

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Discurso religioso:
um espaço simbólico entre o céu e a terra

ELIANA DE ALMEIDA

ELIANA DE ALMEIDA

Discurso religioso:
um espaço simbólico entre o céu e a terra

Dissertação apresentada ao Curso Interinstitucional de Lingüística, Unicamp/Unemat/Capes, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Lingüística.

Orientadora: *Prof^a. Dr^a. Eni Puccinelli Orlandi*

IEL/UNICAMP

Unicamp/Unemat

2.000



15431

UNIDADE	BC		
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP		
	AL64d		
V.	Ex.		
TOMBO BC/	42633		
PROC.	161278100		
C	<input type="checkbox"/>	D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREC.º	RS 11,00		
DATA	11/10/00		
N.º CPD			

CM-00145869-6

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

AL64d	<p>Almeida, Eliana de</p> <p>Discurso religioso: um espaço simbólico entre o céu e a terra / Eliana de Almeida. - - Campinas, SP: [s.n.], 2000.</p> <p>Orientador: Eni Puccinelli Orlandi</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.</p> <p>1. Religião e linguagem. 2. Espaço e tempo na linguagem. 3. Hagiografia. 4. Igreja Católica. 5. Sujeito (Filosofia). I. Orlandi, Eni Puccinelli. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.</p>
-------	--

*Aos meus queridos pais,
co-operadores comigo.*

Este exemplar é a redação final da tese
defendida por Gliana de Almeida

e aprovada pela Comissão Julgadora em
30/08/2000

TRG.

AGRADECIMENTOS

À Eni,

admiração, gente grande, discurso, graça, descontração, seriedade, silêncio...

Ao Professor Eduardo,

adoção, intensidade, nomeação, trabalho, carinho, força...

À Suzy,

graça, teoria, clareza, encanto, doçura, sujeito, firmeza...

Ao Romualdo Dias,

(re)conhecimento, receptividade, companheiro, autoridade, religiões...

À Mônica,

seriedade, Araguaia, discurso fundador, professora, música...

À Inês,

discussão, shopping, Giovana, poesia, admiração, saudade...

Ao Hélio, Kesinha, Mário, Belelei, Fatinha, Heitor, Selma, Berriel, Vera, Lili, Élcia, Léia, Claia e Beth,

carinho, amizade, força, descontração, leitura, torcida, Itália...

Ao Erick e colegas de turma,

conversa, companheirismo, tolerância, discussões, amizade, apoio, força...

À Unemat/Campus Universitário de Pontes e Lacerda e aos alunos de Letras.

À Mãe, Marlene, Wilson, Mércia, César, Chiquinho, Cida, Odete, Silas, Cibele, Marcília, Tininha, Beto, Tios João e Teresa e todos os sobrinhos...

Amor, confiança, Proteção, sinceridade, luta, Vida, alegria...

*E a razão é, Senhores, que as leis de Deus
têm sanções profundas e imanentes, que
levaram Santo Agostinho a dizer que
desobedecer-lhes é tornar-se o homem
algoz de si mesmo.*

Dom Aquino Correa – (1951)

SUMÁRIO

RESUMO	07
I. Introdução	08
II. O <i>corpus</i> e sua dimensão discursiva	11
1. Narrativa	20
2. Oração	28
3. Calendário	33
4. Igreja	37
III. A relação <i>causa/conseqüência</i> no simbólico	42
IV. Uma territorialidade discursiva	53
V. Uma temporalidade discursiva	62
VI. Uma arquitetura discursiva	72
VII. As mediações e nomeações marianas:	80
1. As Mediações	80
2. As Nomeações	84
VIII. Os sentidos do verbal e não-verbal na discursividade religiosa	98
IX. Última nota	109
ABSTRACT	113
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	114
ANEXOS	118

RESUMO

Como se dão os processos de construção dos sentidos de santidade? e Como vão se constituindo os sentidos da mística religiosa? Buscamos, neste trabalho, responder a essas questões do lugar teórico da Análise do Discurso, linha francesa, tomando, como material empírico de análise, a oração *Ave Maria* e a obra *Um santo para cada dia*. Constituímos *corpus* de nossa análise: 1. as narrativas marianas, incluindo a oração, em relação com a narrativa de Santa Luzia; 2. a obra, enquanto calendário de comemorações religiosas; e 3. o fato de as narrativas e o calendário circularem no interior de uma instituição, a Igreja.

