, é como falei, não sou nenhum devoto de ficar frequentando igreja e beijando mão de padre não, mas fé tem que ter, senão a vida não anda. Quando eu era menino teve uma vez que veio um circo na cidade e tinha aquela mulher que vira gorila. Aquilo realmente me assustava, pois sabia que não podia ser verdade, mas não tinha como duvidar de meus olhos. É mais ou menos isto que vivo aqui. Não tenho como duvidar do poder que existe neste lugar, mas fico temeroso, pois não dá para entender como ele se manifesta ou por que se manifesta para alguns e para outros não, qual é o mistério? Não quero falar que tenha mais fé que os outros, é só que não dá pra entender como alguém pode vir aqui e não sentir que tem algo superior aqui”.

P- Te incomoda a falta de fé nas pessoas?

“Não é que incomoda, é mais tristeza, porque é uma beleza tão grande que a gente quer que todo mundo possa participar disso”.

P- O senhor fala como se fosse uma festa.

“É isso mesmo, uma festa das boas e o melhor é que é de graça né! A pessoa só precisa ter fé, não é pedir muito, é”?

“É, mas tem a mão lá de cima né, veja só o que aconteceu com o Dr. que viu a Santa. Sem Ela nada existiria disso aqui”.

ENTREVISTA AURORA

P- O que trouxe a senhora até Natividade?

“A minha Mãe. Vim por Ela, arrastada por Ela”.

P- A senhora está me dizendo que sentiu Maria te puxando para Natividade?

“É isso mesmo”.

P- Mas como foi isso, esse “sentir”, era como alguém te puxando ou empurrando?

“Sentir a presença de Maria é poder, não precisa ver nada, ouvir nada, tocar em nada. Está no coração, ela entra onde sempre esteve. Acho que estas pessoas que nem Chico Xavier devem sentir isto também, afinal nossa mãe usa dos artifícios que for preciso não é? O importante é que sua mensagem de paz seja cravada no coração dos homens”.

P- Mas seria possível explicar este sentimento? Ele se compara a alguma outra sensação que a senhora já viveu?

“Sabe aquela sensação que a gente sente quando anda de montanha russa? Uma coisa que mistura medo e prazer? É assim que eu me sinto quando chego perto da Santa. É como se algo muito estranho fosse muito íntimo”.

“Parece bobagem, eu sei, mas foi a comparação que me veio”.

P- E como isto começou?

“Nem sei direito. Vim aqui pela primeira vez numa excursão da minha cidade, Cachoeiro do Itapemirim. Vim por que sou religiosa, devota de Maria e achei que seria um bom passeio, mas não tinha um motivo assim mais sério, sabe, um pedido, uma graça. Quando cheguei no santuário e entrei na casa de Maria uma onda de vento me pegou e foi como se eu tivesse ido para outro lugar. Olhei para minhas amigas para ver se alguma tinha sentido a mesma coisa, mas como ninguém falou nada também fiquei quieta. Mas aquela sensação nunca mais me abandonou”.

P- Sentiu esta sensação outras vezes?

“Ela se mostra ao meu coração a todo momento, de maneiras diferentes, sempre me surpreendendo”.

P- Tem idéia do por que justamente a senhora recebeu este chamado?

“Não é só eu. Naquele grupo mesmo, que foi o primeiro que eu vim, depois descobri que outra amiga tinha sentido a mesma coisa, mas na hora ela também ficou com medo

e se calou. Depois, de outras vezes, sempre tem alguém com uma história para contar, uma graça alcançada, uma conversão”.

P- Mas não são todos que vêm a Natividade que têm uma experiência especial.

“Aí eu não sei, só sei que não tenho nada de especial não, não sou santa, sou uma dona de casa e agradeço por Maria fazer minha vida mais alegre”.

ENTREVISTA PEDRO

P- Geralmente quando pensamos neste tipo de evento ligamos a pessoas mais velhas. O que faz um jovem da sua idade numa comemoração desta?

“Sou seminarista e tenho interesse em Maria, um interesse teológico, digo”.

P- Então, está aqui como eu, pesquisando?

“...Na verdade, não. Quando comecei a estudar sobre o papel de Maria dentro da teologia católica a relação era só mesmo intelectual. Mas aí conheci uma pessoa que me falou de Natividade, da viagem do Dr. Fausto para ver como era a casa de Maria em Éfeso, da Cefas. E tudo isso foi me encantando e eu me vi envolvido com a história daquele senhor e de sua dedicação a uma visão”.

P- Mas, e você, já viveu algo que o levasse a acreditar que aqui ocorreu um milagre?

“Creio que a maneira como a história me cativou já seja um fato milagroso, porque talvez falando você não entenda, mas foi algo realmente intenso e estranho, pois é uma história como tantas outras, como a das meninas de Fátima ou Lourdes. Existem histórias até mais marcantes”.

