

UFRRJ

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS SOCIAIS**

DISSERTAÇÃO

**O QUE NÃO FALAR QUER DIZER: UMA ETNOGRAFIA DO
SILÊNCIO RITUALIZADO**

FELIPE GUIMARÃES LAMIM

2018



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**O QUE NÃO FALAR QUER DIZER: UMA ETNOGRAFIA DO
SILÊNCIO RITUALIZADO**

FELIPE GUIMARÃES LAMIM

Sob a Orientação da Professora Doutora

Naara Lúcia de Albuquerque Luna

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

Seropédica, RJ
Julho de 2018

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L231q Lamim, Felipe Guimarães, 1986-

O que não falar quer dizer: uma etnografia do
silêncio ritualizado / Felipe Guimarães Lamim. - 2018.
59 f.

Orientadora: Naara Lúcia de Albuquerque Luna.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, PPGCS, 2018.

1. Silêncio . 2. Catolicismo. 3. Interioridade. 4.
Sofrimento. 5. Modernidade. I. Luna, Naara Lúcia de
Albuquerque, 1966-, orient. II Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. PPGCS III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

FELIPE GUIMARÃES LAMIM

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 05/07/2018

Prof. Dra. Naara Lúcia Albuquerque Luna

(Orientadora)

Prof. Dra. Silvia Regina Alves Fernandes (UFRRJ)

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, de maneira especial, aos professores que compuseram a banca deste trabalho pela delicadeza e sofisticação de suas sugestões, as quais foram acolhidas com entusiasmo. Nesse tempo de escrita pude conhecer melhor, ainda que não o suficiente, os trabalhos de Luiz Fernando Dias Duarte e Silvia Fernandes. Fiquei muito impressionado com a convergência dos temas trabalhados por Luiz Fernando e meus interesses de pesquisa e foi muito enriquecedor ler um pouco mais sobre as vocações religiosas no Brasil nos trabalhos que Silvia nos oferece. Não posso deixar de dizer da importância da professora Naara Luna para minha formação até aqui. Desde os tempos de iniciação científica, monografia até as correções cuidadosas desse texto fui aprendiz atento sobre o ofício de pesquisador que ela competente e diligentemente sabe ser e ensinar.

RESUMO

LAMIM, Felipe. **O que não falar quer dizer: uma etnografia de silêncio ritualizado**. 2018. 46 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

A prática do silêncio é apresentada em contextos religiosos de várias vertentes e também não-religiosos que difundem a importância ou benefício do silenciamento. Busco problematizar o sentido do silêncio e sua implicação nas esferas religiosa e secular a fim de averiguar uma relação entre o silêncio e os ordenamentos sociais da modernidade. A proposta se baseia num estudo empreendido sobre um ritual de silêncio católico que engloba o ato de não falar acompanhado de uma escuta intensa, sobretudo de um discurso de qualidade formativa que faz da palavra ouvida um elemento a ser apreendido. Distanciar-se das cidades pode refletir a vontade do indivíduo de estar longe dos grandes aglomerados humanos, da diversidade ou da homogeneidade em série que são experimentadas de forma muitas distintas pelos sujeitos; como também ser um reflexo da solidão no meio da massa, de uma crise do *self* diante de uma sociedade que produz perturbações.

Palavras-chave: Silêncio, Catolicismo, Interioridade, Sofrimento, Modernidade.

ABSTRACT

LAMIM, Felipe. **What not to speak means: an ethnography of ritualized silence.** 2018. 46 p. Dissertation (Masters in Social Sciences). Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

The practice of silence is presented in religious contexts of various strands and also non-religious that spread the importance or benefit of silencing. This work looks to investigate the meaning of silence and its implication in the religious and secular spheres in order to ascertain a relation between the silence and the social order of modernity. The proposal is based on a study undertaken on a catholic ritual of silence that includes the act of not speaking accompanied by an intense listening, especially of a discourse of formative quality that makes the word heard an element to be apprehended. Distancing oneself from cities may reflect the will of the individual to be far from the great human agglomerations, diversity or homogeneity in series that are experienced in many different ways by the subjects; but also it could be a reflection of solitude in the midst of the mass, of a crisis of the self before a society that produces disturbances.

Key Word: Silence, Catholicism, Interiority, Suffering, Modernity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1.1 Primeiro Contato com o Foyer	2
1.2 O que não falar quer dizer?	5
CAPÍTULO I.....	8
2.1 Sentidos conferidos ao Foyer	8
2.1.1 Marthe Robin e a Performance da Metáfora	9
2.1.2 A dimensão vocacional	12
2.1.3 A ética da escuta no ritual de silêncio	16
CAPÍTULO II	20
3.1 O silêncio e a comunicação	21
3.2 A percepção do silêncio	22
3.3 Os limites do olhar e seu protagonismo	25
3.4 A espiritualidade do silêncio	26
3.5 Antropólogos, psicanalistas e a escuta do silêncio.....	29
CAPÍTULO III.....	32
4.1 Os silêncios da solidão	32
4.2 A Via-Sacra da Modernidade.....	35
CAPÍTULO IV.....	40
5.1 A Performance Religiosa do Silêncio	40
5.1.1 Iniciando o dia: "Escolho-vos, hoje, ó Maria"	40
5.1.2 As refeições e a virtude da disciplina.....	41
5.1.3 Os ensinamentos e o coletivo transcendente	44
5.1.4 O deserto e os excessos das interações não verbais	45
CONSIDERAÇÕES FINAIS	48
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	50
APÊNDICE	54
ANEXO.....	58

INTRODUÇÃO

Em 2005 participei de meu primeiro retiro de silêncio. Pouco sabia do lugar para onde me retirava, chamado Foyer de Charité, mas fui seduzido pela oportunidade que eu vislumbrava de dar rumo a minha vida, depois de uma experiência frustrada de seguir o sacerdócio. Acredito que, naquele momento, minha intenção era descobrir as novas possibilidades de escolha que eu tinha, o que requereria um autoconhecimento que somente poderia se dar, de acordo com minha formação religiosa, através da uma relação íntima e interiorizada com uma verdade que se personificava numa pessoa divina. E o silêncio certamente significava, para mim, uma oportunidade real dessa interiorização.

Segundo Le Breton (2006:135-137) o silêncio estaria associado a uma prática de interioridade na experiência das religiões monoteístas pelo fato da comunicação de Deus se dar, conforme a crença, diretamente à alma do fiel. Nesse sentido, uma escuta privilegiada no sentido espiritual, se daria menos por palavras e pelos ouvidos, do que por uma intimidade do crente com Deus. Isso não significa um desmerecimento da palavra e da escuta auricular no contexto religioso. O retiro de silêncio que fora acompanhado para este trabalho salientou a importância do ato de silenciar como forma de uma escuta interior, mas o manteve associado à participação auricular em inúmeras palestras e celebrações litúrgicas e experiências sacramentais que compuseram o roteiro do retiro.

A proposta deste trabalho consiste, portanto, em apresentar um estudo sobre um ritual de silêncio que engloba o ato de não falar acompanhado de uma escuta intensa, sobretudo de um discurso de qualidade formativa que faz da palavra ouvida um elemento a ser apreendido. A linguagem verbal parece constituir essa prática de silêncio voluntariamente aderida, e traz uma questão: qual o poder da palavra em tal contexto onde ela deve ser prioritariamente escutada?

Um estudo sobre a prática de escutar sermões mulçumanos em fitas cassetes revelou uma “escuta como performance” que trazia para a vida cotidiana uma forma abreviada das ações executadas no contexto das mesquitas (Hirschkind, 2006:84). Se, por um lado, as respostas do ouvinte podem ser automáticas e repetitivas, mesmo que silenciosas, os benefícios que ele pode relatar (como uma libertação moral) reforçará a

ética islâmica tal como apreendida no ritual religioso não exclusivamente auditivo e individual da mesquita (Hirschkind, 2006:85). Muito embora aquele que escuta o sermão nas fitas cassetes possa afirmar que a eficácia da escuta dos áudios está no poder das palavras, o enunciado só se torna de fato eficaz em relação a outros atos dentro do contexto religioso em questão e que são acionados no contexto da audição (ver Tambiah, 1968:176).

Este trabalho se propõe a analisar o silêncio em uma perspectiva ritualística que o coloca entrelaçado a um mundo de coisas, entre elas a vida cotidiana e doméstica, a contemplação, a solidão e as materialidades sagradas, tudo formando um emaranhado de fios vitais (Ingold,2012). Dessa forma, agrego à noção de silêncio às coisas e problematizo o sentido do silêncio e sua implicação nas esferas religiosa e secular. Existiria uma relação entre essa disciplina de silêncio e os ordenamentos sociais da modernidade?

1.1 Primeiro Contato com o Foyer

Na primeira vez que estive no Foyer de Charité passei pela experiência de um retiro de cinco dias de silêncio. O que eu sabia, naquele momento, era que se tratava de uma espiritualidade católica. Eu era bem jovem, 18 anos, e tinha questões sobre o sentido da minha vida que faziam daquele lugar uma ótima oportunidade para trabalhar minhas inquietações interiores e existenciais. Por volta de duas semanas antes havia encontrado um amigo que iria fazer o retiro no Foyer e me convidou para ir. Eu aceitei, sem muito questionamento, confiando totalmente na presunção de que eu sabia o que significava um retiro católico.

Minha história religiosa remonta às missas alegres e de forte apelo comunitário das comunidades eclesiais de base que frequentei ao longo de minha infância e adolescência. Atuei em pastorais e decidi, ao terminar o ensino médio, que ingressaria no seminário local. Foi no estágio anterior a essa experiência pretendida, chamado propedêutico, que me deparei, de forma mais explícita, com uma visão religiosa católica diferente daquela que eu conhecia: a da Renovação Carismática Católica.

Oliveira (1977) identifica três formas principais de vivenciar o catolicismo no Brasil: a tradicional, a romanizada e a da libertação. Enfatizarei nesses três modelos as características mais pertinentes para a reflexão sobre este trabalho: o culto aos santos é mais forte no catolicismo tradicional apresentando uma “ética de relação” que dá vida

às imagens, estabelece-se um diálogo com elas e expande os altares das capelas para o oratório doméstico. O catolicismo romanizado, por sua vez, enfatiza os sacramentos e, conseqüentemente, os sacerdotes que o devem ministrar. Segundo o autor, esse modelo religioso, no Brasil, instituiu um catolicismo privado. Cada um elegia o seu próprio santo devotado, não necessariamente o comunitariamente cultuado, que era preservado pelo sacerdote que guardava o lugar onde o santo deveria estar: a Igreja. Por fim, o catolicismo de libertação centrava-se na Bíblia, lendo-a pela ótica dos empobrecidos, e visando à transformação social. Com uma forte liderança leiga, o modelo da libertação unia à liturgia a vida cotidiana dos fiéis.

Em 2003, iniciei o período propedêutico numa diocese que trazia uma história com a teologia da libertação. Essa experiência se deu numa casa paroquial onde conviveram oito jovens e um sacerdote durante um ano com a finalidade de amadurecer o “chamado vocacional”. Dentre esses jovens, dois eram carismáticos. Com frequência, eles questionavam determinadas atividades pastorais e concepções da teologia da libertação, aderidas pelos demais¹. A proximidade com visões religiosas distintas me fez perceber, com maior clareza, um catolicismo que abarcava dimensões diversificadas do religioso. Talvez, por isso, em meu primeiro contato com o Foyer de Charité, poucos meses depois, consegui lidar com o que me causava estranhamento de uma forma mais aberta.

Le Foyer de Charité est une communauté chrétienne de travail, sous la responsabilité d'un prêtre. Les membres du Foyer sont des laïcs, désireux de suivre l'exemple des premiers chrétiens et de former entre eux une communauté, c'est-à-dire une petite chrétienne... La communauté est dirigée par un prêtre. Il en est le chef et le Père. Sous sa direction, le Foyer deviendra un foyer de lumière, de charité et d'amour... S'agissant d'une spiritualité de laïc destinés à vivre au milieu du monde, il ne sera pas demandé à la communauté l'engagement des vœux... Les membres du Foyer s'engagent au don total à Jésus par Marie selon la formule de consécration de Saint Luis-Marie Grignon de Montfort... Ils renouvellent entre les mains de Marie leurs engagements de baptême et de confirmation.² (Texto de padre Finet, escrito por ocasião de uma celebração de fundação do primeiro Foyer de Charité, na França, em 1948)³

¹ De acordo com Silvia Fernandes (2001:78) não há apenas um modelo determinante de “ser Igreja” relacionado à teologia da libertação e à Renovação Carismática Católica. Assim sendo, uma oposição entre essas vertentes pode ser verificada tanto quanto diferenças que coexistem sem grandes problemas, a depender do modo em que se percebem e tratam o diferente. Dentre os oito jovens propedeutas diocesanos, apenas dois tinham proximidade como movimento carismático, o que não era empecilho nem para a convivência cotidiana nem para a continuação no caminho vocacional diocesano. Contudo, apenas um do grupo chegou a ordenação presbiteral, era o mais velho e sem experiência com a RCC.

² PEYROUS, Bernard (2006:207).

³ O Foyer de Charité foi fundado em 1936, a partir do encontro entre Marthe Robin e padre George Finet, os fundadores. Em 1986, foi reconhecido pelo Conselho Pontifício para os leigos como uma Associação Internacional de fiéis de direito pontifício. No anexo I há informações sobre o Foyer de Charité (história, identidade e estrutura) conforme consta no site do Vaticano

A fundação do Foyer no Brasil data de 1968, quando padre Marceau Constant recebeu a permissão de seu bispo e o aval de Marthe Robin. Desde 1957, padre Constant tinha o desejo de ser missionário no Brasil, o que só foi possível mais de 10 anos depois. A busca por um lugar adequado para a instalação do Foyer no Brasil durou anos. O Foyer de Mendes, no interior do estado do Rio de Janeiro, iniciou suas atividades em 1972, sob a responsabilidade do padre Constant, e mais duas leigas francesas, Jaqueline Jojot e Madeleine Rougon (Madô) (CONSTANT, 1986). Nesse momento já havia 34 foyers espalhados pelo mundo⁴.

O Foyer brasileiro é um lugar bem convidativo à contemplação. Não muito afastado da cidade, mas construído num lugar alto que favorece uma bela vista. Na chegada, há uma capela que pode acolher algumas dezenas de retirantes para missas e outros momentos de oração. Chama a atenção uma pequena fonte com peixes, no centro de um espaço gramado, que contorna a varanda de uma casa⁵. Na primeira visita, após ser recepcionado de uma forma bem terna e familiar fui introduzido ao interior da casa. Ao entrar minha atenção foi atraída, de imediato, para uma fotografia na parede de um rosto de uma mulher com feridas em toda extensão da testa⁶. Exceto nas representações de Cristo crucificado, nunca tinha visto antes um destaque religioso para uma pessoa sangrando, o que me causou certo espanto, ainda mais depois de conhecer a história de Marthe Robin, uma francesa do século XX que teria recebido em seu próprio corpo, segundo os relatos, as mesmas feridas que Jesus Cristo recebera na crucificação. Naquela foto, portanto, estariam representados os ferimentos causados pela coroa de espinhos colocada sobre a cabeça de Cristo, mas que apareceriam na fronte de Marthe Robin de forma inexplicável e misteriosa.

A partir desse estranhamento sobre o fenômeno dos estigmas, empreendi uma pesquisa sobre o tema na monografia para a graduação em Ciências Sociais, analisando casos semelhantes ocorridos em diferentes períodos históricos. Também busquei a posição da Igreja sobre essa experiência mística e o porquê de tal religiosidade tão cheia

(http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20051114_associazioni_fr.html#FOYERS_DE_CHARITÉ – acesso em 11/11/2017).

⁴ Em 2017, são 76 Foyers espalhados por quatro continentes: África (28), Europa (24), América (15) e Ásia (15). Fonte: <https://www.lesfoyersdecharite.com/les-foyers-de-charite-dans-le-monde/> - acesso em 11/11/17. Há um número crescente de fundações nas primeiras décadas: 3 entre 1936 e 1949; 9 entre 1950 e 1959; 17 (década de 60); trinta (déc. 70). Fora da França as fundações foram também bem rápidas e ocorreram nos seguintes anos: 1957 (outros países europeus); 1958 (América Latina); 1961 (África); 1968 (Ásia) e 1971 (América do Norte). (PEYROUS, 2006:208-211)

⁵ Foto 1 no apêndice.

⁶ Foto 2 no apêndice.

de mistérios e transcendência fixar sua casa brasileira justamente numa região marcada por um catolicismo popular e libertário. Foi na ânsia de fazer tais investigações que deixei passar quase despercebido um elemento fundamental presente na experiência dos retirantes: o próprio silêncio.

1.2 O que não falar quer dizer?

Quando estive no retiro pela primeira vez, achei que imediatamente entraria na prática do silêncio, mas fui surpreendido pela informação de que a conversa era liberada nos primeiros momentos daquele dia: enquanto os retirantes chegavam e iam se acomodando e conhecendo o local, e durante o jantar daquela noite. Após a janta teríamos ainda uma palestra de apresentação do retiro e dos membros da casa, a recomendação que se desligasse quaisquer dispositivos eletrônicos, e por fim, haveria uma colocação sobre o silêncio. Somente a partir de então o não falar estaria instituído devendo cada um se dirigir ao seu quarto de forma silenciosa. A quem lhe aprouvesse havia ainda a possibilidade de um chá e a oportunidade primeira de ouvir o tilintar das xícaras sobre os pires ou das colherezinhas tocando o vidro ao remexer o açúcar. Para os mais sensíveis ou preocupados na adaptação dessa experiência poder-se-ia ainda perder-se no som que diferentes calçados podem produzir sobre o piso, ou no barulho sutil de corpos que buscam se acomodar no sofá ou na cadeira, e que numa atitude quase de reflexo se põem a folhear qualquer objeto acessível constituído por páginas. Dessa forma, o silêncio vai revelando os primeiros detalhes da ‘vida cotidiana’ através dos corpos, de seus gestos, dos objetos e da leveza ou constrangimento de representar diante do outro sem ter de fazer uso das convenções da linguagem verbal.