Por sustentar-se na relação entre os planos espiritual e temporal, Orlandi (1987:246), o discurso religioso constitui-se num espaço simbólico, no qual são instauradas as instâncias discursivas – territorialidade, temporalidade e arquitetura – cujos sentidos são presididos e administrados pela Igreja. A cruz, o artesanato, e as aparições – linguagem não-verbal – atestam a relação entre esses planos, textualizando-a para o sujeito-fiel. Assim, constituem-se em marcos do plano espiritual e senha de entrada ao espaço simbólico da mística religiosa.

Buscando compreender o funcionamento discursivo das narrativas e do calendário, consideramos, em nossa análise, que as narrativas instituem uma posição sujeito-leitor intercambiável com a posição sujeito-fiel: ser leitor das narrativas é estar ideologicamente inscrito na discursividade religiosa, submetendo-se, explicitamente, à crença e aos seus rituais. O calendário de comemorações religiosas configura uma temporalidade discursiva, instaurando o efeito de companhia efetiva dos santos junto ao fiel e organizando o seu tempo.

A Igreja constitui-se, assim, num espaço de interpretação, visto que atribui aos fatos uma relação de causa de consequência. Os fatos reclamam sentidos, e a Igreja os dá.

I. Introdução

O espaço discursivo de uma análise, segundo Maingueneau (1993:117), “é, pois, definido a partir de uma decisão do analista, em função de seus objetivos de pesquisa”. Tal posição compreende a relação do pesquisador frente à construção de um dispositivo analítico, à questão que se lhe coloca, à natureza do material e, fundamentalmente, frente aos objetivos da análise, enquanto parte das condições de sua produção. Orlandi (1999:64) acrescenta ainda, “a análise é um processo que começa pelo próprio estabelecimento do corpus e que se organiza face à natureza do material e à pergunta (ponto de vista) que o organiza. Daí a necessidade de que a teoria intervenha a todo momento para ‘reger’ a relação do analista com o seu objeto, com os sentidos, com ele mesmo, com a interpretação”¹.

Tais pressupostos nos levaram a definir um recorte mais específico em relação à proposição inicial de pesquisa, tal como a apresentamos no Plano Geral de Tese. Mantivemos, como material empírico de análise e constituição do *corpus*, a obra “Um santo para cada dia”, organizada por Mario Sgarbossa e Luigi Giovannini, traduzida do italiano para o português por Onofre José Ribeiro, da Editora Paulus. Sob a forma de calendário – uma narrativa para cada dia do ano – a obra consta de 366 narrativas, incluindo o ano bissexto. Dessas, recortamos apenas as narrativas marianas e a de Santa Luzia, buscando, a partir delas, estabelecer relações de sentidos com a oração “Ave Maria” e com as narrativas bíblicas, as quais tomamos como narrativas fundadoras.

O objeto de nossa pesquisa se configura no campo do discurso religioso. Nos ativemos ao estudo da hagiografia² e da Oração não apenas porque constituem-se em formas pedagógicas de divulgação da religião-cristã, mas, fundamentalmente, porque acrescido a isso, produzem a discursividade e os sentidos da Igreja, sustentando os modos

¹ ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 1999.

² Narrativa hagiográfica, é aquela cujo protagonista é ‘santo’. CANDOLO-Câmara, Teresa. *Viagens medievais ao paraíso terreal - que os homens, àquela época, ainda encontravam n’alguma ilha*. Campinas, SP. [s.n.], 1996.

“*Hágios* deriva como *hagnós* do verbo *házomai* que significa ‘venerar’, ‘ter um santo respeito por alguma coisa’.” BEINERT, Wolfgang. *O culto aos santos hoje: estudo teológico-pastoral*. (tradução Antonio Efro Feltrim). São Paulo: Ed. Paulinas, 1990. (Coleção liturgia e teologia).

de seu funcionamento, como veremos em nossas análises. Assim, na própria constituição do *corpus*, estabelecemos relações entre materiais de diferentes naturezas: 1. Narrativas – incluindo a oração *Ave Maria* como tal; 2. Calendário, enquanto lugar de instauração de uma temporalidade discursiva, relativo ao religioso, e; 3. Igreja, enquanto instituição que media a relação entre os planos temporal e espiritual.