P- O que teve de especial neste caso?

“Olha, vou te dizer, acho que me converti verdadeiramente ao ouvir a história do Dr. Fausto. Quando a pessoa ia me contando era como se a própria Maria falasse pela boca dela. Minha emoção foi tamanha que até eu mesmo me assustei, achei que tava tendo um ataque cardíaco ou qualquer coisa parecida”.

P- Seria possível comparar esta sensação?

“Não saberia. Mas é possível afirmar que é algo tão forte e tão maior que a gente, que só pode ser Deus”.

ENTREVISTA MARTA

P- Marta, conte um pouco de sua história com relação a aparição de Natividade.

“Eu nasci em Natividade e meu pai era muito amigo do Dr. Fausto. Foi ele quem tirou as fotos do Dr. recebendo a mensagem da Santa, aquelas fotos que têm no livro do filho dele. Na época eu tinha quinze anos e para mim era tudo uma festa, não compreendia direito o que estava acontecendo ali, o senhor sabe, na época as coisas eram diferentes, as crianças eram mais bobas. Mas meu pai sempre falava que era um milagre, que estava acontecendo ali uma coisa muito especial, que a gente tinha que dar graças a Deus por poder estar presenciando aquilo. Bem mais tarde, aí quando eu tinha uns trinta anos foi que eu comecei a pensar naqueles fatos com mais seriedade. Minha vida estava meio confusa e não sei por que começou a vir na minha cabeça que eu tinha participado de uma coisa tão grande, tão forte, e será que não tinha aprendido nada? Não tinha valido de nada eu estar ali quando o Dr. Fausto recebia a Mãe de Deus? E comecei a rezar para Nossa Senhora pedindo que ela me iluminasse o caminho. Foi incrível, mas meus problemas, minhas angústias começaram a se resolver, para mim foi um milagre”.

P- Isto foi a 24 anos atrás não é? E hoje, qual a sua relação com o santuário e o que pensa da aparição?

“Bem, na época em que tive esta experiência em que Maria se aproximou definitivamente de mim eu me mudei de Natividade e vim morar em Juiz de Fora, para mudar de vida, mas nunca deixei de ir ao santuário pelo menos uma vez por ano. Prefiro ir fora da época da festa, pois acho que a multidão atrapalha. Sei que existe ali uma força diferente, mas não sei te explicar porque, também não me interessa, não devemos ficar questionando Deus”.

P- A senhora acha que sua vida melhorou por conta da intervenção da santa? O que seria da senhora se não fosse sua fé?

“Com certeza eu sinto o dedo da santa em minha vida, mas não sei se foi minha fé; é como eu te falei, a coisa veio vindo meio que sem querer, não foi eu quem invoquei, é como se a própria santa falasse de dentro de mim. Eu brinco que, se o Dr. Fausto falou com Ela pessoalmente, para mim Ela liga e eu falo ao telefone”.

ENTREVISTA JOSÉ

P- O senhor está vindo de onde?

“Moro em Aracaju”.

P- Em Sergipe?

“É, dizem que todo nordestino é um peregrino”.

P- Mas por que escolheu justo Natividade como ponto para sua peregrinação?

“A gente ouve muita coisa por aí. Parece que Maria cansou de ficar no céu de tanto que Ela vem descendo na terra. Mas aqui ela deixou um sinal, a pedra. Eu vim para dar uma espiada na pedra que veio do céu”.

P- O senhor acredita realmente que esta pedra veio do espaço?

“Homem, não falei que ela veio do espaço. O céu é a morada do Senhor. Mas se o senhor ta querendo saber se acredito que foi Maria que trouxe ela; olha, a gente tem que acreditar no que falam, não tenho motivo para descrê das pessoas que contam a história. Se o homem falou que foi a santa, a mulher dele confirma e os amigos também, por que vai ser eu a duvidar”?

P- E o que o senhor sentiu quando chegou perto dela?

“Não senti nada estranho não. Só achei bonita, mas pequena. Também, se cabia na palma da mão! Eu deveria imaginar. A gente fica esperando uma coisa diferente”.

P- Ficou decepcionado?

“Não! A beleza do lugar e tudo que tem aqui, a casa. Vale a viagem, é um lugar abençoado por Deus, isso já é tudo e estar em terra sagrada é sempre bom”.

P- Mas a pedra não é o que o senhor esperava?

“É que a gente é muito besta. Fica sempre querendo uma surpresa, uma coisa sensacional. Acho que é porque a vida é muito repetitiva e a gente acaba pensando que as coisas de Deus vão nos tirar desse mundo, e não é assim que acontece não sabe!