A ideia de que a experiência de silêncio no Foyer de Charité retomava situações da vida cotidiana me ocorreu durante quase todo o trabalho de campo, sobretudo nos momentos passados de maneira silenciosa na sala de estar e nas refeições. Tratava-se, portanto, de uma associação a um cotidiano eminentemente doméstico. Ao final do retiro, na partilha sobre a experiência, alguns retirantes antigos relataram que a vontade de retornar ao Foyer se relacionava ao desejo de que pudessem ver modificadas suas vidas cotidianas na esfera do lar. Seria o retiro de silêncio um ritual de reelaboração dos papéis sociais representados no contexto doméstico? Em que sentido o silêncio seria um elemento importante para a eficácia desse propósito?

As perguntas que surgiam no campo se somavam àquelas que já trazia anteriormente: como fazer pesquisa de campo quando os interagentes não são interlocutores? Como etnografar num contexto no qual apenas a palavra autorizada é permitida? Que etnografia pode ser feita apenas com a circulação e interação física de pessoas? Como apresentar uma pesquisa empírica, nessas condições, sem deixar que minhas impressões pessoais entrem em cena ou construam a cena?

Estava claro pra mim, enquanto adepto daquela experiência, que deveria evitar ao máximo as práticas de interioridade, tais como meditação de passagens bíblicas, exames de consciência para o sacramento da penitência e uma adoração muito contemplativa da eucaristia. Esse evitamento era menos por receio de ter a objetividade diminuída e mais pela perda de anotações etnográficas enquanto estivesse em minha experiência religiosa subjetiva. Por outro lado, o cuidado com o distanciamento durante as atividades coletivas só se apresentou a mim no segundo dia no campo, quando me dei conta de que os momentos em que não era conveniente estar fazendo anotações, como as refeições e celebrações litúrgicas, eram os momentos também em que eu mais perdia o olhar de pesquisador, assim como na observação sobre os elementos domésticos, mas não menos sagrados, que compunham o cenário da casa.

A prática do silêncio, que reforça a experiência interior, por mais que contradiga a comunhão pelo seu caráter de interioridade e subjetivismo, ao se dar em uma comunidade religiosa, na verdade constrói essa comunhão acentuada no sentimento que se expressa no “estar junto” (Simmel, 2006:53). O indivíduo, segundo Simmel, seria arrebatado pelo sentimento do coletivo que acredita que a comunhão os aproxima de Deus. Desta forma, o sujeito ao mesmo tempo em que é tomado pela força coletiva, também arrebatada a outros através de sua experiência interior e subjetiva. Nesse sentido, buscarei apresentar no primeiro capítulo uma reflexão sobre a comunidade do Foyer de Charité a partir dos sentidos conferidos no uso do vocábulo *Foyer* pela fundadora Marthe Robin e a percepção sobre a casa do Foyer no Brasil por seus membros e retirantes.

Nos capítulos seguintes, buscarei mostrar como o silêncio (cap. 2) e o sofrimento (cap. 3) estão relacionados à modernidade e às novas formulações de uma religiosidade interiorizada. A prática do silêncio é, atualmente, apresentada em contextos religiosos de várias vertentes e também não-religiosos que difundem a importância ou benefício do silenciamento para o desenvolvimento de certa disciplina. Os motivos que atraem esses indivíduos à disposição de não falar podem ser os mais

diversos, mas convergem com a necessidade de afastamento de um contexto que produz “barulho”. Distanciar-se das cidades, entretanto, pode refletir a vontade do indivíduo de estar longe dos grandes aglomerados humanos, da diversidade ou da homogeneidade em série que são experimentadas de forma muitas distintas pelos sujeitos; como também ser um reflexo da solidão no meio da massa, de uma crise do *self* diante de uma sociedade que produz perturbações. Duarte (1998:13) utiliza a categoria de perturbação como recurso para pensar as patologias e sofrimentos construídos em determinados contextos culturais, mas que pode não se evidenciar em outros. Ao longo do século XX, segundo Duarte (1994:83), as percepções sobre as perturbações no Ocidente foram se consolidando a partir de dois eixos: o primeiro, associado sobretudo à psicanálise, elevou o sofrimento ao patamar do inconsciente e do psicológico. Em outra perspectiva, as características da ‘modernidade’ nutridas pelas críticas ao industrialismo e capitalismo compreenderam as perturbações a partir da ótica social.

Segundo Dumont (1992:41) o cristianismo extramundano (o qual podemos associar às práticas religiosas de interioridade) não nega os ordenamentos sociais, mas os subjugam aos valores e a verdade que traz consigo. Nesse sentido, o indivíduo-em-relação-com-Deus vive sua experiência transcendente (privada) inserido numa sociedade. No último capítulo será feita uma apresentação das atividades coletivas vivenciadas ao longo do retiro e suas possíveis implicações na vida social, sobretudo a partir de novas dimensões de sensibilidade que se apresentam.

Este trabalho utiliza os dados coletados em campo, no ano de 2017, durante um retiro de silêncio de cinco dias no Foyer de Charité em Mendes, RJ. Todos os atores envolvidos foram nomeados ficticiamente ao longo do processo etnográfico, pois a impossibilidade de falar impediam a coleta de informações deste tipo. Os nomes fictícios foram mantidos neste trabalho. Informações sobre idade da maioria dos atores foram dadas a partir de minhas impressões, o que servirá apenas para que o leitor identifique a faixa etária em que eles se encontram. Também foram realizadas entrevistas com o bispo que pregou o retiro, o sacerdote e duas leigas consagradas do Foyer de Mendes; e fontes escritas da Igreja Católica foram utilizadas ao longo do texto.

CAPÍTULO I

2.1 Sentidos conferidos ao Foyer

Neste capítulo pretendo averiguar os sentidos conferidos ao Foyer por sua fundadora Marthe Robin, por uma leiga consagrada do Foyer no Brasil e pelo pregador do retiro acompanhado durante o trabalho de campo. Os dados que embasam essa proposta foram coletados em livros biográficos sobre Marthe Robin e em entrevistas, concedidas para este trabalho, com a leiga e o formador do retiro. A busca pelos sentidos do Foyer tem por objetivo encontrar caminhos de aproximação para os sentidos do silêncio, haja visto que a exigência do silêncio de cinco dias já aparece no convite feito por Marthe ao padre Finet (cofundador do Foyer e primeiro pregador dos retiros), conforme diálogo registrado pelo sacerdote entre ele e a mística:

Marthe: Senhor padre, eu tenho um pedido para lhe dirigir da parte de Deus.

Padre Finet: Mas qual, senhorita?

Marthe: É você quem deve vir aqui, a Chateaufort, para fundar o primeiro Foyer de Charité.

Padre Finet: Eu, senhorita? Mas, eu não sou da diocese! Eu sou de Lyon!

Marthe: E o que que isso representa, já que Deus o quer!

Padre Finet: Ah! Eu não tinha pensado sobre isso. Mas, pra fazer o quê?

Marthe: Principalmente para pregar os retiros.

Padre Finet: Sim, retiros de três dias, seria uma boa coisa.

Marthe: Não, de cinco dias pois em três dias nós não temos tempo para formar almas.

Padre Finet: Ah, que bom! Mas, então, eles se direcionam para quem, esses retiros?

Marthe: para senhoras e meninas.

Padre Finet: O que faremos durante esses retiros? Encontros, partilhas?

Marthe: não, não, não. A Santa Virgem quer silêncio completo.

Padre Finet: Você acredita que eu poderia colocar senhoras e moças em silêncio durante cinco dias?

Marthe: desde que a Santa Virgem o solicite.

Padre Finet: ah, eu não sabia ... Mas como fazer esses retiros conhecidos?

Marthe: A Santa Virgem cuidará disso. Jesus dará graças extraordinárias. Você não precisará fazer publicidade.

Padre Finet: Mas, onde vamos fazer esses retiros?

Marthe: Na escola de meninas.

Padre Finet: Mas, precisará de camas, uma cozinha. Quem fará esse trabalho?

Marthe: Você!

Padre Finet: Mas, com que dinheiro?

Marthe: não se preocupe, a Santa Virgem cuidará disso.

Padre Finet: Quando será necessário pregar o primeiro retiro?

Marthe: Em 7 de setembro.

Eu fiquei chocado. Disse-lhe que falaria com meus superiores: "Não posso recusar, mas ainda tenho que pedir permissão aos meus superiores"

Marthe: ah sim, você deve se colocar em obediência.

(Peyrous, 2006:119)⁷

⁷ Tradução minha com revisão de Paulo Bittencourt Mendes, a quem agradeço a colaboração.

2.1.1 Marthe Robin e a Performance da Metáfora

Bernard Peyrous (2006:94), postulador da causa de beatificação de Marthe Robin, apresenta trechos do diário da mística desde que ela começa a usar a palavra *foyer*. A primeira anotação foi feita um ano após Marthe ter ficado tetraplégica, depois de sucessivas enfermidades desde os 16 anos e antes da fundação do Foyer. Em 1930, Marthe Robin (então com 27 anos) anota (dita) em seu diário: “Que Deus faça de mim um verdadeiro *foyer* de luz e de amor, uma palavra para trazer sua alegria”. E em 1932: “Que Deus faça de mim um *foyer* para purificar o mundo e incendiar as almas” (Peyrous, 2006:93, tradução minha).

Antes de adentrar os sentidos da palavra *foyer* (pressupondo que ela vai além de sua literalidade) é importante ressaltar que o recurso metafórico no qual ela está empregada já introduz a possibilidade de significação através de uma *semelhança perfeita entre coisas completamente diferentes* (Arendt, 2016:123). Ou seja, não se trata apenas de um exercício de comparação, mas de um deslocamento do sentido literal (insuficiente para expressar tal experiência interior) para um sentido presente na experiência cotidiana do mundo (de mais fácil compreensão, posto que visível, observável). Portanto, a metáfora ajudaria a compreender os sentidos metafísicos (no caso o místico, mas também os filosóficos) através de imagens reconhecíveis. Na antropologia, Turner (2008:21) defende que as metáforas utilizadas auxiliam na compreensão do objeto estudado⁸. Tal processo de compreensão é chamado por Csordas (1987) de performance da metáfora: uma circulação de significado subjetivo (através da metáfora) que reorienta sentidos individuais de outras pessoas, assim como orienta a ação social no dia-a-dia e as reuniões coletivas entre os que compartilham o mesmo discurso metafórico. Trata-se, portanto, de um movimento de construção de identidade. Minha proposta é pensar a expressão metafórica *ser um foyer*, proferida por Marthe Robin, configurada num processo de circulação de sentidos individuais e práticas coletivas.

Nas frases de Marthe contendo o vocábulo *foyer*, reproduzidas acima, se nota uma referência ao fogo na expressão “embraser les âmes”. Em 1934, dois anos depois,

⁸ A utilização da metáfora na produção científica (por exemplo, quando se usa o organismo humano para explicar a sociedade), serviria para ampliar a inteligibilidade para o que se quer tratar. Victor Turner (2008:21) trata das metáforas utilizadas na produção antropológica e observa que os significados diversos que podem conter devem ser cuidadosamente avaliados antes de se tomar o empréstimo vocabular para a análise de contextos sociais específicos.

Marthe Robin anota o que Deus lhe teria dito: “Eu farei de você uma chama desse fogo que eu quero acender na Terra”. E em 1936, ano da fundação do Foyer: “Gostaria de deixar como vestígio da minha passagem aqui embaixo apenas uma imensa luz da verdade e um grande fogo do amor divino” (Peyrous, 2006:94, tradução minha). Nas expressões “*flamme de cet incendie que je [Jesus] veut allumer sur la terre*” e “*grand incendie d'amour divine*” encontramos a simbologia do fogo que, segundo a tradição católica, identifica as ações do Espírito Santo, sendo o elemento a representar a “energia transformadora” em sua atuação (CIC, 696)⁹. E a transformação está enunciada na biografia de Marthe Robin como um “novo Pentecostes de Amor” que renovaria a Igreja através de um “apostolado de leigos” (Peyret, 1994:215). Se, por um lado, os biógrafos de Marthe apontam a mudança apresentada pela francesa como um prenúncio profético do novo lugar do leigo a ser conferido pelo Concílio Vaticano II, e até mesmo pelo pentecostalismo católico (Renovação Carismática), sendo ambos os eventos ocorridos nas décadas subsequentes, em outra perspectiva, podemos nos perguntar quais são os movimentos sociais que motivaram e culminaram em tais mudanças?

Segundo Jacques Le Goff (2010), a partir do século XIII, houve um interesse crescente pelo Espírito Santo seja por menções mais constantes em sermões, nas invocações em hospitais e confrarias, e sobretudo, por sua introdução na vida religiosa cotidiana quando os sete dons do Espírito se tornaram tema fundamental na relação do homem com Deus¹⁰. Antes desse momento, a presença do Espírito Santo era uma preocupação, de fato, nos círculos de discussões teológicas. Podemos aferir que o crescimento das representações iconográficas do Espírito Santo, principalmente pela dimensão que o fogo simboliza (a da transformação), coaduna-se com as características da modernidade que carrega também um ímpeto de mudanças constantes.

Cabe destacar dois tipos de transformações que se apresentam na religião moderna: a primeira se dá no plano interior, a partir das virtudes que seriam promovidas pelo Espírito Santo (ação interior) e alcançadas por práticas religiosas que, em tempos modernos, tornam-se práticas de interioridade: destacam-se a confissão auricular e a oração mental. A segunda transformação se associa ao exterior quando a palavra

⁹ Outros símbolos para o Espírito Santo de acordo com o Catecismo da Igreja Católica: água (CIC 694, 1137, 2652); dedo de Deus (CIC 700); luz (CIC 697); mão (CIC 699); nuvens (CIC 555, 697); pomba (CIC 535, 701); selo (CIC 698, 1295-96); unção (CIC 695). Cada um destes símbolos representariam um aspecto da ação do Espírito Santo, segundo a simbologia católica.

¹⁰ É possível notar que os dons do Espírito Santo denotam virtudes que se dão basicamente através de uma prática de interioridade. São eles: sabedoria, inteligência, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor de Deus. Ao fazer parte do cotidiano do crente essas disposições interiores corroboram também na ampliação de uma religiosidade interiorizada.

autorizada se difunde por membros não-ordenados, ou seja, deixa de ser monopólio da hierarquia eclesial. Podemos citar São Francisco de Assis como o grande marco dessa ruptura, mas também a todas as mulheres (a quem o sacramento da ordem não é permitido)¹¹ que produziram obras de espiritualidade de grande impacto na religião moderna¹².

Não se pode deixar de notar a relevância da Reforma Protestante liderada por Martinho Lutero que, ao associar a salvação à fé (e não às obras como propunha o catolicismo) e ao estender o acesso aos textos e à interpretação da Bíblia a todos, colaborou no reforço do desenvolvimento moderno de interioridade. Philippe Ariès (2009) destaca que, ao lado das devoções interiores, o desenvolvimento da alfabetização e a difusão da leitura e escrita silenciosas tiveram enorme influência na evolução da era moderna. Do lado da Contrarreforma, o crescimento do culto ao Cristo sofredor instaura a devoção interior e dolorosa aos ferimentos da crucificação e também se apresenta nesse momento a difusão dos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola e a expansão jesuíta na formação escolar. Nesse sentido, podemos pontuar que as imagens dolorosas estariam mais acessíveis à apreciação de uma população majoritariamente analfabeta e que, ao mesmo tempo, a formação escolar já era vista em ambas as vertentes do cristianismo como imprescindíveis à sedimentação de seus princípios adequados aos novos tempos.

Voltando às frases de Marthe Robin e visando adentrar os sentidos expostos pela palavra *foyer*, proponho a análise sobre “ser foyer” como uma expressão de total interioridade e de um misticismo no sentido weberiano (1980) identificado como um recipiente do divino. Nessa perspectiva, foyer associa-se à tradução por *lar*, lugar habitado por um Deus trinitário, que é comunidade, mas também família no

¹¹ O sacramento da ordem comporta três graus: o episcopado, o presbiterato e o diaconato (CIC 1536). De acordo com o magistério católico, somente os homens podem vir a receber esse sacramento, pois Jesus somente escolheu homens entre os seus apóstolos (CIC 1577). Na consagração, que pode ser recebida também pelas mulheres, os fiéis decidem seguir a Cristo mais de perto, doando-se a Deus totalmente (CIC 916). Os consagrados não pertencem à estrutura hierárquica da Igreja (CIC 914), ou seja, permanecem como leigos consagrados à santificação do mundo na vida secular (CIC 929) ou como religiosos obedientes aos votos feitos em sua congregação ou ordem. Portanto, um sacerdote pode ser um religioso, mas uma religiosa não pode fazer parte do clero.

¹² Nota-se a ausência de mulheres nas escolas de espiritualidade (legados) relacionadas aos primeiros séculos do cristianismo. Somente após o primeiro milênio as mulheres aparecem como referências de espiritualidade a partir de suas obras escritas. Destacam-se as declaradas doutoras da Igreja: Santa Catarina de Sena (1347-1380), Santa Teresa d'Ávila (1515-1582), Santa Teresinha de Lisieux (1873-1897), entre outras. Porém, ainda sim o número de homens nas escolas espirituais sobrepõe-se consideravelmente (ver Tanqueray, 1948).

acolhimento esponsal de Maria com o Espírito Santo¹³. Temos aqui uma exemplificação da *pessoa cristã*, categoria de Marcel Mauss (1974), que define o indivíduo que controli seu self a partir de tal cosmologia comunitária. Por outro lado, quando essa experiência interior se desloca para a simbologia da “chama” (transformação) e o projeto do Foyer se apresenta como “formação de leigos ao apostolado” temos a indicação de uma ação no mundo enquanto instrumento de Deus (ascetismo ativo, conforme Weber, 1980). Para Hannah Arendt (2016:123), o uso da metáfora "desfaz a retirada do mundo" já que seu intuito é buscar na realidade intramundana uma imagem que dê sentido ao que não se pode ver. Dessa forma, a metáfora de Marthe - *ser um foyer* - evocaria um misticismo voltado para o mundo. Essa mística não expressaria apenas a experiência pessoal da francesa, mas identificaria toda a proposta, posteriormente apresentada, a ser difundida pelos Foyers de Charité, e seus membros. O Foyer do Brasil será o lócus de onde imergirá os exemplos de vivência de tal prática mística, assim como dos motivos de adesão, tanto provisória quanto definitiva, dessa experiência.