Buscando nos afastar de correlações simplistas entre instituição/discurso³, procuraremos compreender o funcionamento do discurso religioso católico-cristão do lugar enunciativo da Igreja, na sua relação constitutiva com a história. Enquanto instituição, portanto lugar de fomento dos sentidos do religioso, a Igreja, ao longo dos séculos, vem legitimando esses sentidos pela memória discursiva e pela ideologia.

Nos propomos, nesta análise, à desconstrução dos processos de naturalização desses sentidos, mostrada na linguagem pela ideologia: a produção dos sentidos do religioso e a construção do efeito-santidade, sob os modos de funcionamento da Igreja. Desse modo, não são aleatórios os nossos procedimentos metodológicos em relação ao material de análise, aos objetivos que temos e às questões que nos movem.

Partindo do que afirma Mariani (1999:50), “acredito ser imprescindível percorrer a historicidade constitutiva da formação de uma instituição para melhor compreender sua produção discursiva”, questionamos: Qual o mecanismo eficaz de funcionamento da Igreja, na produção dos sentidos da discursividade católico-cristã? Como vão se constituindo esses sentidos a partir da instituição do calendário, escrituração de narrativas e dos rituais da oração? Ainda, como os sentidos da santidade de Maria e Luzia são produzidos e como organizam as práticas discursivas do catolicismo? Buscaremos compreender a relação dos sentidos em funcionamento nas narrativas de Maria e de Luzia, tomando Maria como o modelo de santidade, visto ser a escolhida por Deus, através do anjo, como mãe do salvador, portanto, com uma natureza religiosa complexa e Luzia, por imbuir-se das causas religiosas, trazendo no próprio corpo as marcas do martírio, condição necessária à santidade.

Na configuração geral do dispositivo teórico da Análise do Discurso (AD), lugar teórico que assumimos, retomaremos uma noção que, afetada por outras, estará

³ MARIANI, Bethania. *Discurso e Instituição: A Imprensa*. In: RUA – Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp – Nudecri – Março – n.º 5 – 1999.

diretamente pontuada em nosso trabalho, estabelecendo o fio de nossa análise: o(s) sistema(s) simbólico(s) na constituição do sujeito, afetados – sistema(s) simbólico(s) e sujeito – pela história. Conforme afirma Orlandi, (1988:58) “de acordo com a análise do discurso, o sentido não existe em si mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas”.

A configuração dos capítulos desta dissertação, toma como eixo principal, como dissemos, o tripé Narrativa/Calendário/Igreja, pelas relações a serem estabelecidas na própria análise, dividindo-se em 8 partes: 1. Introdução: destinada a uma apresentação geral do trabalho; 2. O *corpus* e sua dimensão discursiva: onde buscaremos dar um contexto teórico de como concebemos a narrativa; um contexto enunciativo da narrativa fundadora, as Escrituras Sagradas e um contexto histórico da Igreja com suas práticas discursivas de canonizações jurídicas e/ou dogmáticas; 3. A relação *causa/consequência* no simbólico: buscaremos compreender o mecanismo de funcionamento da Igreja e das narrativas nessa relação de *causa/consequência*, significando os sentidos da mística religiosa; 4. Uma territorialidade discursiva: Trataremos mais especificamente do espaço discursivo instaurado pelo religioso; 5. Uma temporalidade: Buscaremos compreender o funcionamento discursivo do calendário religioso, na organização de uma temporalidade simbólica; 6. Uma arquitetura discursiva: Discutiremos as questões da Igreja, enquanto instituição, povo e templo físico (edifício); 7. As narrativas marianas: mediações e nomeações: dedicada à compreensão dos mecanismos de constituição do efeito santidade de Maria, especialmente através do processo de mediação e dos diferentes modos de nomeação; 8. Os sentidos do não-verbal na discursividade religiosa: em que analisaremos os funcionamentos discursivos da relação entre os sistemas significantes, produzindo os sentidos da mística religiosa; 9. Última nota: Parte esta em que procuraremos, não concluir, porém amarrar os fios de todo o trabalho, tendo como objetivo principal a interpretação dos resultados das análises.