ANEXO 2: MENSAGENS DE NOSSA SENHORA DE NATIVIDADE

Primeira mensagem – ditada durante a terceira aparição em 12 de julho de 1967

Os meus símbolos tem vários nomes, mas eu sou uma única criatura. Para os céticos e incrédulos, Eu sou a mensageira das verdades divinas. Esta água passa por uma Cefas que há muitos anos caiu de onde eu venho. Quem dela beber, penitenciando-se, conhecerá os milagres da fé e do Amor. Não deixe que o meu templo seja incendiado, o templo do meu primeiro símbolo. Apanhe esta Cefas de ferro, minério do qual o Brasil é muito rico. Guarde-a íntegra em Natividade e, todos os anos, traga-a para ser colocada nesta água. Volte à sua vida e ao seu destino. Ponha as mãos assim, como estão as minhas dentro d'água, junto aos meus pés.

Segunda mensagem – ditada durante a quarta aparição em 12 de julho de 1968

Eu sou realmente Mirian, Mãe imaculada de Jesus unigênito. Meu símbolo primordial, porque característico, é a maternidade divina, razão da minha própria existência. Meu templo, que os ímpios e os apóstatas também tentam destruir, é o culto universal à minha condição de Mãe de Deus feito homem. Eu sou a mensageira da fé e do Amor para a cristandade traumatizada pela discórdia, em meio a humanidade ameaçada em seu espiritualismo.

À Igreja de Meu filho – guardiã e interprete primeira de sua doutrina – e da qual também sou Mãe, eu transmito a seguinte exortação: que, sem renúncia à sua essência e seus valores fundamentais, sabiamente continue a ajustar sua ação à face dos tempos, a fim de melhor cumprir sua sagrada missão espiritual, evangelizadora, sobretudo, e participar da maneira mais ampla e decidida, mas pacificamente, na solução dos problemas de ordem social e econômica, atinentes à doença, à pobreza, à ignorância e à opressão, indispensável à paz dos povos e das nações.

Que não esmoreça no longo e árduo caminho da edificação de um só e grande templo que acolha a unificação do cristianismo, ampliando assim a fé e a pregação em defesa da família e da sociedade contra as forças desagregadoras da decadência espiritual e moral, os preconceitos, o orgulho e o ódio, a maldade e a violência. Que restabeleça o primado do

culto a Deus e a meu filho, sem mácula das invocações àqueles cujas vidas comprovadamente santas, sejam fontes perenes de virtudes. Que conserve meu templo sempre aberto, intransigível e inviolável.

Que mantenha a respeitabilidade de seu templo, a hierarquia e a autoridade de seus oráculos episcopais, principalmente do maior, de Cefas. Que se acautele com os incendiários da fé e da disciplina em seu próprio seio.

Atenção! Fica a seu critério a conveniência e a oportunidade da divulgação da seguinte frase: _____*

Que o homem, na sua genialidade e grandeza – dádivas de Deus – não se ofusque com as suas conquistas. Em vão se pronunciaram, porque este mundo só se extinguirá com a sua luz, não antes de passarem milhões de anos e de haver a humanidade caminhado para outros mundos.

Enquanto não for depositada definitivamente no templo do qual sou padroeira, em Natividade, que jamais falte alguém para guardar e aqui trazer todos os anos esta Cefas, penhor e símbolo da minha presença permanente neste regato e neste recanto abençoado de fé e de esperança, de consolo e resignação, e onde as graças por seu intermédio obtidas, sejam apenas registradas no silêncio da humildade, das orações e penitências, em favor dos sofredores e infelizes, das almas, da união das famílias cristãs e espirituais, dos pecadores e incrédulos.

Esta é minha imagem nesta revelação. Que seja divulgada com esta mensagem. Seu pedido de Fátima e de Lourdes não pode ser atendido, porque a fé não está condicionada às revelações de Deus. Sejam bons e humildes e oremos para alcançá-la e senti-la. Este é meu segundo e último adeus desde Éfeso.

Eu abençôo a todos aqui presentes que vieram com fé ou em busca da fé, e desejo que minha benção maternal chegue a todos quantos, homens e mulheres, em todas as partes do mundo, com renúncia, abnegação e sacrifícios, estão a serviço de Deus em seu apostolado e mistério. Não sinta a indiferença e os insultos dos orgulhosos. Reze por eles. Adeus.

* O vidente Fausto de Faria morreu em 1986 sem revelar a frase secreta.

Terceira mensagem – ditada na quinta aparição em 12 de julho de 1977

Não se aflija mais com a responsabilidade da Cefas e da frase sigilosa em seu poder. Deposite a primeira, embutida em cristal, visível, no meu novo templo, imagem de Éfeso, de onde me levaram ao encontro de meu filho no Reino de Deus.

Perdô-o. O importante é que estou vendo a todos, quanto a frase sigilosa, eu lhe direi em breve. Até breve.