2.1.2 A dimensão vocacional

O cenário é uma casa aconchegante, acolhedora, simples e bonita, cheia de abajures, fotografias e quadros, além do jardim, dos peixes e pássaros e das árvores ao redor. Ali mora uma ‘família’, constituída por um sacerdote, quatro leigas consagradas¹⁴ e um casal com um filho pequeno. Todos se vestem sobriamente e, vez ou outra, se recolhem aos bastidores das cenas, sobretudo quando abrem a casa para receber dezenas de visitantes. Não fazem questão de aparecer como anfitriões protagonistas. Há claramente entre eles uma divisão do trabalho doméstico e passam o dia cuidando das necessidades dos visitantes, que chegam com malas grandes, dispostos a permanecer por vários dias. “É uma alegria recebê-lo aqui”, é o que geralmente dizem a cada um que chega. Não se trata de uma parentela grande que vem passar as férias, nem de uma turma de amigos que planeja uma confraternização. São desconhecidos, salvo pequenos grupos, que decidiram conviver durante uma semana. Os moradores da casa não se incomodam com isso, pois eles mesmos se formaram como ‘família’ dessa forma, ou seja, sua composição ‘familiar’ não está constituída por laços sanguíneos nem por força

¹³ A mística mariana é bem presente nos relatos sobre Marthe Robin e na proposta de retiro do Foyer, assunto a ser tratado mais adiante.

¹⁴ No momento do trabalho de campo estavam presentes apenas duas leigas consagradas, pois as outras duas estavam no Foyer principal na França, justamente para participar da cerimônia de consagração de novos leigos.

legal (excetuando o casal com a criança). A ‘família do Foyer’, a partir de como se denominam, poderia ser identificada simplificarmente como uma experiência voluntária (escolha pessoal) de um lar a partir da ‘vida cotidiana doméstica’ (estilo de vida),¹⁵ o que fica evidenciado na maneira familiar, aproximada e terna como tratam os retirantes no ambiente de uma casa. Segundo o site *Les Foyers de Charité*:

A principal missão dos Foyers de Charité é participar da nova evangelização, pregando retiros espirituais abertos a todos. Eles oferecem retiros silenciosos de 6 dias durante os quais os participantes são **recebidos como familiares** e recebem ensinamentos que constituem uma síntese dos fundamentos da fé católica¹⁶. (tradução e grifos meus)

Mariana antes de se tornar leiga consagrada do Foyer fez parte da Toca de Assis por nove anos. Quando seu pai faleceu ela precisou voltar para sua cidade natal, próxima ao Foyer, para dar assistência à sua família. Seu contato com o Foyer, nesse momento, pode ser acompanhado no relato a seguir:

Resolvi fazer o retiro de uma semana no Foyer, em setembro, e foi uma experiência bem diferente. Durante os nove anos em que estive na Toca eu tive diversas experiências de retiro, mas eu nunca havia feito um de uma semana no Foyer e este retiro mexeu muito comigo, mais mesmo pelo ensinamento da doutrina da Igreja Católica. Eu não sabia que existia um lugar que ensinava a doutrina toda da Igreja, eu já vi em retiros pregarem um ponto ou outro, uma espiritualidade ou outra, mas aqui foi um ensinamento completo. A doutrina pura e tudo aquilo que um cristão precisa saber para o amadurecimento e a estruturação da sua fé.

(...)

Eu vim para ajudar em um retiro de fim de ano, mas acabei por chegar perto do padre Augusto e pedi para fazer um período de experiência no Foyer. A princípio o padre Augusto se assustou porque eu estava de véu e hábito e ele estava me ajudando a deixar minha família ciente que eu tinha uma vocação e para que eles não dependessem de mim depois da morte de meu pai. Ele me questionou se eu não iria voltar para a Toca, ele não esperava por esta decisão. Para falar a verdade nem eu, mas senti este desejo.

(...)

Em janeiro 2012 eu vim para cá começar minha experiência. A rotina era de oração e de missas diárias, igual na Toca, somente a forma de servir era diferente, ao invés de ajudar os pobres eu acolhia os retirantes, dando sempre um suporte para que o retiro aconteça, vivendo a vida em família. O Foyer se encaixou perfeitamente a mim, à minha personalidade e agora me sinto muito livre e feliz na minha vocação.

(...)

Quando vim para cá, um padre amigo meu que estava em Londrina quando eu morava lá me disse que conhecia o Foyer e que eu estava me encaminhando a um porto seguro, e hoje eu realmente enxergo isto. A família do foyer se estende pelo mundo inteiro e caso este acabe, eu sei que há outros pois o Foyer não é só isto aqui. Qualquer Foyer no mundo que formos nós seremos bem acolhidos e sentiremos o ar de família, tem a continuidade, o apoio de Marta. É

¹⁵ Segundo o site do Vaticano o Foyer de Charité é uma comunidade de vida constituída por um padre e membros leigos, inseridos na Igreja diocesana e em comunhão com a Igreja Universal. Portanto, poderíamos ponderar a utilização do termo família a partir da noção de uma unidade coletiva e de uma postura de promoção de familiaridade e acolhimento.

¹⁶ Fonte: <https://www.lesfoyersdecharite.com/la-vocation-des-foyers-de-charite/> acesso em 29/05/2018.

algo que eu sinto que Jesus realmente quis, a fé precisa de coisas concretas e aqui no Foyer nós vemos os frutos que se dão, apesar de ser pequeno.

(Trechos da entrevista com Mariana)

A fim de refletir sobre as condições que teriam possibilitado a adesão de Mariana ao Foyer faz-se importante mencionar que o próprio ato de aderir evoca uma modificação no pertencimento religioso instaurado pela modernidade, em contraposição a participação por atribuição que não dependeria de escolha pessoal (Duarte, 2006:57). Certamente a possibilidade de escolher converge com a diversificação das formas religiosas, o que se torna mais representativo na alternativa cristã ao catolicismo possibilitada pela Reforma Protestante, mas que já se apresentava de maneira relevante (sobretudo no que tange as vocações religiosas) quando do exponencial surgimento de novas ordens a partir do segundo milênio da era cristã (ver Le Goff, 2007:28). A moderna inserção religiosa pautada pela decisão individual teria impactado o sentido do ato de congregar não apenas para os grupos religiosos como também das múltiplas formas associativas que compõem a vida social, incluindo a experiência familiar (ver Duarte, 2006).

Philippe Ariés (2009:10-20) apresenta justamente a escolha individual de estilo de vida como o efeito de uma sociedade que passa a estabelecer uma divisão mais rígida entre o público e o privado. O autor marca o século XIV como o ponto de chegada do estreitamento da intimidade e de uma nova concepção de família, não mais vista apenas como uma unidade econômica que impunha restrições à liberdade individual, mas que se transformava em refúgio e proteção dos olhares estranhos que a sociedade em expansão produzia cada vez mais.

Enquanto Mariana era confrontada em sua vocação pelas necessidades de sua família biológica, sua adesão a uma ‘família religiosa’ estava sendo reconfigurada a partir da noção de segurança (*porto-seguro*). Silvia Fernandes (2011) apresenta as expectativas familiares sobre os jovens como um obstáculo às escolhas individuais pela vida religiosa, mas também ressalva que a decisão de permanecer na vida consagrada dependerá, em certa medida, da estabilidade futura percebida pelos jovens aderentes. Nota-se a observação feita por Mariana da importância de saber que terá onde ser acolhida caso o Foyer do Brasil feche. Tal preocupação pode ser confrontada com a instabilidade de permanência dos vocacionados na Toca de Assis, conforme apresenta Fernandes (2011), o que pode indicar uma incerteza quanto à perpetuação de uma comunidade muito nova, situação agravada pela falta de conhecimento sobre a estrutura

institucional num sentido amplo, já que a instrução objetiva é vista – na Toca – como contrária à pobreza pretendida.

A relação entre pobreza e conhecimento foi uma questão já em Francisco de Assis que questionava a posse de livros, um artigo caro, e alertava sobre o perigo do orgulho pelo saber (Le Goff, 2007:217). Contudo, a ordem franciscana entendeu que a pregação a que estavam destinados necessitava do preparo por meio do estudo, para o qual ter livros e ser letrado era fundamental (2007:2018). Um exemplo neste tema é entrada para o franciscanismo de Santo Antônio de Pádua, contemporâneo do santo de Assis, cuja intelectualidade já era reconhecida em seu tempo e é elemento importante em boa parte das representações do santo que o trazem portando um livro para ressaltar a figura do grande sermonista (Menezes, 2004:154).

Não é pouco significativa, portanto, a observação de Mariana de que a formação doutrinal apresentada no Foyer chamara sua atenção. A formação teológica para o gênero feminino ingressante à vida religiosa católica é bem menos sistemática do que a oferecida nos meios seminarísticos (Fernandes, 2011). Além do mais, a comunidade religiosa que Mariana fizera parte nos últimos nove anos (Toca de Assis) rejeitava o mundo acadêmico na formação de seus adeptos e entendia que o conhecimento deveria ser buscado em Deus (ver Fernandes, 2011).

Faz-se importante observar que o conhecimento religioso tem uma razoabilidade de tipo diferenciado daquele encontrado nas matérias científicas. Acompanho a distinção feita por Bruno Latour (2004) que assenta a palavra religiosa no lugar da transformação, tanto do emissor quanto do receptor da mensagem, e não apenas na mera transferência de conteúdo. Tambiah (1968), por sua vez, salientou a eficácia de um ritual religioso no qual o significado das palavras não era compreensível, mas os sentidos eram apreendidos e impactava os ouvintes. Hirschkind (2006) também salientara os efeitos sensoriais produzidos pelo som de pregação repercutido em espaços públicos de trânsito cotidiano. O que os autores citados parecem trazer em comum, nesse caso, é a importância da forma mais do que o conteúdo nas pregações e a importância conferida ao efeito transformador através desses atos de fala.

Sem desconsiderar que Mariana pudesse estar ponderando a alienação das informações e as perspectivas futuras na vida religiosa, há de se convir que o efeito doutrinário apresentado por ela não está na dimensão de uma capacitação para replicação, mas relaciona-se ao fortalecimento do self do crente a partir da dimensão da fé, alicerçada intelectual e sensivelmente. Ora, podemos considerar que até mesmo

Marthe, ao propor a formação dos leigos para um novo apostolado, não estivesse buscando um enfrentamento intelectual da razão secular, mas talvez indicando uma forma de enfrentamento dos “perigos da modernidade” a partir de uma retomada sensória da experiência religiosa através do discurso ou, religiosamente falando, da relação íntima com a Palavra (Dei Verbum). Veja como dom Inácio tratou desta questão ao ser indagado sobre o tipo de formação oferecido pelo Foyer:

A proposta do retiro fundamental, que é um retiro de um carisma muito próprio do Foyer, é formativa doutrinal. Nós católicos não temos o costume de fazer uma formação contínua, por isso as pessoas que vêm ao Foyer estão em busca de uma experiência de oração e o silêncio existente aqui transforma-o em local propício a tais experiências. Muitas pessoas até sentem-se confortáveis a fazer perguntas sobre assuntos os quais surgem dúvidas e isto ajuda ao decorrer da formação. Claro que, por ser uma formação, há uma certa exigência, mas aqui, creio que mais do que sair com o conteúdo, o importante é a pessoa sair com uma reflexão sobre a doutrina e a fé. O aprofundamento das razões dado em uma formação sólida que a pessoa não sente de forma fria, somente na mente, mas tem grande influência em sua vida e espiritualidade. A doutrina é uma realidade viva, não somente uma realidade acadêmica que você apenas a estuda, ela tem grande aplicação na vida.

(trecho da entrevista com dom Inácio¹⁷)

2.1.3 A ética da escuta no ritual de silêncio

Quando cheguei ao *Foyer de Charité* a missa de abertura do retiro fundamental¹⁸ já havia começado. Dom Inácio e padre Bruno¹⁹ estavam ao altar, um erguendo a hóstia e o outro, o cálice. Os sacerdotes entoavam as orações sem microfone, mas era perfeitamente audível. Não havia instrumentos acompanhando os cantos, porém era entoado num tom harmônico e suave. Esse sentimento de coletividade (identificado nos ritos, gestos e linguagem) é importante nas práticas religiosas, sobretudo as cristãs, cuja identidade de seus membros é construída a partir de um Deus comunitário: assim, por exemplo, Mauss (1974) apresenta a formação da pessoa cristã, seguidora do Cristo que une o humano com o divino enquanto forma a unidade trinitária de um só Deus. Outro aspecto dessa dimensão comunitária pode ser compreendido a partir de Simmel (2006:53) ao ressaltar que as orações e cantos coletivos são capazes de aglutinar as experiências religiosas individuais.

¹⁷ Bispo auxiliar da diocese de Salvador, 50 anos, descobriu sua vocação no Foyer de Charité sob a orientação de padre Constant. Dom Inácio, nome fictício, foi o pregador ao longo de todo o retiro.

¹⁸ O retiro fundamental consiste em cinco dias de silêncio. Tanto primeiro retiro que participei (que apresento na introdução como primeiro contato) quanto o da pesquisa de campo para este trabalho foram retiros fundamentais. Ambos foram pregados pelo mesmo sacerdote, contudo há doze anos, o pregador ainda não era bispo. Os temas tratados foram bem semelhantes, salvo as colocações atuais sobre as novas tecnologias e a experiência episcopal.

¹⁹ Pároco da pequena cidade de Mendes (onde se localiza o Foyer no Brasil), 43 anos. Padre Bruno, nome fictício, é sacerdote diocesano.

Por volta de oitenta pessoas, dentre as quais vinte e cinco retirantes, rezavam aquela missa. No momento da distribuição das hóstias notei que muitas pessoas se colocaram à espera para recebê-la das mãos do bispo, enquanto alguns se apresentavam diante do padre. Esse fato talvez corriqueiro em tais situações e possivelmente sem grande importância aos praticantes chama a atenção para os aspectos hierárquicos que pode conter. Analisar essa escolha preferencial aponta para um coletivo que se constitui a partir da autoridade simbólica que ele próprio legitima. O poder do representante está em sua posição social de porta-voz de uma instituição, nos receptores abertos à palavra oficial (não necessariamente compreendendo-a, mas dando-lhe reconhecimento), e no contexto litúrgico no qual a autoridade deve cumprir o seu papel (Bourdieu, 1996:89-91). Nesse sentido, a preferência de fila não estaria na eficácia maior da hóstia recebida, tampouco parece preponderar uma busca de *status quo* pela presença episcopal; seria, antes de tudo, um gesto simbólico do reconhecimento da autoridade institucional, ou seja, a posição elevada no estrato clerical está sendo percebida e legitimada em um ambiente no qual o poder simbólico deve se concretizar. Segundo Bourdieu (1996:101) “esse tratamento diferente e distintivo tende a encorajá-lo a realizar sua essência, a viver conforme sua natureza social”.

Se, por um lado, o coletivo conclama a autoridade a praticar sua essência, por outro a palavra autorizada institui uma dinâmica para o grupo social. Hirschkind (2006:124-125), por exemplo, analisa a audição pública de sermões islâmicos a partir do envolvimento sensorial num modo particular de posturas, gestos e expressões afetivas. Para o autor, as pregações transmitidas ao longo do dia, na esfera pública cotidiana, “contribuem para a criação de um ambiente sensório” e não apenas discursivo.

A ‘ética da escuta’ foi apresentada por Hirschkind (2006:70), a partir dos relatos dos mulçumanos egípcios, como uma habilidade sensória complexa de receptividade passiva e espontânea requerida numa escuta atenta, diferente do simples ouvir. Porém, essa atenção estaria associada, segundo ouvintes, a uma disposição do coração que deveria estar voltado a Deus e ser, ele próprio, o canal da escuta. A prática regular de seguir os sermões também representaria um monitoramento dos vícios e das virtudes, ou seja, evitaria as transgressões morais possibilitando uma vida mais piedosa. Dessa forma, haveria uma aproximação ainda maior de Deus, o que transformaria os enfrentamentos estressantes e monótonos do dia-a-dia na cidade (como o trânsito) mais suportáveis (2006:72).

Segundo Ingold (2002:246), “quando se trata de assuntos da alma, emoção e sentimento, ou da interioridade da vida, a audição supera a visão assim como o entendimento ultrapassa o conhecimento, e como a fé transcende a razão”. Essa foi, pelo menos, a cartilha seguida no primeiro ensinamento que ao tratar do silêncio evidenciou o ato de escutar.

Ao término do jantar fomos encaminhados para o primeiro ensinamento no qual se trataria da graça do retiro. Dom Inácio falou sobre o silêncio e a solidão como duas realidades essenciais para ordenar a vida, reduzir ao essencial, clarear as ideias e obter concentração. Contudo, essas realidades não bastariam por si mesmas, pois o importante seria o exercício da escuta ao longo dos dias em retiro. O silêncio e a solidão seriam meios de ir às raízes profundas, fugir das superficialidades, dar sentido às relações e profundidade às palavras. Muitas metáforas e exemplos foram usados: o silêncio externo como um porteiro do mundo interior, ambiente onde teria se dado conversas entre místicos e Deus, segundo relatos espirituais. O silenciar foi comparado à imagem do deserto, por suas características de aridez e despojamento, mas também por ser um cenário recorrente na narrativa bíblica tanto no Velho quanto no Novo Testamento. Em seguida, é a analogia do jardim que faz superar o itinerário silencioso e solitário do deserto, a partir da escuta de uma palavra que cai como chuva que conduz ao florescimento. O retiro, portanto, seria um lugar de fecundidade pela prática de uma escuta em silêncio tanto de um diálogo interior, que seria solitário por ser individual, quanto de uma formação doutrinal realizada nos ensinamentos.