II. O *corpus* e sua dimensão discursiva

O trabalho intelectual sobre a linguagem se permite prazeroso, fascinante, dada a relação posta entre pesquisador/objeto. Da perspectiva teórica que assumimos, a Análise do Discurso, AD, essa é uma relação de interpretação, visto que a língua não se fala por si, porque tem uma relação necessária com o sujeito que fala e com a história que os constitui (língua e sujeito). “Os acontecimentos históricos não o são por si, mas porque reclamam sentidos”, nos termos de Orlandi (1990:14). Em outras palavras, refletir sobre linguagem é, ao mesmo tempo, interpretar e expor-se aos gestos de interpretação, os quais se dão em duas perspectivas, do ponto de vista ideológico e do ponto de vista teórico.

Segundo Orlandi (1996:80)⁴, a interpretação resulta de um dispositivo ideológico quando o sujeito comum, sob o efeito do apagamento da história, faz suas inferências como se os sentidos fossem óbvios, evidentes, já-lá, sendo mediado pela ideologia. Por isso, segundo a autora, quanto mais *centrado* é o sujeito em um gesto de interpretação, mais ele está sob o efeito do inconsciente e da ideologia. Portanto, imóvel no nível da formulação. É nesse sentido que Pêcheux afirma o sujeito se constituir pelos esquecimentos que o determinam. Esquece-se: 1. de que não é origem – fonte – dos sentidos, e; 2. de que os sentidos podem ser estes ou aqueles⁵: “Podemos agora precisar que a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação do (sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito).”⁶

O dispositivo teórico, por sua vez, é o que determina, dá a forma ao gesto de interpretação do analista, permitindo-lhe um deslocamento capaz de trabalhar a opacidade da linguagem e compreender os mecanismos discursivos da relação língua/história. “Tenho dito (Orlandi, 1996:88) que o objetivo é compreender, ou seja, explicitar os

⁴ ORLANDI, Eni. *Interpretação: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ.: Vozes, 1996.

⁵ PÊCHEUX, Michel. *Semântica e Discurso. Uma crítica à afirmação do Óbvio*. Trad. Eni Orlandi. et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

⁶ Idem:

processos de significação que trabalham o texto: compreender como o texto produz sentidos, através de seus mecanismos de funcionamento.”⁷

Nesta instância do trabalho intelectual, a própria teoria e o *corpus* dão elementos para que o analista crie os dispositivos analíticos específicos daquela análise. Em outras palavras, o dispositivo analítico resulta da relação teoria-analista-*corpus* e está intimamente implicado com o processo de produção do conhecimento.

Conceber a linguagem assim e fazer ciência desse lugar nos possibilita a investigação dos efeitos de sentidos das mais variadas práticas discursivas e, daquelas que ainda não foram pensadas pela ciência da língua. Daí que nos propomos a sair da posição clássica de se fazer ciência sobre a linguagem, que privilegiaria apenas as problematizações do aspecto formal da língua. “A tradição clássica traz uma indistinção do que seriam os objetos possíveis de pesquisa no campo. Isto é, quando você pensa o Curso de Letras, se pensa o ensino de gramática, de escrita e o ensino de Literatura. Esses são os objetos privilegiados”, conforme Zoppi-Fontana,⁸ (1998:5).

O nosso objetivo neste trabalho, como já o destacamos, está em buscar compreender os processos discursivos para a constituição dos sentidos da mística religiosa e, a reboque destes, a construção do efeito-santidade. Ora, os efeitos de sentido se materializam no texto, porém não nascem nele, nem no escritor como se este fosse a fonte dos sentidos: os sentidos são historicamente constituídos. É desse lugar que podemos afirmar que a relação entre palavra e coisa não se dá termo-a-termo, pois o trabalho da interpretação, condição necessária e inescapável do sujeito, se nos impõe ininterruptamente. Nos termos de Orlandi (1996:21), “há sempre interpretação. Não há sentido sem interpretação. Estabilizada ou não, mas sempre interpretação”.