A metáfora do deserto e do jardim, como todas as metáforas, carrega possibilidades diversas de significação. O motivo de se tomar emprestado tais imagens é de não limitar em palavras literais o sentido daquilo que se quer transmitir. Dessa forma, sinto-me confortável para comparar o uso metafórico das imagens do deserto e do jardim, no contexto acima descrito, com outra metáfora que fora cunhada por Marthe Robin: a da cruz e da alegria:

Eu bebi o amargo cálice, bebi até a ebriedade, procurando doce refúgio somente em teu coração. Pois só tu és a minha força e eu, humilde fraqueza. Não me abandones, sou tua, ó Senhor. Eu sou sua presa, ó Jesus, na cruz e na alegria. Na cruel provação e na viva dor. Quão doce é sofrer, quando a ti se imola e que se tem por sol o grande fogo do teu coração. Eu sei onde vive o Amor; eu vi brilhar a chama. Para teu céu, ó Jesus, quero colher flores. Tormentos dolorosos ensangüentam minha alma. Mas, sempre repito ‘Obrigada meu Salvador’.

Oração feita por Marthe Robin em 1930 (Peyret, 1983:74).

Mais do que a primeira metáfora (jardim/deserto) as imagens paradoxais trazidas por Marthe Robin (cruz/alegria), ao se tornarem uma metáfora da vida espiritual, denotam claramente experiências que se interpenetram. Ora, se há também um cruzamento entre deserto e jardim certamente esse se dá, de acordo com a explanação do formador, através do silêncio que ora é o calar (deserto), ora o escutar (jardim). Contudo, ambos continuam a representar a temática principal deste trabalho: o silêncio. Sobre ele se tratará o próximo capítulo.

CAPÍTULO II

Diante da hóstia a comunicação do crente dispensa palavras. Essa relação se dá no íntimo e, portanto, no contexto de um silenciar dos ruídos externos. Pelo menos foi assim que se apresentaram os momentos de adoração eucarística durante o retiro do Foyer. Neste capítulo, pretendo tomar a relação do católico com eucaristia, notadamente em sua contemplação, como um meio de aprofundamento na compreensão do silêncio que este trabalho se propõe a investigar. Minha hipótese é a de que tal silêncio reflita uma incapacidade de expressar-se em palavras, mesmo que o conteúdo seja de total clareza àquele que o porta. Dito de outra forma, esse silêncio seria a comunicação que ocorre quando se esbarra no limite da linguagem.

Ao propor uma analogia entre a adoração católica e o silêncio investigado, tenho por objetivo alargar os horizontes de compreensão da prática voluntária de silenciar enquanto ausência de palavras. Para Hannah Arendt (2016:132), o *defeito* da linguagem para tornar manifesto o invisível seria curado pela metáfora, que clarifica o inexprimível, ainda que essa cura não possa ser completamente adequada. Ao retomar à temática da metáfora, já explorada no primeiro capítulo, busco um caminho de compreensão sobre o silêncio através da seguinte semelhança: tanto a metáfora quanto o silêncio carregam sentidos variados ou, em outras palavras, uma menor rigidez de significação. Para Eni Puccinelli (2007:27-29), o falar disciplina o significado, enquanto o silêncio seria um *continuum* significante. Dessa forma, a metáfora seria a forma linguística que mais se aproximaria desse silêncio, o qual não deve ser visto como linguagem, posto que nele os significados estariam soltos e não domesticados pelas palavras.

Ainda segundo Puccinelli (2007:36), desde o século XIX, há uma aceleração da linguagem que exilou o silêncio. Os tempos modernos teriam calado o silêncio enchendo o espaço de sons e produzindo uma multidão de linguagens (2007:34-35). A linguagem, portanto, teria se apossado dos cinco sentidos, anestesiando-os. Tal situação moderna evocaria a necessidade de práticas de silêncio, como a proposta pelo Foyer, ao mesmo tempo em que dificultaria uma experiência dos sentidos que se apresente diferenciada dos automatismos cotidianos. Essa consideração está baseada na observação, descrita a seguir, de que a contemplação eucarística ganha uma adesão sensorial diferenciada daquela da vida cotidiana moderna e essa nova sensibilidade seria

adquirida ao longo do retiro, o que traz a presunção do silêncio enquanto um processo de distanciamento de certos estímulos cotidianos.

3.1 O silêncio e a comunicação

O primeiro jantar fora o único momento em que pudemos praticar o som que atravessa do interior ao mundo externo através da fala²⁰, já que a prática do silêncio começaria logo depois. Dom Inácio fez uma oração curta e nos sentamos para tomar a sopa de legumes que estava disposta sobre a mesa. Éramos por volta de 30 pessoas nesse momento, entre retirantes e membros da casa, e estávamos divididos em mesas para quatro ou cinco pessoas. Acompanhara-me nessa refeição um jovem de 25 anos, Gabriel, que já havia feito um retiro de fim de semana poucos meses antes; e dois idosos: Abigail de 85 anos e Agenor de 80 anos. Ambos já haviam feito muitos retiros no Foyer. Gabriel era do interior do Rio como eu, e os idosos da capital desse Estado.

O encontro entre estranhos foi apresentado por Keith Basso (1970) como uma das situações em que os Apaches, indígenas americanos, desistem de usar palavras. A falta de familiaridade é entendida, por este grupo, como um problema para o início de uma comunicação verbal. Por exemplo, entre o casal apache que está se conhecendo é comum, no início, que não troquem palavras, pois não possuiriam informações suficientes sobre o outro para saber o que dizer, nem experiências suficientes em encontros semelhantes para saber interagir verbalmente. Então, os enamorados permanecem numa convivência silenciosa até que não se sintam mais estranhos um para o outro. Poderíamos dizer que a conversa entre estranhos que acontece no primeiro jantar do retiro no Foyer, para o qual ainda não há a prescrição do silêncio, traz palavras de um conteúdo informativo, sobretudo sobre o local de residência e a relação do retirante com o Foyer, dados que servem mais para preencher aquela situação social do que efetivamente criar proximidade entre os participantes. Diferente dos namorados apaches, os retirantes conhecem os códigos sociais que devem ser empregados naquele contexto. Nas palavras de Goffman (1980), os participantes sabem exatamente o papel a ser desempenhado e como manter todos com a face condizente àquele momento.

Segundo Peter Burke (1995), a modernidade passa a valorizar o silêncio como forma de conversação, porém o associa a uma regra de conduta de saber quando se

²⁰ Ingold (2002:246) e Mauss (1974:385) apresentam o significado da palavra latina *persona* como ‘soar através’. Portanto, a pessoa se revelaria pelos sons emitidos do interior e os que penetram os ouvidos do exterior.

colocar. Segundo o autor (1995:171), nas situações sociais é até valorizado falar pouco, no entanto em que não se pareça mudo ou embaraçado. Contudo, saber quando se calar e o momento de falar não parecem ser os motivos pelos quais os retirantes buscam a experiência de cinco dias de silêncio. Tampouco parece ser a empreitada de quem deseja ampliar sua rede de relacionamentos. Apesar disso, a intimidade e a familiaridade entre os retirantes, observada após os dias em que não trocaram nenhuma palavra, pode ser comparada aos namorados apache que depois de uma convivência em silêncio se sentem aptos a uma comunicação verbal e não verbal de maior proximidade. No caso da adoração eucarística, a interação mais íntima entre o fiel e seu Deus seria o ápice do silêncio e não o início de uma conversa por palavras.

3.2 A percepção do silêncio

Foi realizado o primeiro momento de adoração que consistia em permanecer em silêncio diante de uma hóstia em tamanho maior do que as distribuídas nas celebrações. A postura corporal podia variar entre permanecer sentado ou ajoelhado, e os olhares deviam ficar predominantemente fixos na hóstia exposta num receptáculo de ouro semelhante a um sol. Estava frio, o tempo estava nublado, e as luzes da igreja foram apagadas a fim de que uma única luminária voltada à exposição eucarística evidenciasse o ponto central daquela cena. Porém, o silêncio, o frio e a penumbra de um dia cinzento não favoreciam a adoração dos recém-retirados da cidade barulhenta, agitada e iluminada. Percebi alguns cochilos e até mesmo o som de um ronco.

Na vida cotidiana, segundo Le Breton (2011:155-156), o sujeito não permanece excessivamente consciente dos estímulos que o atravessam, dada a permanente recorrência deles. Contudo, o frio inesperado e a tarde nublada que escurece o dia certamente não se encontram entre as percepções que temos costumeiramente, sobretudo àqueles que habitam países tropicais. Diante do inesperado há um esforço de superação dos limites, tais como o sono, provocados justamente pelas sensações imprevistas, como o frio e a escuridão ao longo do dia. Além disso, deve-se considerar o fato de tal sensibilidade ocorrer num ambiente social onde a comunicação verbal é interdita, o que também tende a provocar um estímulo inabitual.

A descrição tanto do que foge ao habitual quanto do corriqueiro deve ser matéria-prima para o etnógrafo não como "uma simples anotação superficial de detalhes, como usualmente é feito por observadores comuns, mas [que] seja

acompanhado de um esforço para atingir a atitude mental que neles se expressa" (Malinowski, 1978:30). Tais fenômenos são nomeados por Malinowski como os "imponderáveis da vida real", justamente por não serem alcançados por métodos estritamente objetivos, como por meio apenas de pesquisa quantitativa. Proponho duas formas de apresentação desses fenômenos imponderáveis: 1) a cena observada é tão automaticamente realizada ou normatizada que sua compreensão para além do visível só poderia ser feita a partir dos outros dados coletados qualitativa e quantitativamente. Caso contrário consistiria uma descrição banal. 2) Os atores investigados apresentam algum desconforto, inadequação, inquietação ou demonstram não dominarem totalmente os códigos para dada situação que faz parte do seu contexto social. Ou seja, os atores estariam diante de uma situação não assimilada totalmente, mesmo que considerada factível. Nesses casos, provavelmente, o pesquisador se defrontará com o silêncio de forma mais contundente, e os outros dados coletados no campo, que não sejam também de silêncio, pouco ajudarão em sua compreensão. Trago dois textos clássicos para exemplificar esse segundo ponto:

No texto sobre a briga de galos em Bali, Geertz (2008) conta como os balineses trataram a ele e a sua esposa, que ali estavam como pesquisadores, como pessoas completamente invisíveis, negando-lhes qualquer tipo de interação. O autor chega a dizer que preferiria ser verbalmente mal tratado pelos nativos do que ter de lidar com todo aquele silêncio. Sem grandes aprofundamentos sobre a tal atitude silenciosa, Geertz enfatiza o momento inusitado da ruptura com o silêncio quando, diante de um flagrante policial da prática ilícita da briga de galos, correram em fuga com os outros balineses. Ao serem, a partir desse episódio, instantaneamente inseridos na dinâmica local, tal experiência do casal de pesquisadores se torna um relato extraordinário sobre processo de aproximação dos pesquisados, porém deixa uma incompletude a respeito do distanciamento para com os estrangeiros, simbolizado enfaticamente pelo silêncio. Minha hipótese é a de que a coleta de variados casos observados onde se apresentasse essa hostilidade silenciosa poderia ajudar a elucidar a compreensão sobre aquele grupo. Para isso, haveria que se distinguir os dois tipos de imponderáveis acima, pois o inabitual de ter estrangeiro correndo da polícia, poderia ser um fato observado pelo pesquisador e não vivenciado. Ainda sim, se observaria a transformação do silêncio em comunicação verbal e se obteria do silêncio dados sobre aquele povo. Mas, certamente não haveria abertura para entrevistas e outros tipos de interação.

Outro clássico das ciências sociais que trata indiretamente da questão do silêncio é "As grandes cidades e a vida no espírito". Nessa obra, Georg Simmel (2005) apresenta a vida citadina moderna como constituída por mudanças de tamanha frequência a ponto de não poderem ser acompanhadas todas pelos indivíduos. Como meio de autoproteção dos perigos da cidade que interrompem a segurança do habitual, o indivíduo moderno teria desenvolvido o sentimento blasé, ou seja, um distanciamento emocional e afetivo das experiências novas e indesejáveis, chegando até mesmo a uma ausência de comoção interior. Analisando tal comportamento em seus aspectos de silenciamento, é possível enquadrá-lo no segundo tipo de imponderável da vida real, pois o desconforto do cidadão está associado àquilo que sai do costumeiro. Certamente haveria uma reelaboração da vida social e individual cada vez que se permitisse agregar quaisquer novidades, as quais por serem novas são também desconhecidas.

Eni Puccinelli (2007) defende que no silêncio o sentido é, e por isso ele não precisa ser falado. Segundo a autora por ter uma matéria significante distinta da linguagem, incluindo a não verbal, o silêncio se apresenta num contínuo movimento de significação, principalmente porque não há palavra para limitá-lo. Poderíamos, portanto, afirmar que o silêncio diante do que não se conhece, constituído pela incompletude dos códigos linguísticos e sociais, evidenciaria os significados inerentes a determinado grupo. Ao mesmo tempo, porém, apresentaria uma fragilidade de significação que busca ironicamente proteção no silêncio, o lugar mais propício para a ressignificação. Assim sendo, retirar-se em silêncio nos tempos atuais seria tanto um meio de proteção dos perigos modernos quanto uma oportunidade única de reelaboração dos processos sociais contemporâneos. Voltemos à adoração.

No início da adoração, no segundo dia, foi rezado o terço. O tempo continuava nublado, mas naquele dia deixaram todas as luzes acesas, não apenas a que ilumina a hóstia. Após a oração, a maioria permaneceu silenciosamente com o olhar fixo em direção ao ostensório. Havia uma interação pelo olhar entremeada por pessoas, luz, imagens e objetos. O elemento central da adoração tratava-se de um alimento (pão) que era também, conforme a crença, uma pessoa divina também denominada comunhão, reforçando a ideia de coletivo. A interação não se exprimia através de um movimento exterior, mas se apresentava como uma cena aparentemente estática que poderíamos relacionar aproximadamente com a contemplação e intimidade que um artista ou admirador tem com a obra de arte. Nilza resolveu fazer a adoração de pé, assim seu olhar ficou equiparado à altura da hóstia exposta sobre o altar: uma espécie de interação

face-a-face ou olhos-nos-olhos, ressaltando a singularidade do olhar em tal ritual de silêncio, conforme veremos a seguir.

3.3 Os limites do olhar e seu protagonismo

Nas grandes cidades modernas, de acordo com Le Breton (2011:159), encontra-se a preponderância da visão sobre os outros sentidos. Isso porque seria principalmente pelo olhar que conheceríamos os desconhecidos que nos atravessam e que nos olham, além dos imperativos arquitetônicos que circundam os caminhos de grande circulação, dos espaços turísticos a se visitar e dos aparelhos eletrônicos que são banalizados em seu uso cotidiano. Para Hanah Arendt (2016:131), nenhum sentido seria tão bom quanto a visão para garantir uma distância entre o observador e o objeto. Dessa forma, não fica difícil compreender porque a ciência, modo de apreensão do mundo característico da modernidade, altera e expande consideravelmente o pensamento para a dimensão da visão. Destaca-se, novamente, a influência da metáfora sobre os inefáveis da vida como meio de torná-los observáveis.

Não é por acaso que a *visão de mundo* não seja compreendida como *audição de mundo*, e nem seria um absurdo dizer que a *observação participante* tenha sido cunhada com este nome para enfatizar o olhar na produção antropológica. Certamente que, antropólogos que pesquisaram em grupos cuja linguagem não lhes era previamente conhecida, tiveram que deixar o registro dos dados escutados para um momento posterior. Assim, Roberto Cardoso de Oliveira (2006) estabelece etapas da produção antropológica, iniciada pelo olhar teoricamente treinado para tratar o que é visto como objeto de investigação, detalhando o que se observa considerado relevante. Em seguida e complementando as informações visuais, o autor apresenta a importância da coleta dos dados escutados, o que também deve ser orientado pela teoria que permite diferenciar os ruídos que de fato importam. Porém, o confronto cultural que a língua promove exige que não se faça do pesquisado um mero informante, o que seria hierárquico e prejudicial, mas um interlocutor que também é dotado da capacidade de escutar. Portanto, no quesito de distanciamento, a visão supera a audição.

A visão, de acordo com Arendt (2016:131), teria a característica de se apresentar de múltiplas formas no presente, enquanto que "a audição resgataria impressões das sensações temporais unificadas". Assim, o cristianismo poderia ser visto, segundo a autora, como uma mescla do pensamento metafórico-visual da filosofia grega com as

histórias hebraicas escutadas e aglutinadoras. Nessa perspectiva, a contemplação eucarística, enquanto uma relação face-a-face, transforma tanto os ouvidos em olhos quanto os olhos em ouvidos, o que significa uma abertura à possibilidade dialógica mesmo que distanciada dos conformismos linguísticos.

Para a adoração, no terceiro dia, a luz permaneceu apagada, mas ninguém demonstrou distração ou aparentou cochilar. Não estava frio nem nublado como antes. O silêncio era total dentro da Igreja, nem parecia que todos estavam presentes. Apenas Bianca e Abigail se ajoelharam, a maioria ficou sentada com o olhar fixo na hóstia. A atitude e o semblante dos retirantes não demonstravam sentimento piedoso, apenas permanecem num silêncio total como quem olha um horizonte e ali se perde. Se há um diálogo sendo feito, ele é totalmente interior. Não há lábios se movendo, sussurros ou gestuais. Naquele silêncio extremo, as pessoas permaneciam despertas e olhavam para a hóstia sem pressa ou desassossego.

3.4 A espiritualidade do silêncio

A pergunta “o que não falar quer dizer?”, trocadilho com o título do livro de Pierre Bourdieu *A economia das trocas linguísticas ou o que falar quer dizer*, enseja uma série de possíveis respostas, pois o não dito pode se apresentar de inúmeras maneiras. Por exemplo, há o implícito e o omitido. A semelhança entre "o que se diz sem precisar dizer" e "o que se deixa de dizer" está na possibilidade de expressar por meio de palavras o que não foi dito diretamente. Nesse contexto, o silêncio poderia ser interpretado a partir do que está ausente do discurso, mas que pode facilmente vir a compor um novo enunciado. Não é desse silêncio que este trabalho trata, porém de um silenciar-se associado à espiritualidade ou a uma experiência interior. Lourdes, integrante mais antiga do Foyer no Brasil, fala dessa questão em entrevista concedida para esta pesquisa:

Felipe – Qual a importância do *silêncio para a espiritualidade*?

Lourdes – É fundamental. Com muita agitação e barulho nós não nos encontramos e nos reconhecemos, acho que o silêncio é necessário para nos encontrarmos. Não vejo problema com barulhos em alguns momentos, como por exemplo, o barulho de trem não me incomoda tanto quanto incomoda o padre. Eu sei que é passageiro, então, não me incomoda. Aqui é sempre silencioso e eu gosto disto.

(trecho da entrevista com Lourdes)

O Foyer tem seus limites geográficos demarcados por uma linha férrea, por onde os maquinistas passam, ao longo do dia, soando o apito barulhento da locomotiva e

relembrando-nos que daquele ponto em diante se encontra a vida sonora das cidades. Tim Ingold (2002:243) apresenta a analogia do trem que passa entrecortando uma cidade. Quando o cidadão precisa atravessar os trilhos se depara com uma placa que diz: ‘pare, olhe e escute’. Podemos pensar o aviso sobre o trem como uma situação limítrofe entre as formas distintas de utilização dos sentidos: uma que não requer atenção especial por fazer parte do rotineiro e outra acionada diante de uma situação de um perigo iminente. Para Lourdes, a frequência e a transitoriedade da passagem do trem se tornara algo incorporado a sua rotina de silêncio, assim como o som dos pássaros, do vento, do sino, da água pingando continuamente na fonte, dos carros subindo a ladeira para chegar à casa, entre outros sons que não promoveriam antagonismos com a prática do silêncio pretendida. Para padre Augusto, o trem seria um grande empecilho para entrar em comunhão com tal silêncio. Por esta razão, em seu escritório foram colocadas janelas à prova de som. Incomodava ao sacerdote também a proximidade com a rua, a vizinhança acostumada a colocar sons altos não respeitando os retiros e o som de batuque de um terreiro nas proximidades que também interrompia o silêncio. Segundo o padre, de nacionalidade francesa, tal situação tinha uma explicação cultural, pois em seu país de origem um barulho que incomoda é rapidamente cessado a partir de uma reclamação, o que não aconteceria no Brasil. Padre Augusto salienta, porém, que na França há outro entrave para o silêncio não observado aqui: questionamentos e críticas excessivas por parte dos franceses. Por outro lado, ele diz também que o silêncio passivo dos brasileiros tampouco seria interessante.

A relação diferenciada dos membros do Foyer com respeito aos sons produzidos pelo trem explicita que o silêncio não requer necessariamente ausência de ruídos, mas depende da percepção que se tem a respeito do som escutado. Com a finalidade de adentrar mais nas percepções sobre o silêncio para além dos ruídos, apresento os motivos pelos quais sete retirantes se propuseram a fazer uma experiência de cinco dias de silêncio. Os dados abaixo foram coletados através de um grupo de Whatsapp cujos integrantes eram pessoas que já haviam participado de retiros no Foyer. Aqueles que aceitaram participar da pesquisa, identificados por números na tabela, receberam individualmente as mesmas perguntas. Apenas um dos entrevistados residia no estado do Rio de Janeiro, os outros seis eram de Minas Gerais; o mais novo, único homem entrevistado, tinha 25 anos, e as mulheres apresentaram as idades de 35, 42, 43, 52, 58 e 77 anos; quatro desses retirantes já haviam participado de sete ou mais retiros no Foyer,

os demais tendo comparecido a dois retiros ou apenas a um. Dentre os sete, três já haviam participado de um retiro de silêncio em outro lugar.

	O que te levou a fazer um retiro de silêncio?						
	ENT 01	ENT 02	ENT 03	ENT 04	ENT 05	ENT 06	ENT 07
época perfeita para um balanço				x			
Queria começar o ano bem				x			
relatos de que a experiência era valiosa e enriquecedora					x		
indicação da psicóloga com quem fazia terapia						x	
porque amo o silêncio, ele me faz bem							x
Estar num momento de dúvidas e aridez		x					
falta de adaptação ao mundo			x				
estar vivendo um momento de bastante ansiedade					x		
problemas no trabalho				x			
precisava de paz após uma onda de estresse				x			
Desejo de aproximar de Deus e de mim	x						
cuidar da espiritualidade				x			
vontade de conhecer uma espiritualidade de silêncio					x		
necessidade de introspecção	x						
precisava de um refúgio				x			

Segundo a tabela acima, o desejo de que a experiência de silêncio repercutisse positivamente na vida particular pós-retiro esteve referenciado na resposta de quatro retirantes, entre os sete entrevistados (azul na tabela). Em seguida, apresentam os problemas emocionais enfrentados, tais como estresse e ansiedade, o que pode revelar certa visão sobre o silêncio como promotor de saúde (rosa na tabela). Por fim, é relatado o desejo de cuidar da espiritualidade (verde na tabela) e, menos citado, a vontade de se refugiar dos problemas e dificuldades (laranja na tabela)²¹.

A relação entre saúde/bem-estar e espiritualidade foi apresentada por Rodrigo Toniol (2015) a partir da análise da abertura da comunidade médica, por volta dos anos 60, à dimensão espiritual da saúde, assim como da inserção posterior das terapias alternativas de atenção holística ao paciente nos serviços de saúde ocidentais. A prática da meditação, por exemplo, apresentaria inúmeros benefícios àqueles que sofrem de pressão alta ou outras condições agravadas pelo estresse. Tais práticas alternativas promoveriam um sentimento de segurança e tranquilidade que garantiriam uma vida emocional mais estável. A espiritualidade do silêncio, no contexto aqui estudado, poderia ser pensada como uma alternativa religiosa que impactaria holisticamente tanto

²¹ Além de requerer informações sobre idade, localidade de residência, participação em outros movimentos da Igreja ou em outros retiros de silêncio, as perguntas feitas por whatsapp para alguns retirantes foram: O que te levou a fazer um retiro de silêncio? O que te faria retornar para outro retiro? Quais suas impressões sobre o Foyer de Mendes? Importante ressaltar que não foi coletada nenhuma dessas informações da maioria dos retirantes que aparecem nas observações de campo. Por esse motivo, a idade deles foi mencionada, ao longo do texto, segundo minhas impressões pessoais a fim de enquadrá-los numa faixa etária.

na dimensão individual quanto coletiva do crente, garantindo uma segurança expressada pela quietude interior.

Contudo, faz-se importante destacar que a proposta de retiros de silêncio foi apresentada por Marthe Robin na década de 1930, o que denota possivelmente menor influência de uma concepção de tratamentos de saúde alternativos. No tocante às inovações da sociedade de sua época, as formulações de Marthe em direção a uma religiosidade interiorizada inovadora (prática de silêncio e formação doutrinária para leigos) está mais próxima historicamente de um importante evento ocorrido na França em 1905: a separação legal do Estado e da Igreja (Burton, 2004:XI). A laicização da sociedade francesa, posteriormente a ampliação das práticas seculares e da descristianização, representaria a ruptura com o protagonismo das *sensibilidades* e *práticas* católicas, ou seja, a configuração da sociedade não se apresentaria mais tão identificada ao catolicismo. Nas palavras de Hirschkind (2017), seria a instauração definitiva de um *sensório secular*, de *repertórios afetivos-gestuais* contrários aos da religião. Segundo Paula Montero (2013:16), o processo de laicização das sociedades católicas, ao contrário das protestantes, promoveria um separatismo rígido entre Estado e Religião, pois havia uma disputa sobre *o controle das questões temporais*. O problema analítico de tal situação, segundo Hirschkind (2017), consistiria na dificuldade em identificar o *corpo secular*, isto é, a "configuração particular do sensório humano – de sensibilidades, afetos, disposições incorporadas – específica aos sujeitos seculares e, portanto, constitutiva do que entendemos por 'sociedade secular'" (2017:175) na sociedade moderna, posto a grande influência da religião na dinâmica social dos Estados laicos. Assim sendo, uma questão pertinente a este trabalho seria refletir sobre a existência de um silêncio, interiorizado e resignificador, que seja reconhecidamente secular. Minha proposta é pensar um pouco mais a relação do silêncio na prática do antropólogo, e também na atuação do psicanalista, a fim de buscar uma compreensão do silêncio em práticas seculares modernas, desenvolvidas algumas décadas antes da fundação do Foyer.

3.5 Antropólogos, psicanalistas e a escuta do silêncio

É Emmy von N. quem intima Freud a *se calar*, quando ele ainda utilizava a hipnose e a sugestão. Emmy von N. sofre de dores gástricas. Freud tem uma ideia sobre a origem dessas dores e lhe comunica, salientando que as dores sempre acompanhavam os acessos de zoopsia... 'Com muita reticência', escreve, 'ela me responde que *não sabe nada disso*. Eu lhe dou até o dia seguinte para se lembrar.

Ela me diz então, num tom muito áspero, que não devo sempre lhe perguntar de onde vem isso ou aquilo, mas deixá-la dizer o que *ela tem a dizer*. Eu consinto e ela prossegue, sem preâmbulo, acrescenta Freud sem ironia. (Freud apud Zalty, 2010:191)

No contato com Emmy Von N., Freud foi inquirido a silenciar-se, o que pode ser relacionado com a regra da *fala adequada no momento certo*, como parece indicar a etiqueta moderna das conversações. Por outro lado, como salienta Liliane Zalti (2010), há a indicação pela analisanda de não ter *nada a dizer*, ou seja, de não ter condições de corresponder às demandas que não lhe são acessíveis. Seria tarefa do psicanalista, segundo a autora, convocar esse *nada a dizer* para escutar o silêncio que o atravessa, o da *palavra muda*.

O silêncio na análise é experiência cotidiana do não saber, da castração simbólica do analista, de sua ignorância equivalente à do paciente. Pelo silêncio, o analista suspende sua posição de saber, de compreensão, de julgamento. O analista não se abandona ao silêncio, mas se deixa levar por ele até a precipitação de um dizer. (Zalty, 2010:193)

Antropólogos e psicanalistas comungam de uma origem moderna, da abordagem científica, da abundância no uso das metáforas e na relevância da audição como instrumento profissional. O silêncio que o psicanalista provoca ou deve escutar também se apresenta, em formas próprias, à produção antropológica. Em "Toward an ethnography of silence", Carol Kidron (2009) relata que entrevistas com descendentes de vítimas do holocausto revelaram uma memória viva de um passado nunca dito. Seu objetivo de retratar a vida cotidiana dos sobreviventes e seus descendentes trouxe à tona a qualidade incomunicável do sofrimento de genocídio, o que produzia relatos de uma presença ausente e requereu dela a habilidade de uma escuta antropológica de tal silêncio.

A moderna divisão social do trabalho encontrou no silêncio uma ocasião para seu êxito, talvez porque tenha percebido que a sociedade com predomínio da solidariedade orgânica teria desenvolvido uma sensibilidade anestesiada como meio de autopreservação. Como efeito das percepções contidas houve a necessidade de especialistas que utilizassem instrumentalmente os sentidos, de maneira o mais possível distanciada, e que se encarregassem de perscrutar os despercebidos. Dessa forma, a ciência moderna não teve outro caminho a não ser adentrar o silêncio interior e ressignificador que permitiria interpretar o que antes era visto, do ponto de vista religioso, como um mistério imperscrutável. Esse silêncio a ser escutado e praticado na modernidade diferencia-se daquele porventura presente nos filósofos da antiguidade e nos teólogos medievais, pois a excelência da vida social era o objetivo primordial das

buscas filosóficas²², e não o bem-estar individual como parece prevalecer nos dias atuais.

Talal Asad (2011:658), instigado pela pergunta de Hirschkind sobre a existência de um corpo secular, analisa o sofrimento na modernidade e observa que é a maneira como ele é vivido pelo sujeito que vai apresentar características seculares ou religiosas. De forma análoga, poder-se-ia dizer que o silêncio em si não traria diferenças ao longo do tempo, mas a maneira como é utilizado e incorporado na vida cotidiana seria o elemento de impacto na construção do indivíduo moderno, evidenciando cosmologias ora religiosa ora secular e, às vezes, confundindo-as. Tanto o silêncio quanto o sofrimento na modernidade assemelham-se pela promoção de uma nova economia dos afetos, assunto que será tratado a seguir.

²² Segundo Vernant, os deuses gregos eram retratações exteriorizadas retiradas da interioridade do sujeito. O controle das paixões seria uma forma, para o homem antigo, de atingir uma dimensão social de excelência (Vernant apud Bezerra Jr, 1989: 225).

CAPÍTULO III

Neste capítulo busco os sentidos do silêncio que a noção de sofrimento pode revelar. Para este fim, parto da reflexão sobre a solidão, assunto tratado durante o retiro e constantemente relacionado aos sofrimentos atuais. Em seguida, a procissão da via-sacra no Foyer se torna o cenário do culto da Paixão conforme uma prática que vem se acentuando durante os tempos modernos, processo que eu procuro apresentar.

4.1 Os silêncios da solidão

A solidão foi tratada pelo formador do retiro como a necessidade de permanecer sozinho diante de Deus. Assim como o silêncio, a solidão consistiria a dimensão do "deserto", ou seja, haveria a necessidade de calar-se a fim de "fazer o caminho único e individual num espaço onde não há estradas prontas". Essa imagem metafórica contrastaria, segundo o pregador, com a falta de sentido e direção, frequentes nos dias atuais, que teria como um de seus efeitos o suicídio crescente entre os jovens. Nessa concepção, a experiência solitária do silêncio seria um meio de dar sentido à vida e requereria a condição de "estar só" com Deus (não necessariamente sem pessoas ao redor) a fim de poder escutar Seus direcionamentos. "Estar só", a partir das atividades estritamente coletivas do retiro, consistiria numa suspensão de conversas. Não ter pessoas ao redor era raro, evidenciando-se apenas nos momentos de descanso nos quartos individuais.

Antes de me deitar na primeira noite, ouvi alguém conversando dentro de um quarto, não havia voz do interlocutor, provavelmente estaria ao telefone. A prática do silêncio tinha começado havia poucos minutos, logo após o primeiro ensinamento que tratou da importância do silenciar (o que significava, além de não falar, não usar o celular e todos os seus recursos atuais que dispensam a fala, mas promovem interações diversas). Tomamos um chá antes de nos recolhermos ao quarto, e as pessoas com as xícaras nas mãos dispersaram-se pela sala não ficando muito próximas umas das outras. O biscoito sequinho que fora servido com o chá era mastigado com bastante diligência. Portanto, era possível identificar uma maior preocupação com o silêncio na esfera coletiva do que nos ambientes privados. A tecnologia, amplamente difundida, se apresentava como um recurso fácil de subterfúgio para não cumprir as regras. Foram

algumas as advertências sobre o uso de dispositivos eletrônicos durante o retiro e, inclusive, dom Inácio salientou que seis anos antes, quando havia pregado pela última vez no Foyer de Charité, a questão da interação virtual era de pouca relevância.

Para refletir sobre tal avanço da tecnologia vou utilizar novamente a imagem emblemática do trem. Sigmund Freud (2010), em *O mal-estar da civilização*, trata do baixo impacto dos meios tecnológicos modernos sobre a *economia da felicidade*, e assim relativiza os chamados *progressos civilizatórios*. Uma das ponderações do autor é a de que não haveria tanta necessidade do telefone para ouvir a voz do filho que está distante se a ferrovia não tivesse sido construída facilitando sua partida. Portanto, o anseio pela satisfação do encontro seria suprido pelo mesmo objeto que promoveria a *falta*. Ampliando esse exemplo, poderíamos dizer que o transporte que possibilita a volta do filho que partira, facilitando aproximações, não desfaria a promoção de distâncias pelas empresas locomotivas.

Maurice Halbwachs (1990) propõe pensar a proximidade das relações a partir dos envoltivos afetivos integrados pela *memória coletiva*. Segundo Halbwachs (1990:34), essa memória coletiva consiste na existência de um fundamento comum das memórias individuais. Tal fundamento seria necessário para a recordação e reconstrução das lembranças. A reconstituição de um acontecimento passado dependeria das trocas entre lembranças (relatos, imagens, monumentos, etc.) que compartilham dados e noções comuns. A memória coletiva dependeria, portanto, de uma *comunidade afetiva* a fim de garantir uma construção legítima das lembranças recíprocas. Durante uma viagem entre amigos, segundo o autor, o grupo compartilha os momentos vividos a partir, sobretudo, das experiências em comum (*memória coletiva*) que trazem. Contudo, pode ocorrer que certo detalhe do passeio retome, em um deles, sentimentos e ideias vivenciados em grupos que os outros não fizeram parte. Quando futuramente os amigos se reencontrarem, a lembrança daquele episódio não será convergente entre esse indivíduo e o restante do grupo. É possível também que algum deles, após a viagem, se distancie de todos os grupos em comuns com os demais, a ponto daquelas lembranças não serem retomadas por longo tempo. Tal distanciamento dos afetos em comum favoreceria também um enfraquecimento afetivo com aqueles amigos.

O retirante conversando no celular (por voz ou mensagens), navegando na internet ou consultando e-mails está praticando uma interação, favorecida pela tecnologia moderna, que o retira afetivamente do espaço geográfico e contexto social no qual está fisicamente presente. Ao mesmo tempo a proximidade promovida pelas novas

tecnologias favorece o pertencimento a uma *comunidade afetiva*, a qual possivelmente teria seus laços enfraquecidos sem a existência de tal avanço nas comunicações. O problema que se apresenta, portanto, concentra-se nos efeitos de distanciamento/aproximação promovidos contraditoriamente pelos mecanismos modernos de interação.