Para a análise dos processos de produção dos sentidos da religiosidade e análise dos funcionamentos discursivos da instauração do efeito-santidade, tomamos como material empírico um *corpus* com certas particularidades que merecem ser explicitadas, visto mobilizarem sentidos que dizem respeito às nossas questões.

⁷ ORLANDI, Eni. *Interpretação: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ.: Vozes, 1996.

⁸ ZOPPI-FONTANA, Mônica G. *A formação de um curso de Letras*. Palestra ministrada em Cáceres - MT., por ocasião da preparação da Etapa Específica das Parceladas. Unemat.

As narrativas que constituem o *corpus* estão assim configuradas: 14 narrativas, das quais cinco referem-se às aparições de Maria: 1. Nossa Senhora Aparecida (Padroeira do Brasil); 2. Nossa Senhora de Fátima (Padroeira de Portugal); 3. Nossa Senhora de Guadalupe (Padroeira da América Latina); 4. Nossa Senhora de Lourdes (apareceu a Bernadete Soubirous) e; 5. Nossa Senhora do Carmo (apareceu a Simão Stok). Três narrativas que instituem a oficialização de cultos referentes aos dogmas da: 1. A Visitação; 2. A apresentação no templo e; 3. A assunção. As narrativas de Nossa Senhora das Dores e Nossa Senhora do Rosário concernem às memórias: 1. Da dor de Maria na morte de Cristo e; 2. Da eficácia da oração, sob a intercessão de Maria por meio do Rosário. Três outras narrativas mostram o reconhecimento oficial da Igreja, em relação aos dogmas: 1. Imaculada Conceição de Nossa Senhora; 2. Maria SS., mãe de Deus e; 3. Nossa Senhora Rainha. E, por fim, a hagiografia de Santa Luzia que, diferentemente de Maria, passa pelo processo de canonização jurídica da Igreja.

Consideramos a oração *Ave Maria* enquanto instância instauradora do espaço simbólico, entre o céu e a terra, pelo gesto de contrição do sujeito-fiel que toma do discurso relatado das narrativas bíblicas. Um discurso relatado cuja voz do narrador ecoa imbricada à própria fala do sujeito-fiel, funcionando como que um *discurso direto livre*, nos termos de Waldman (1989:100)⁹, quando de seus ensaios sobre a obra literária de Dalton Trevisan. Segundo a autora, “A linguagem cristalizada reinstitui, de certo modo, uma mediação equiparável à do narrador, ao mesmo tempo que mantém obscuro o espaço da enunciação. Quem fala, afinal? A resposta a essa pergunta propõe um paradoxo, porque se trata da figura de uma não-figura, o rosto do que carece de rosto, e o resultado, em termos de discurso, é algo como um discurso direto livre, em que as marcas gramaticais são as de uma primeira pessoa, mas outra voz conta através dela”.

Fugindo às nossas conclusões incertas sobre o funcionamento do discurso direto-livre, tomaremos da definição de Waldman, na Nota Introdutória de sua obra sobre a produção literária de Dalton Trevisan, quando afirma, “a análise recai sobre narrativas estruturadas a partir do discurso direto (1ª. Pessoa), e ressalta o uso da linguagem clichê como um dos responsáveis pela implantação do espaço oco no interior da linguagem.

⁹ WALDMAN, Berta. *Do Vampiro ao Cafajeste: Uma leitura da Obra de Dalton Trevisan*. 2ª. Ed. Editora Hucitec, Editora da Unicamp. São Paulo, 1989.

Como seu uso predica a ausência de sujeito, a primeira pessoa que “fala” (discurso direto) na verdade é “falada”, transformando-se o discurso direto numa categoria que classifico como discurso direto livre”. Ainda que as afirmações de Waldman se reservem aos estudos da obra de Dalton Trevisan, nos oportunizamos dessas noções para mostrar o funcionamento discursivo da oração *Ave Maria*, que, sob forma fixa de linguagem, instala um espaço oco, o qual é ocupado pelo sujeito-fiel e, ao mesmo tempo, lhe é dada uma discursividade pronta.