Buscar virtualmente uma relação afetiva quando se está só parece bem adequado aos tempos atuais que preenchem os silêncios com muitos sons, imagens e pessoas. O fato é que tais afeições externas não colaboram com a integração ao grupo presencial e esse hábito, cada vez mais comum de interação virtual, por tamanha recorrência e facilidade, provavelmente estará presente (no sentido de uma afetividade externa ao grupo) mesmo que haja pessoas ao redor, dificultando a integração afetiva presencial.

A comunidade afetiva que os retirantes constituem independe dos laços pessoais entre eles na vida cotidiana, o importante é que todos compartilhem da mesma experiência voluntária de silêncio associada a uma adesão religiosa comum. Certa vez um rapaz fizera um retiro por insistência de sua noiva. Tempos antes, às portas de seu casamento, ele havia sido demitido (injustamente em sua visão) de função de professor numa escola dirigida por um padre. Sua indignação era tão profunda e aquela lembrança tão viva que ele apenas conseguia lembrar, ao longo do retiro, do que aprendera nas aulas de história na universidade sobre atuações negativas da Igreja Católica ao longo dos tempos²³. É possível dizer que esse retirante esteve só ao longo de todo o retiro no sentido que não compartilhou com os demais das lembranças judaico-cristãs que estavam guiando e unificando os demais participantes, não apenas entre eles, mas entre todos aqueles que compartilhavam tal pertencimento histórico-afetivo.

A solidão que deve buscar o retirante (estar só com Deus) não requer a ausência de pessoas ao redor, porém difere da *solidão no meio da massa*, comum nos tempos modernos dos grandes aglomerados. Para Richard Sennet (1981), essa solidão seria imposta pelo poder que antes exilava, bania, isolava e hoje cria essa sensação de estar sozinho no meio de muitos. Para Zygmunt Bauman (2004) o afrouxamento dos laços sociais (que podemos relacionar como um fator para a solidão) está relacionado à noção moderna de *conexão*, na qual o indivíduo sente o desejo conflitante de poder conectar e desconectar de seus contatos com maior liberdade, ou seja, os relacionamentos são bastante desejados, no entanto em que não promovam privações. Nibert Elias (2001),

²³ Relato de um retirante a mim após um retiro em 31 de dezembro de 2011, quando eu pesquisava para a monografia do curso de graduação em ciências sociais.

por sua vez, analisa a solidão dos velhos e moribundos a partir de uma sociedade que evita o contato com a finitude da vida. A morte, não mais tão presente na vida cotidiana, "é empurrada para os bastidores da vida social" e com ela vão aqueles que a fazem lembrar: os adoecidos e envelhecidos. O estar só dos velhos e doentes difere do estar só dos retirantes justamente pelo fato da ausência de uma comunidade afetiva. Contudo, a doença, a dor e o sofrimento fazem parte da mística que compõe a religiosidade interiorizada nos tempos modernos, como tratarei a seguir.

4.2 A Via-Sacra da Modernidade

Às 15h a programação do retiro trazia a oração da via sacra, uma procissão que acompanha, em 14 estações ou passos, o momento da condenação de Jesus à morte até sua sepultura entre os mortos²⁴. Havia uma grande cruz que seria levada por dois retirantes em cada estação, um tendo-a sobre os ombros e outro auxiliando o carregamento tal como fez Cirineu na narrativa bíblica²⁵. Na contemplação de cada estação, a cruz era segurada de frente aos demais por quem a havia trazido aos ombros, geralmente com a testa e mãos sobre a madeira, quase que numa tentativa de se materializar naquele símbolo que estava sendo piedosa e contristadamente contemplado pelos demais. Uma narrativa detalhada sobre a Paixão de Cristo, escrita sobre a inspiração de Marthe Robin, foi meditada ao longo de todo o percurso. Em seguida, caminhávamos cantando e meditando o contexto de cada estação através de uma melodia que soava como um profundo lamento. Naquele cenário, poderíamos ser tanto os algozes de Cristo quanto os discípulos que o seguiam naquele momento de sofrimento. Ao final do Retiro, uma retirante compartilhou que a via-sacra fora o momento mais marcante do retiro, pois estava cheia de mágoas e ressentimentos e em cada queda de Jesus ela pensava “aqui caiu Jesus sofrendo por mim, por aquele acontecimento que me trouxe dor. Não preciso mais carregá-la”.

²⁴As 14 estações da via-sacra são: 1. Jesus é condenado à morte; 2. Jesus carrega a cruz às costas; 3. Jesus cai pela primeira vez; 4. Jesus encontra a sua mãe; 5. Simão Cirineu ajuda a Jesus; 6. Verônica enxuga a face de Jesus; 7. Jesus cai pela segunda vez; 8. Jesus consola as piedosas mulheres de Jerusalém; 9. Jesus cai pela terceira vez; 10. Jesus é despojado de suas vestes; 11. Jesus é pregado na cruz; 12. Jesus morre na cruz; 13. Jesus é descido da cruz; 14. Jesus é sepultado

²⁵ "Enquanto o levavam [Jesus para o Calvário], tomaram certo Simão de Cirene, que vinha do campo, e impuseram-lhe a cruz para levá-la atrás de Jesus" (Lucas 23, 26). "Requisitaram certo Simão Cirineu, que passava por ali vindo do campo, para que carregasse a cruz. Era o pai de Alexandre e de Rufo. (Marcos 15, 21). "Ao saírem [para crucificar Jesus], encontraram um homem de Cirene, de nome Simão. E o requisitaram para que carregasse a cruz de Jesus (Mateus 27, 32). Fonte: Bíblia de Jerusalém (2011).

Encenar coletivamente os derradeiros, sofridos e dolorosos momentos de Cristo rumo ao Calvário conduzia cada um dos participantes a uma contrição e silêncio respeitoso, atitude corporal semelhante àquela percebida em velórios e enterros nas cidades brasileiras. Todos sabiam que o sepultamento de Cristo seria o ponto final daquela caminhada. A morte do Deus encarnado não poderia se resumir apenas no último suspiro, era necessário reviver cada dor desde a condenação. As palavras lidas e cantadas traduziam dor, a cruz literalmente pesava nos ombros e demandava de mãos que a carregassem para auxiliar a chegada à estação seguinte. Quando não se representava nem Cristo nem Cirineu no carregamento da cruz, ela ganhava uma personificação, a cruz deixava de ser um símbolo e passava a ser parte do self: todos observavam em silêncio aquele que segurava a cruz tão perto de si parecendo querer se transformar nela, sê-la. Proponho a reflexão de que tal ação simbólica teria efeitos eficazes na percepção daqueles retirantes sobre os sofrimentos experienciados em esfera cotidiana da vida de cada um. Unir-se à cruz seria, portanto, uma maneira de ressignificar as experiências dolorosas da vida.

Faz-se importante ressaltar que a Paixão de Jesus já se atualizava e se apresentava aos retirantes, desde o início do retiro, a partir das fotografias de Marthe Robin vertendo sangue em feridas semelhantes às do Cristo na crucificação. Esse fenômeno místico, chamado de estigmatização, teria sido relatado pela primeira vez na hagiografia de São Francisco de Assis. O primeiro santo moderno, como defende Jaques Le Goff (2007), teria inovado, portanto, na mística do sofrimento. Não é pouco relevante o olhar que o santo de Assis dispensara aos sofredores de seu tempo (pobres e rejeitados) e à crítica radical da indiferença e distância que a sociedade da época, em constantes transformações econômicas, tratava aqueles que não tinham posses num tempo que se monetarizava. Em outra perspectiva, pode-se pensar na oposição franciscana às formas de poder (propriedades, dinheiro, ciência, nascimento) vistas como instauradoras de desigualdade e ameaça à unidade (Le Goff, 2007:241). A própria ideia de fraternidade, constituída por um anseio igualitário, afasta as noções hierárquicas e institucionais das ordens e congregações, estabelecendo pequenas comunidades de modo de vida familiar (Le Goff, 2007: 214; 242). Ser um pobre entre os pobres, portanto, seria construir com eles uma comunidade afetiva participando de seus sofrimentos, o que requereria ressignificar a própria percepção do sofrer, associada por Francisco à alegria (Le Goff, 2007:230). A junção entre cruz e alegria parece ser um dos paradoxos religiosos mais característicos da espiritualidade cristã moderna.

Jacques Le Goff (2007:114) apresenta a inovação de São Francisco na superação da solidão do deserto "para ir ao meio da sociedade viva, nas cidades (...) propondo como programa um ideal positivo, (...) enraizado na alegria, (...) fazendo que a espiritualidade cristã chegasse à cultura leiga". Por outro lado, o autor salienta que o objetivo do santo era o de resguardar os valores essenciais, voltar às fontes do cristianismo. Nesse sentido, proponho pensar o binômio cruz/alegria também como tradição/novidade. Se São Francisco suplanta a tradição medieval para lançar-se de maneira nova num mundo em mudança, ele o faz não motivado pelo Deus majestoso da Idade Média (ver Le Goff, 2010), mas por um Deus que se aproxima do homem pela memória de sua Paixão.

Quando o Renascimento buscou nos tempos clássicos pagãos uma forma de tentar apagar da história o período de trevas associado à religião, já havia pelo menos mais dois relatos de estigmatizados: Santa Catarina de Sena (1347-1380) e Santa Rita de Cássia (1385-1457). O santo sudário e o véu de Verônica haviam entrado na cena pública exibindo imagens sobrenaturais em negativo do sofrimento de Jesus na crucificação (Gélis, 2009:25). Krishan Kumar (2006:106) alega que o termo *modernitas* fora uma invenção do período medieval para estabelecer o pagão como o antigo e o cristão como o moderno. Contudo, a modernidade do medievo era avessa às mudanças sociais, atitude que se estenderá, segundo Kumar (2006:113), até o Renascimento quando é feita um retorno ao passado clássico pagão buscando estabelecer novos padrões de autoridade intelectual. Para Klass Woortmann (1996:10), o passado reavaliado promove, no Renascimento, uma reavaliação da verdade, confrontando a autoridade vigente. Tal conflito, segundo o autor, faria emergir a possibilidade de um futuro. Todavia gostaria de enfatizar que a novidade renascentista em sua imbricação com o passado clássico apresenta um contraponto secular muito semelhante à renovação preconizada na pessoa e no tempo de São Francisco, sendo renovação como retomada do cristianismo primitivo e no reforço dos sacramentos associados a uma inovadora atuação leiga no mundo²⁶. Portanto, o que era considerado modernidade naquele tempo de São Francisco diferencia-se de sua percepção na atualidade, sobretudo, pela grande influência do passado nas novas formulações seculares.

²⁶ A renovação religiosa no período renascentista também foi abordada por Woortmann (1996:42): "[no Renascimento] se realiza uma 'revolução religiosa' tão importante quanto a científica, e estreitamente relacionada a esta última".

O entendimento da modernidade como uma irrupção permanente de coisas novas e um abandono do passado enquanto um exemplo a ser seguido, teria se iniciado com a Revolução Francesa (Kumar, 2006:119). Em 1789, a espiritualidade do sofrimento já havia avançado bastante: os instrumentos da paixão (coroa de espinhos, cravos, açoite, a veste de escárnio) se tornaram imagens de culto que se apresentavam de maneira cada vez mais realista nas representações das feridas abertas e ensanguentadas de onde emergiu, em seguida, a devoção à imagem do coração de Jesus envolvido entre espinhos, evidenciando também seu sofrimento interior (ver Gélis, 2009:27). Até o século XVIII também é possível identificar mais de duzentos casos de estigmatizados, de acordo com pesquisa feita pelo dr. Imbert-Gourbeyre (1996), apresentados no livro *La Stigmatization*, publicado em 1894. Apenas naquele século teriam ocorrido 52 relatos de estigmatização, destacando-se: Santa Verônica Giuliani (1661-1726) que teria apresentado feridas nas mãos, pés e lado, também marcada pela coroa de espinhos, açoitamentos e o porte da cruz; e Santa Maria Francisca das Cinco Chagas (1715-1791) com feridas nas mãos, pés, lado e a coroa de espinhos. Para Tanquerey (1948:852) cinco circunstâncias caracterizariam a veracidade dos estigmas: localidade das feridas semelhante a de Cristo; ocorrência das dores e chagas em momentos que recordam a Paixão; mesmo tratando os sangramentos não estacam; hemorragias abundantes; e virtudes heroicas e grande amor à cruz reconhecidos na vida do místico.

O século XIX teve pelo menos mais cem casos de estigmatizados, conforme dr. Imbert-Goubeyre (1996). Anna Katharina Emmerick (1774-1824) apresentara as feridas dos estigmas nas mãos, pés, lado e as marcas da coroa de espinhos. Segundo sua biografia no site do Vaticano:

De 1802 a 1811, Anna Katharina adoeceu com frequência e teve que suportar grandes dores.

Como resultado da secularização, o convento de Agnetenberg foi suprimido em 1811, e Anna Katharina teve que deixar o convento junto com as outras religiosas. Ela foi levada para ser empregada doméstica na casa do padre Lambert, que havia fugido da França e morava em Dülmen. Mas, ela logo ficou doente. Ela foi incapaz de sair de casa e foi confinada na cama. De acordo com padres Lambert, ela levou sua irmã mais nova Gertrud para assumir o serviço de limpeza sob sua direção.

Durante esse período, Anna Katharina recebeu os estigmas. Ela já havia suportado a dor dos estigmas por um longo tempo. O fato de ela ter suportado as feridas de Cristo não poderia permanecer oculto. O Dr. Franz Wesener, um jovem médico, foi vê-la, e ficou tão impressionado com ela que se tornou um amigo fiel, altruísta e ajudante durante os onze anos seguintes. Ele manteve um diário sobre seus contatos com

Anna Katharina Emmerick, no qual ele registrou uma riqueza de detalhes. (tradução e grifos meus²⁷)

Centenas de aparições da Virgem Maria foram relatadas nesse século, entre elas a da Virgem dolorosa de *La Salette* (1846), que anunciava sofrimentos vindouros (Corbin, 2008:64). O século XX teve, além de Marthe Robin, outro estigmatizado muito influente em seu tempo: São Padre Pio de Pietrelcina (1887-1968) teria apresentado os estigmas nas mãos.

Tal como o apóstolo Paulo, o **Padre Pio de Pietrelcina colocou, no vértice da sua vida e do seu apostolado, a Cruz do seu Senhor** como sua força, sabedoria e glória. Abrasado de amor por Jesus Cristo, **com Ele se configurou imolando-se pela salvação do mundo**. Foi tão generoso e perfeito no seguimento e **imitação de Cristo Crucificado**, que poderia ter dito: «Estou crucificado com Cristo; já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim» (*Gál 2, 19*). (grifos meus)²⁸

A espiritualidade do sofrimento, prática de interioridade associada à paixão de Cristo e às mudanças dos tempos modernos, se inaugura pela sensibilidade fraterna do santo de Assis e vai ganhando força com o desenvolvimento de uma arte do dolorismo e das chagas nos corpos (femininos na maioria) unidos ao sofrimento redentor de Cristo. Junto à mística do sofrimento amplia-se a devoção mariana pela prática da oração do rosário e sua meditação sobre a Paixão, sobre as representações dolorosas e gloriosas da Virgem, as aparições e o dogma da Imaculada Conceição. A crise moderna da instituição eclesial parece ter sido contornada tanto pela sensibilidade da arte quanto pela arte da sensibilidade. Para Le Goff (2007:103), o São Francisco sensível não pode ser descolado da sensibilidade estética que despontava em seu tempo e que levava aos novos caminhos da arte no Ocidente. E a crítica a uma sociedade que se secularizava parece ter tomado o mesmo instrumento de combate, inclusive do ponto de vista secular. Para Kumar (2006:123) o modernismo instaura modelos conflitantes de modernidade: "de um lado, a ciência, a razão, o progresso, o industrialismo; do outro, a refutação e rejeição apaixonadas dos mesmos, em favor do sentimento, da intuição e do uso livre da imaginação". As concepções estéticas do Renascimento e dos movimentos modernistas representaram, portanto, um contraponto a uma sociedade com ares de insensibilidade. Inaugura-se o tempo de memórias coletivas conflitivas que tem no silêncio uma forma de resistência (Ver Michael Pollak, 1989).

²⁷ Fonte: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20041003_emmerick_en.html - acesso em 18 de junho de 2018.

²⁸ Fonte: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20020616_padre-pio_po.html - acesso em 18 de junho de 2018.

CAPÍTULO IV

5.1 A Performance Religiosa do Silêncio

No início do retiro dom Inácio explicou que nos falaria sobre personagens importantes, sendo o primeiro Abraão. Chamou-me a atenção a palavra "personagem" e o fato de que as meditações seriam conduzidas a partir de traços biográficos de alguns sujeitos das narrativas bíblicas. O bispo apresentou o itinerário de vida de Abraão, que chamou de pai da fé, e argumentou sobre as fontes rabínicas que indicariam as raízes cristãs. Associou a fé à escuta, ressaltando a importância de silenciar para ouvir a Deus, seguindo o exemplo daquela personagem, aprendendo com ela. Ocorreu-me, então, que tal silêncio de escuta não era exclusividade da pessoa de Deus ou do Deus comunidade trina, mas era também a escuta de uma comunidade mística. Em termos sociológicos, poderíamos dizer se tratar da percepção de uma comunidade afetiva (conforme a formulação de Halbwachs, 1990) que, por motivos atuais e subjetivos, precisaria de um treinamento no silêncio para reforçar sua resistência diante de outros afetos coletivos conflituosos.

Neste capítulo, apresentarei momentos do retiro, apresentados linearmente conforme a rotina do dia, que poderão indicar a promoção de uma sensibilidade religiosa ou, como apresenta Latour (2004:354), de uma forma religiosa de discurso (mais performática do que conteudista) que proporcione *proximidade, presença e transformação*.

5.1.1 Iniciando o dia: "Escolho-vos, hoje, ó Maria"

Antes do início da missa, às 7h30, os retirantes permaneciam em silêncio na capela, uns ajoelhavam, outros olhavam para o crucifixo ou para o sacrário. Dom Inácio costumeiramente também se sentava em silêncio num dos bancos da capela antes da celebração começar. A oração do Ângelus foi rezada sempre antes das missas da manhã, e às vezes também antes de algumas refeições ou de ensinamentos. O Ângelus é constituído por invocações e respostas que precedem a oração da ave-maria, finalizando com uma oração feita pelo sacerdote:

Sacerdote: O Anjo do Senhor anunciou a Maria;

Todos: E ela concebeu do Espírito Santo. - Ave, Maria, cheia de graça...

Sacerdote: Eis aqui a escrava do Senhor;

Todos: Faça-se em mim segundo a vossa palavra. - Ave Maria...

Sacerdote: E o Verbo se fez carne;

Todos: E habitou entre nós. - Ave Maria...

Sacerdote: Rogai por nós, Santa Mãe de Deus!;

Todos: Para que sejamos dignos das promessas de Cristo.

Sacerdote: Oremos. Derramai, ó Deus, a Vossa graça em nossos corações, para que, conhecendo pela mensagem do anjo a encarnação do vosso Filho, cheguemos, por Sua Paixão e Cruz, à glória da Ressurreição. Por Cristo, nosso Senhor.

Todos: Amém.

Logo após o Ângelus rezávamos um resumo da consagração a Nossa Senhora de São Louis-Marie Grignon de Montfort (1673-1716)²⁹, que podíamos acompanhar por um livreto distribuído.³⁰

Escolho-vos, hoje, ó Maria, em presença de toda a Corte Celeste, por minha Mãe e Mestra. Entrego-vos e consagro-vos, na qualidade de escravo de amor, o meu corpo, a minha alma, os meus bens interiores e exteriores, e mesmo o merecimento das minhas ações boas, passadas, presentes e futuras, deixando-vos um inteiro e pleno direito de dispor de mim e de tudo quanto me pertence, sem exceção de coisa alguma, segundo o vosso agrado, para a maior glória de Deus, no tempo e na eternidade.

5.1.2 As refeições e a virtude da disciplina

A trilha sonora do café da manhã por vezes foi composta de cantos gregorianos que repercutiam de um aparelho de som no canto da sala. Em cada mesa havia pão francês, geleias de laranja e goiaba, manteiga, café e leite. Em duas mesas disposta no salão podíamos nos servir com frutas, granola, pão integral e queijo. Ao terminar o desjejum juntávamos a louça em uma bandeja que seria retirada por algum dos membros do Foyer. Com todas as mesas vazias davam avisos e finalizavam com uma breve oração. Houve uma advertência de que era importante cumprir os horários estabelecidos pelo toque do sino, pois seria importante para o bom andamento do retiro que os retirantes estivessem em harmonia, ou seja, uma indicação para não se afastar do sentimento de coletividade. André, contudo, não conseguira acompanhar o grupo e, no momento da oração, ainda estava fazendo seu desjejum. Esperá-lo atrasaria toda a

²⁹ Foto 5 no apêndice.

³⁰ Ao final do retiro rezaríamos a oração completa que consta no livro *A Verdadeira devoção a Virgem Maria*. A oração completa está no Anexo.

programação do dia, mas nada foi dito a esse respeito e ele permaneceu tranquilo, terminou seu café enquanto alguns ajudavam a lavar a louça.

Talal Asad (1993) analisou as práticas religiosas disciplinares como criação de uma forma de obediência virtuosa de um programa comunitário. Para o autor, tal discurso disciplinar atuaria na construção de *selves* religiosos que apreendem a experiência coletiva como uma virtude cristã. Poderíamos associar o exemplo do jovem André com o que Sennett (1991) chama de *solidão da vida interior* e *solidão contra o poder*. Se analisarmos a disciplina como uma imposição ou um ato de submissão, o não cumprimento do programa coletivo por parte de André poderia ser visto como uma luta contra o poder, um questionamento das regras estabelecidas. O exemplo anteriormente citado do professor, que fizera o retiro imposto por sua noiva, poderia se enquadrar nessa solidão contra o poder: sua adesão às regras informadas não representaram uma adesão à disciplina virtuosa, pois sua revolta com a instituição religiosa o impedira. A solidão da vida interior, por sua vez, é aquela que estabelece, segundo Sennett (1991) a diferença entre ser solitário e estar só. Em outras palavras, é a formação do *self* diante de muitos, para além deles e dos poderes institucionais. Na forma secular, essa solidão interior é apresentada por Sennett e Foucault (1991) em termos da diferença do *self* propiciada pela sexualidade nos tempos modernos, que implica "saber como ver o indivíduo isolado, com um comportamento diferente, em seus próprios direitos". Nesse sentido, a indisciplina de André, apesar das regulações reinformadas, pouco parecia influenciar o sentimento coletivo, mas poderia apenas estar tornando evidente a singularidade do processo solitário de interioridade que se constrói dentro de uma experiência coletiva.

Chamou minha atenção a preocupação de Marcos³¹, durante um almoço, com a forma de cada um se servir. Como as refeições eram feitas em silêncio (sem conversas) um comportamento de interação é rapidamente estabelecido. Geralmente cada um se serve primeiro da comida que está mais próxima, a não ser aqueles que tenham o costume de começar pela salada e ela esteja longe. Nesse caso geralmente serve-se primeiro da salada quem está mais perto dela, passando-a, logo em seguida, para quem a aguarda, o que será percebido pela permanência do prato vazio. Caso não o façam basta estender o braço em direção a comida pretendida que quem estiver próximo se encarregará de passá-la. Porém Marcos não seguiu essa regra. Sua preocupação era remanejar sempre as tigelas a fim de que cada uma ficasse mais perto de quem não

³¹ Marcos, nome fictício, de meia-idade, de Belo Horizonte.

havia ainda se servido dela. Com isso reduziria a necessidade de apontar para a comida desejada e de ter que erguê-la de volta para que alguém a colocasse no lugar. Essa ação antecipatória de Marcos, portanto, bloqueava a interação das pessoas à mesa. Numa situação como essa, em que a palavra não constitui um dos elementos de comunicação, o movimento das comidas se torna uma espécie de conversação, sobretudo porque na refeição em silêncio as pessoas não costumam interagir face-a-face, os olhares se voltam para a mesa de modo que a comida não é um mero pretexto de interação social, mas ela é o próprio objeto da comunicação.

Mais de uma vez observei que André, além de chegar atrasado, não conseguira fazer sua refeição no tempo do restante do grupo. Tal como o comportamento de Marcos de movimentar a comida evitando a interação corporal, André também não se adaptara ainda aos ritmos e ações constitutivos da interação cotidiana da refeição. Para Goffman (1980), não seguir os padrões verbais e não-verbais (chamado de “linha”), estabelecidos para as situações de encontros sociais, indica que o participante está fora da “face social” necessária, isto é, dos atributos sociais aprovados, para aquela situação, o que pode gerar embaraço para o indivíduo “sem a face” e confusão para os demais participantes. As advertências da importância de seguir os horários seria a oportunidade de “dar a face” fazendo com que a pessoa siga a linha estabelecida. No tocante à circulação das tigelas, há uma linha implícita a ser seguida, contudo não há uma perda de face se a nova forma de servir mantiver o silêncio e se adequar ao tempo. Talvez haja uma reconfiguração da textura social, posto que a intervenção de um indivíduo numa dinâmica coletiva reordena a composição dos elementos constitutivos.

Dona Margarida comia com bastante apetite. Em certo momento ela esticou o pescoço e balançou a cabeça de um lado a outro da mesa. Não era a comunicação estabelecida para pedir uma das tigelas, mas achei que ela estaria verificando se ainda havia carne. Apontei para a carne olhando para ela e dom Inácio se adiantou em levantar a tigela para que eu passasse a ela. Então, por fim, ela disse: “quero água, não tem copo para mim”. De certo, a garrafa de água estava próxima à carne. Para indicar que queria água ela deveria erguer seu copo vazio. Como a ausência desse objeto não era prevista e não havia sido percebida pelos demais, o silêncio não pôde mais ser mantido.

5.1.3 Os ensinamentos e o coletivo transcendente

No primeiro ensinamento do retiro, dom Inácio salientou que os retirantes não precisavam ter medo do silêncio, pois estariam rezando com todos os santos e Maria, o que demonstra um estímulo a uma vivência coletiva que transcende as relações sociais. Dito de outra forma, é possível a compreensão de que a noção de comunidade cristã aqui analisada apresenta os santos (ou modelos de santidade) como pessoas em interação, não através de conversas, visitas e ornamentos como na religião popular (ver Oliveira, 1997:46), mas como participantes do ritual, como aqueles que passam juntos pelo processo e são fontes de inspiração. Um exemplo simples: sempre que dom Inácio mencionava algum detalhe da vida de santa Teresinha de Lisieux, uma senhora sentada próxima à fotografia da santa dava uma olhadela para o retrato como se tratasse de alguém presente que, ao ser mencionado, fosse alvo de atenção³².

Na sala de palestra, onde os retirantes ficavam durante as quatro palestras diárias, havia fotografias de santa Teresinha (1873-1897; canonizada em 1923), Marthe Robin (1902-1981; declarada venerável em 2014), Padre George Finet (1898-1990; diretor espiritual de Marthe) e beata Chiara Luce Badano (1971-1990; beatificada em 2010). O caráter moderno da apresentação dos modelos de santidade (fotografias)³³ e suas biografias temporalmente próximas às histórias de vida dos retirantes faziam daquelas pessoas nas imagens serem menos adequadas a permanecer nos altares do que aptas a participarem da dinâmica da vida. Dessa forma, o acesso a uma “comunidade cristã” poderia se dar a qualquer momento e lugar, bastando a incorporação dessas personagens à vida cotidiana. A relação com os santos, nesse caso, seria menos a de um modelo referencial ou de um veículo de intercessão; consistiria de pessoas que já se foram, mas que são convidadas a participar da vida social (por seu capital espiritual reconhecido), no sentido de estar junto na trajetória biográfica do crente.

Parece adequado, para esta análise, o pensamento de Ingold (2012) de que não há uma relação com as coisas, mas entre elas. A participação ritual das biografias corporalmente ausentes, mas imagética e/ou discursivamente representadas, coloca-os ora nunca condição de ênfase (modelos) ora numa posição simétrica (participantes). Menezes (2011:51) apresenta as diversas decodificações que podem ser feitas a partir das iconografias (de santos) que trazem elementos que dão pistas sobre a identidade do

³² Foto 8 no apêndice.

³³ Fotos 9, 10 e 11 no Apêndice.

representado e para a identificação com ele, não precisando conhecer de antemão sua história. Por exemplo, as fotografias de santa Terezinha (24 anos) e da beata Chiara Luce (19 anos) traziam a indicação de um modelo de santidade jovem, moderno e feminino.

A disposição das fotografias nas laterais da sala, próximos aos retirantes, poderiam sugerir um exemplo cristão mais próximo de ser alcançado do que o da estigmatizada francesa e do sacerdote que apoia sua mística (as fotografias de Marthe e pe.Finet encontravam-se na mesa de onde o bispo pregava), assim como da imagem de Cristo crucificado, da moldura com a imagem de Nossa Senhora Medianeira e da foto de Marthe vertendo sangue sobre a fronte que compunham a parede para a qual o retirantes estavam direcionados. Segundo Sylvia Novaes (2014), a fotografia é um modo de presença. Através dela se estabelece uma relação da familiaridade, de maneira bastante diferenciada das descrições textuais. A imagem implicaria uma sensibilidade do olhar que permite escutar o que ela tem a dizer sobre sua presença em nós, pois as imagens participam de nossas histórias e memórias. Para Etienne Salmain (2012:160) "as fotografias são tecidos, malhas de silêncios e de ruídos. (...) Elas são nossos pequenos refúgios, os envelopes que guardam nossos segredos". Elas são criadoras, pois interagem com nosso tempo presente. Mais do que fazer lembrar, eles interrogam e fazem pensar, nos levam em direção a outras imagens. Por isso, o que ela nos mostra nunca será, segundo o Salmain (2012:158), um pensamento único e definitivo.

Vejo a influência de Marta Robin que conheci em noventa e oito e mesmo na Toca eu sempre falava dela. Sentia que ela me ajudava na vida espiritual e chegar ao Foyer e poder estudar mais sobre ela realmente foi maravilhoso. Quando entrei pela primeira vez no quarto de Marta foi como se ela realmente estivesse lá e quando eu saí do quarto dela, senti uma paz enorme e uma felicidade em meu peito. Sou extremamente feliz e grata por ter conhecido Marta Robin e acho que foi o maior presente da minha vida, passar por esta vida sem a conhecer seria muito triste e uma enorme perda. As grandes graças que Deus concedeu a minha vida foram conhecer Marta e vir para o Foyer. (Mariana, membro do Foyer)

5.1.4 O deserto e os excessos das interações não verbais

Os retirantes se dispersavam nos momentos em silêncio sem ensinamentos ou celebrações, o qual também era chamado de 'deserto'. Não havia nenhum rito coletivo pré-determinado, nenhuma vocalização externa nem sons artificialmente produzidos. Uns iam para as redes ou sentavam-se em bancos na varanda ou jardim. Outros preferiam o ambiente da capela, ou mesmo a reclusão do quarto, o que pode sugerir a

necessidade de um cochilo após uma longa palestra e antes de outra. Durante esse tempo de deserto alguns liam a Bíblia, outros faziam anotações ou apenas caminhavam em silêncio³⁴ ou se acomodavam no interior da casa.

Na sala de estar, cinco pessoas se preservavam do frio num momento de deserto. Dona Nair³⁵ sentada no sofá, de olhos fechados, enrolada num xale colorido, parecia estar dormindo. Antônia³⁶ lia um livro e Angela³⁷ um exemplar do *L'Osservatore Romano*. Dona Geralda³⁸ via com atenção um álbum com fotos antigas do Foyer. O dia estava nublado e frio, a sala estava escura iluminada por dois abajures. Havia uma mesa com café, suco e bolachas e vez ou outra aparecia alguém para se servir. O jovem Gabriel fazia anotações num pequeno caderno, assim como eu. Dona Margarida³⁹ chegou esfregando as mãos para esquentá-las, sentou ao lado de Nair que abriu sutilmente os olhos para ver quem se aproximava. Como dona Nair voltara imediatamente ao descanso, dona Margarida caminhou em minha direção, me estendeu um aparelho celular e me pediu para confirmar se a hora estava certa. Disse-lhe que o próximo sino tocaria às 11hs, para a segunda palestra, assim ela poderia acertar o relógio. A combinação de tempo frio e lugar silencioso e acolhedor faziam do despertador uma necessidade indispensável. Até o sino tocar muitos retirantes passaram pela sala, a cada som de passos dona Nair dava uma olhadela, um gesto comum das interações não verbais, inclusive com as materialidades da vida cotidiana, como as fotografias nas paredes.

Peter Brown (1990:182) explica que a busca pelo deserto, na antiguidade, representava uma renúncia ao mundo (com suas tentações) ao mesmo tempo em que consistia numa alternativa ao seu modo de vida. Os ascetas egípcios do século IV viviam nos desertos geograficamente próximos das terras povoadas, mas havia um "sentimento de uma incomensurável distância imaginária" (1990:184). O deserto representava libertação, desengajamento e desarraigamento do mundo, de suas tentações e do permanente medo da fome que condenava aos aldeões a um trabalho incessante. A batalha do asceta era com a dor do jejum num ambiente desprovido de alimento

³⁴ Fotos 6 e 7 no Apêndice.

³⁵ Nair, nome fictício, aparentava ter 60 anos, de Minas Gerais.

³⁶ Antônia, nome fictício, aparentava ter 50 anos, de Minas Gerais.

³⁷ Angela, nome fictício, aparentava ter 45 anos, do Rio de Janeiro.

³⁸ Geralda, nome fictício, aparentava ter 75 anos, do Rio de Janeiro.

³⁹ Margarida, nome fictício, aparentava ter 75 anos, de Minas Gerais.

humano. De sua cela, construída em elevações, podia se dar conta dos limites do mundo das aldeias e ali permanecia confinado, por longo tempo, como quem jaz num túmulo (1990:186). Sua glória era permanecer humano a partir de uma condição desumana (1990:187).

No quarto dia de retiro, foi proposto um jejum voluntário. Apenas três retirantes e dom Inácio não fizeram. O bispo justificou que para fazer as pregações da tarde precisaria se alimentar. Foi montada uma grande mesa para quem jejuaria e uma imagem do rosto sofredor de Cristo fora introduzida no ambiente. Havia bandejas com pães e batatas cozidas para quem tivesse restrição alimentar do pão. Contudo, algumas pessoas comeram uma fatia de pão e uma batata, outras somente um pão ou uma batata. André comeu muitos pães e batatas.

Naquele "deserto" do retiro de silêncio, os desafios certamente eram os mais díspares possíveis, mas não é difícil supor que os medos atuais estariam ligados a uma aflição permanente num período de muitos excessos. Cito como exemplos: a necessidade de marcar as horas quando todas as atividades são anunciadas pelo toque do sino e a busca de informações em jornais e revistas para preencher o silêncio sem ensinamentos. Formados em um tempo que preenche o silêncio com muitas linguagens, não seria de estranhar que a postura individual refletisse essa conduta. A própria olhadela parece indicar uma sensibilidade precária ao fornecer um ar de suavidade a um sentimento blasé disfarçado. O blasé da atualidade, em contraste com o apontado antes por Simmel (2005), consistiria, seguindo a expressão de Bauman (2004), em evitar um comprometimento com o outro que limite minhas experiências individuais. Dar uma olhadela certamente é dar-se conta de presenças ao redor, imprescindíveis num tempo em que se evita a todo o custo estar só. Porém, a olhadela não permite, por exemplo, mergulhar na fotografia (metáfora da memória) e descobrir suas camadas em nós (ver Salmain, 2012). Olhar requer entender o ofício do arqueólogo: "assim, as coisas começam a olhar para nós de dentro de seus espaços enterrados e de seus tempos desaparecidos" (Salmain, 2012). Enquanto o silêncio se apresenta livre da domesticação da palavra, o deserto não se coaduna com a rigidez da superfície. Ambos carregariam, portanto, uma eficácia de transformação interior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O silêncio no Foyer de Charité não é simplesmente não conversar, mas escutar (num sentido diferenciado da escuta de quem participa de um aprendizado escolar/acadêmico) a história de um "povo", de uma "família", de uma comunidade que possa revelar afetos subterrâneos, sentimentos de pertença e fortalecer laços, valores e certa visão de mundo a partir de sensibilidades resgatadas. A promoção desse sentimento coletivo dependeria menos das informações adquiridas sobre os outros e mais sobre uma familiaridade construída no compartilhamento de uma experiência em comum e no reconhecimento do cultivo de uma mesma memória. Portanto, não seria necessário conhecer o itinerário de todos com quem nos relacionamos – o retiro era composto por pessoas que não se conheciam e que passariam a maior parte do tempo se relacionando em silêncio – mas, parecia ser fundamental que a trajetória de silêncio individual estivesse agregada por afetos, olhares, gestos e percepções. Nesse coletivo também se admitem materialidades – como imagens, fotografias e a hóstia – que não são apenas para olhar, mas para ser olhado sobretudo. O silêncio de não conversar passa a não condizer com a ausência de diálogos. Dialoga-se com os sentidos, dispensando a linguagem verbal.

Se a modernidade evita o silêncio, preenchendo-o com excessivas linguagens, o silêncio analisado não parece ser contrário ao ritmo da vida atual, mas talvez busque provocar uma percepção de tonalidades que seriam ofuscadas na vida cotidiana moderna. As artes modernas, as ciências humanas e a psicanálise seriam exemplos de contrapontos seculares da anestesia sensitiva dos tempos atuais. Meu intuito foi mostrar que o silêncio seria um elemento fundamental em um contexto de mudanças constantes, pois nele os sentidos estariam libertos dos limites das palavras e poderiam promover ressignificações constantes. Nesse sentido, a religião cristã pôde se utilizar de um de seus recursos mais antigos para enfrentar a processo de racionalização moderno: o silêncio. A prática religiosa de silenciar passou das esferas limitadas dos mosteiros e eremitérios para a dimensão cotidiana, sacramental e devocional da religião moderna para todos os crentes. Instituiu-se o exame de consciência, a oração mental e a devoção e a união aos sofrimentos de Cristo.

Os ensinamentos sobre a eucaristia parecem sintetizar o que foi levantado sobre a espiritualidade moderna voltada ao íntimo do crente: a relação entre alimento (pão) e

sofrimento (Paixão de Cristo) expressa na hóstia consagrada pode representar a característica interativa que a comida e a dor exposta promovem também na esfera da experiência cotidiana. Tal interação se realizaria prioritariamente a partir de uma dimensão interior que resgataria os próprios anseios e limites revelados durante a prática de silêncio. É relevante também o fato de a adoração eucarística se apresentar como uma contemplação na qual se busca ser olhado e escutá-Lo. Tal dialogia, apresentada também na relação com outras materialidades, seria um forte elemento de reconstrução de afetos enfraquecidos e, conseqüentemente, restauradores de laços sociais com forte apelo comunitário. O nome comunhão denota uma ideia de que os afetos trocados na interação em silêncio não dizem respeito apenas aos interagentes imediatos, mas engloba uma comunidade imensa ligada por uma memória comum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: Chatier, Roger (org.). História da vida privada 3: da Renascença ao século das luzes. Companhia das Letras, 2009.

ASAD, Talal. Genealogies of religion: discipline and reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. Thinking about the secular body, pain and liberal politics. *Cultural Anthropology*, Vol. 26, Issue 4, pp. 657–675, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. Amor Líquido : sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BEZERRA JR, Benilton. Subjetividade Moderna e o Campo da Psicanálise. In: BIRMAN, J. (Org.). Freud, 50 anos depois. Freud e a crítica da razão delirante. Compilações de artigos. Rio de Janeiro: Dumará, 1989, p. 219-239.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996.

BROWN, Peter. Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

BURTON, Richard D.E. Holy tears, holy blood: women, catholicism, and the culture of suffering in France, 1840-1970. Ithaca and London: Cornell University Press, 2004.

BURKE, Peter. A arte da conversação. São Paulo: editora UNESP, 1995.

CSORDAS, Thomas. "Genre, Motive, and Metaphor: Conditions for Creativity in Ritual Language." *Cultural Anthropology* 2, no. 4 (1987): 445–469.

CORBIN, Alain. A influência da religião. In: História do corpo: da revolução à grande guerra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A outra saúde mental, psicossocial, físico moral? In: ALVES, PC., and MINAYO, MCS., orgs. Saúde e doença: um olhar antropológico [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

_____. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: Duarte, Luiz Fernando Dias et al. (org.). Família e religião. Rio de Janeiro: editora contracapa, 2006.

_____. Investigação Antropológica sobre Doença, Sofrimento e Perturbação: uma Introdução. In: Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas./ organizado por Luiz Fernando Dias Duarte e Ondina Fachel Leal - Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.

_____. O sacrário original. *Religião e Sociedade*, vol. 26, n.2, 2006, p.11-40.

DUBY, Georges. A emergência do indivíduo. In: Duby, Georges (org.). História da vida privada: da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DUMONT, Louis. Ensaio sobre o individualismo. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

ELIAS, Norbert. A Solidão dos Moribundos. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

SAMAIN, Etienne. As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo. *Revista Visualidade*, vol.10, num.1, jan-jun, 2012, p. 151-164.

- FERNANDES, Silvia Regina Alves. Diferentes olhares, diferentes pertencas: Teologia da Libertação e MRCC. Revista de Estudos da Religião, número 3, 2001, p. 76-92.
- _____. Entre tensões e escolhas, um olhar sociológico sobre os jovens na vida religiosa. Revista Sociedade e Estado, vol. 26, num. 3, Setembro/Dezembro, 2011, 663-683.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: Obras Completas (volume 18). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. História do corpo: da Renascença às Luzes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 19-129.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOFFMAN, Erving. A Elaboração da Face - Uma análise dos elementos rituais da interação social. In: FIGUEIRA, S. (Org.). Psicanálise e Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980, p. 76-114.
- _____. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- _____. Manicômios, prisões e conventos. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular?. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 37(1): 175-189, 2017.
- _____. The ethical soundscape: cassette sermons and Islamic counterpublics. Columbia University Press, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Edições Vértices, 1990.
- INGOLD, Tim. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. Taylor and Francis e-library, 2002.
- _____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun, 2012.
- KINDRON, Carol A. Toward an ethnography of silence. Current Anthropology, volume 50, number 1, february 2009.
- KUMAR, Krishan. Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.
- LATOUR, Bruno. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. MANA 10(2):349-376, 2004.
- LE BRETON, David. Antropologia do corpo e modernidade. Petrópolis: editora vozes, 2011.
- _____. El silencio. Madrid: sequitur, 2006.
- LE GOFF, Jacques. O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2010.
- _____. São Francisco de Assis. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril Cultura, 1978.
- MAUSS, Marcel. Uma Categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de “eu”. in: Sociologia e Antropologia. São Paulo, EPU, 1974.
- _____. As técnicas do corpo. in: Sociologia e Antropologia. São Paulo, EPU, 1974.
- MENEZES, Renata de Castro. A dinâmica do sagrado. Rio de Janeiro: editora relume rumará, 2004.

_____. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 36, jul./dez. 2011, p. 43-65.

NOVAES, Sylvia Cauby. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Vol. 3, n° 2/2014, pag. 57-67.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, Vol. VII, N°2, junio-diciembre 2013, p.13-31.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Adeus à sociologia da religião popular. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, volume 18, Número 2, p. 43-62, 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo. São Paulo: editora Unesp, 2000.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, vol.2, num. 3, 1989.

PUCCINELLI, Eni Orlandi. As formas do silêncio: no movimento do sentido. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

SENNET, Richard; Foucault, Michel. "Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07.

SIMMEL, George. As grandes cidades e a vida no espírito. *MANA*: 577-591, 2005.

_____. Questões fundamentais da sociologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

TAMBLIAH, Stanley. The magical power of words. *Man, New Series*, Vol. 3, No. 2 (Jun., 1968), p. 175-208.

TONIOL, Rodrigo. Espiritualidade que faz bem: Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. *Sociedad y religión*. [online]. 2015, vol.25, n.43 [citado 2018-05-13], pp. 110-146.

TURNER, Victor. Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Editora UFF, 2008.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Max Weber*. São Paulo: Abril Cultural. 1980. p. 239-268. (Os pensadores)

WOORTMANN, Klaas. Religião e ciência no Renascimento (n. 200). Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1996.

ZOLTI, Liliane. O psicanalista à escuta do silêncio. In: NASIO, J.D. (org.). O silêncio na psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2010.

Fontes

AQUINO, São Tomás. Questão 72: Da distinção entre os pecados (Tratado da bem-aventurança). In: *Suma Teológica*. Fonte: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf> - acesso em 15/11/2017.

CIC, Catecismo da Igreja Católica: edição típica vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

CONSTANT, padre Marceau. Nossa senhora na minha vida. Rio de Janeiro: editora cátedra, 1986.

IMBERT-GOURBEYRE, Antoine. La Stigmatisation. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996.

PEYRET, Raymond. Marthe Robin: a cruz e a alegria. Aparecida: editor santuário, 1983.

_____. *Prends ma vie Seigneur: la longue messe de Marthe Robin*. Valence: editions peuple libre desclee de brouwer, 1994.

PEYROUS, Bernard. Vie de Marthe Robin: le livre de référence par Le postulateur de la cause de béatification. Paris: Éditions de l'Emmanuel / Éditions Foyer de Charité, 2006.

TANQUEREY, Adolph. Compêndio de teologia ascética e mística. Porto: livraria apostolado da imprensa, 1948.

TEISSEYRE, Charles. L'évolution de la société française au temps de Marthe Robin (1902-1981). In: PEYROUS, Bernard; GILLE, Marie-Thérèses (orgs.). Marthe Robin, si petite, si grande: Actes du colloque des 6 et 7 juin 2003. Châteauneuf-de-Galaure [Broché] Paperback, 2003.

APÊNDICE

FOTOS



Foto 1 - Foyer de Charité do Brasil



Foto 2 - Marthe Robin apresentando as feridas dos estigmas. Essa foto está exposta na sala de estar, na sala de palestras e na capela ao lado do sacrário.



Foto 3 - O sino era tocado sempre minutos antes de cada atividade.



Foto 4 - os quartos individuais, com uma escrivaninha, uma cabeceira e um abajur.



Foto 5 - Dom Inácio reza o Ângelus antes do início da missa



Fotos 6 e 7 - Retirantes no momento de 'deserto'





Foto 8 - Retirantes cantam antes do início da palestra
(foto de santa Teresinha à esquerda)

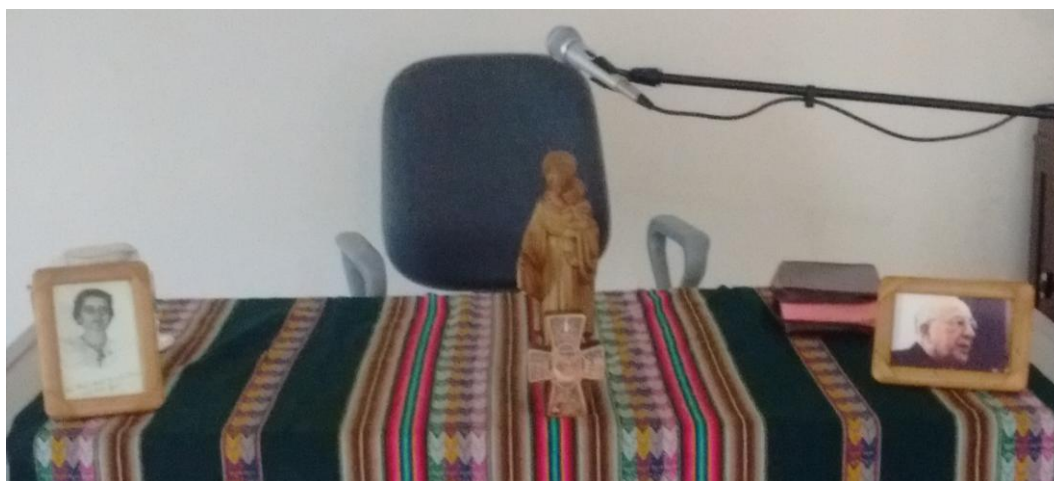
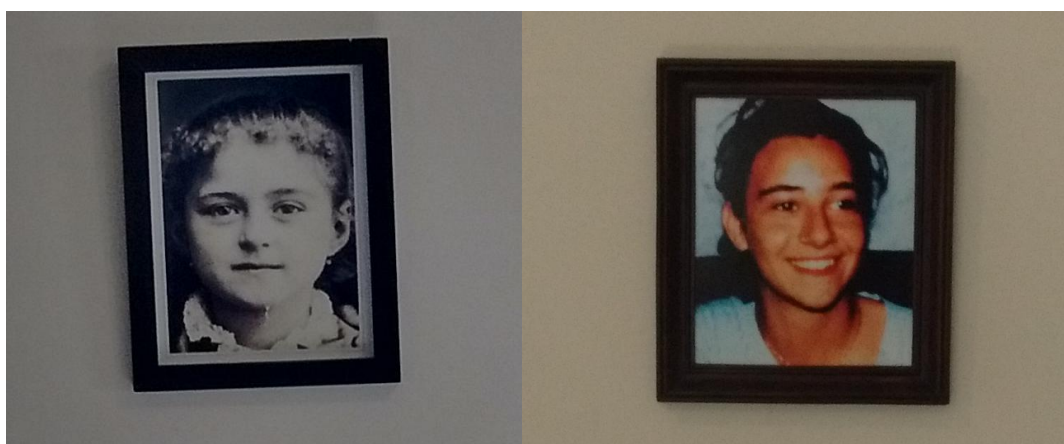


Foto 9 - Fotos de Marthe Robin e Padre Finet sobre a mesa do palestrante



Fotos 10 e 11 - Fotos de st. Teresinha (criança) e Chiara Luce expostas nas paredes laterais da sala de palestra

ANEXO

Ato de Consagração a Maria

(São Luis Maria Grignon de Montfort)

Ó Sabedoria Eterna e Encarnada! Ó amabilíssimo e adorável Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, Filho único do Pai Eterno e de Maria sempre Virgem! Eu vos adoro profundamente no seio e nos esplendores do vosso Eterno Pai, durante a eternidade, e no seio de Maria vossa Mãe Santíssima, no tempo de vossa Encarnação.

Agradeço-vos terdes-vos aniquilado, tomando a forma de um escravo, para me arrancardeste à cruel escravidão do demônio. Eu vos louvo e glorifico por vos terdes querido submeter a Maria, vossa Santa Mãe, em todas as coisas, a fim de me tornardes por Ela vosso fiel escravo. Mas, ai de mim, ingrato e infiel que sou! Não guardei os votos e as promessas que tão solenemente vos fiz no meu Batismo. Não cumpri com minhas obrigações, não mereço ser chamado vosso filho nem vosso escravo, e, como nada há em mim que não mereça senão vossas repulsas e vossa cólera, já não ousa por mim mesmo aproximar-me de vossa santa e augusta Majestade.

É por essa razão que recorro à intercessão de vossa Mãe Santíssima, que me deste por Medianeira junto de Vós, e é por seu intermédio que espero obter de Vós a contrição e o perdão de meus pecados, a aquisição e a conservação da Sabedoria.

Eu vos saúdo, pois, ó Maria Imaculada, Tabernáculo vivo da Divindade, onde a Sabedoria Eterna escondida quer ser adorada dos anjos e dos homens! Eu vos saúdo, ó Rainha do céu e da terra, a cujo império está sujeito tudo o que existe abaixo de Deus! Eu vos saúdo, ó refúgio seguro dos pecadores, cuja misericórdia jamais a ninguém faltou! Atendei aos desejos que nutro pela Divina Sabedoria e recebei para isto os votos e ofertas que minha baixeza Vos apresenta.

Eu, (*nome de quem se consagra*), pecador infiel, renovo e ratifico hoje, entre vossas mãos, os votos de meu Batismo. Renuncio para sempre a Satanás, suas pompas e suas obras. E me entrego inteiramente a Jesus Cristo, a Sabedoria Encarnada, para levar minha cruz em seu seguimento, todos os dias de minha vida, e para que eu seja mais fiel do que lhe tenho sido até agora.

Eu Vos escolho hoje, ó Maria, na presença de toda a corte celeste, por minha Mãe e Mestre. Eu vos abandono e consagro, na qualidade de vosso escravo, meu corpo e minha alma, meus bens interiores e exteriores, e o valor mesmo de minhas boas ações passadas, presentes e futuras, deixando-Vos inteiro e pleno direito de dispor de mim e de tudo o que me pertence, sem exceção segundo o vosso beneplácito, para a maior glória de Deus, no tempo e na eternidade.

Recebei, ó Virgem benigna, esta pequenina oferta de minha escravidão, em honra e união à submissão que a Sabedoria Eterna se dignou manifestar à vossa Maternidade, em homenagem ao poder que Vós ambos tendes sobre este pequeno verme e miserável pecador, em ação de graças pelos privilégios com que a Santíssima Trindade Vos favoreceu. Eu protesto querer daqui por diante, como vosso verdadeiro escravo, procurar vossa honra e obedecer-Vos em todas as coisas.

Ó Mãe admirável, apresentai-me a vosso caro Filho, na qualidade de escravo eterno, a fim de que, tendo-me resgatado por Vós, por Vós também me receba. Ó Mãe de misericórdia, fazei-me a graça de obter de Deus a verdadeira Sabedoria, e de me colocar para isso no número daqueles a quem amais, ensinais, conduzis, nutris e protegeis como a vossos filhos e vossos escravos. Ó Virgem fiel, tornai-me em todas as coisas um tão perfeito discípulo, imitador e escravo da Sabedora Encarnada, Jesus Cristo, vosso Filho, que eu chegue por vossa intercessão e a exemplo vosso à plenitude de sua idade na terra e de sua glória nos céus. Amém.