O ato contrito da oração constitui-se, assim, num grande investimento da ideologia religiosa. Tomado pelo inconsciente, o sujeito é possuído por uma narrativa estruturada de antemão, em que as falas do sujeito-fiel e do Anjo Gabriel/Isabel “vão se interpenetrando, forjando a construção de um espaço híbrido” a partir do que já não se distingue quem é que fala. Pensando esse funcionamento, discursivamente, diríamos que trata-se de uma narrativa – a oração – em que o locutor, afetado pelo esquecimento, ao enunciar as palavras do Anjo Gabriel/Isabel, conforme lemos nos Evangelhos, assume a posição sujeito-fiel. A discursividade que constitui a posição sujeito-anjo não funciona na oração, embora tivesse sido enunciada pelo anjo, no Evangelho. Dirigida a Maria, a oração do sujeito-fiel não funciona da posição de quem anuncia uma boa-nova ou intermedia uma mensagem do plano espiritual para o plano temporal – posição sujeito-anjo – mas, da posição dissimétrica de quem a louva ou pede algum favor. Segundo entendemos, a oração, ao mesmo tempo que legitima, nutre os dogmas instituídos sobre Maria, fazendo-os perpetuar, não só pela repetição mnemônica, como também pela instauração de um lugar enunciativo religioso, e mais, pelo efeito de repetição da enunciação primeira, na forma do discurso direto livre. O funcionamento discursivo da oração mostra o trabalho da ideologia nos processos de naturalização dos sentidos do religioso. O sujeito é tomado pela posição sujeito-fiel no discurso da oração.

Ainda como ponto de caracterização do *corpus*, a diferença que se faz entre o perfil da santidade de Maria e de Santa Luzia, inscrita nos seus diferentes processos de construção de santidade, é uma questão que se nos coloca. A santidade de Maria foi-lhe reconhecida desde a sua concepção, funcionando como um sentido pré-construído, *sempre-já-santa, sempre-já-pura*, como veremos mais adiante. A santidade de Santa

Luzia, diferentemente, fora conquistada pelo esforço de uma vida de auto-negação, fidelidade e fé inabaláveis, coroada com o martírio.

Segundo os estudiosos de mariologia, o culto a Maria remonta os primeiros séculos de existência da Igreja cristã, estabelecendo desde sempre o vínculo entre Cristo e Maria ao poder salvífico. Mesmo antes da instituição do dogma da Imaculada Conceição, em 1854, com a bula *Ineffabilis Dei*, pelo Papa Pio IX, Maria já era cultuada como santa. O Papa Pio IX legitima oficialmente, através do dogma, a santidade de Maria, que já era louvada e venerada pelos fiéis. Desse modo, os efeitos ideológicos da mística religiosa católico-cristã vai se instituindo e se naturalizando. Maria é sempre *já-santa*.

Mas desde a origem do cristianismo Maria foi venerada pelos fiéis como TODA SANTA. (8 de dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

Os sentidos pré-construídos da santidade de Maria é um caso singular nos compêndios hagiográficos da Igreja, cuja singularidade a coloca como modelo de santidade, (re)conhecido em todo o mundo católico-cristão. Instala-se a partir daí, em nossa análise, a posição sujeito-santo, que se constitui no efeito de alçamento do sujeito-fiel a uma instância superior na hierarquia do discurso religioso. Tanto Maria como Luzia são tomadas pela posição sujeito-santo e, principalmente, significadas como tal. Maria e Luzia, tomadas pela posição sujeito-santo, são identificadas como Nossa Senhora e Santa Luzia, respectivamente. Abençoam, fazem milagres, aparecem, etc., enfim, atuam numa dimensão – plano espiritual – diferente da posição sujeito-fiel.

Segundo os hagiógrafos, Santa Luzia, considerada como um dos modelos mais bem acabados de santidade, teria consentido e sofrido no próprio corpo a condição plena para a santidade, considerando os procedimentos jurídicos de canonização: auto-negação, dor e martírio. Nascida em Siracusa, cidade da Sicília, na Itália, entre os anos 280 a 290 d.C, Luzia foi herdeira de um berço ilustre e nobre. Sua beleza e formosura encantadoras constituíram-se instrumento para o próprio martírio, portanto, para a sua santidade, conforme lemos: “Seus dotes físicos eram de tal encanto parecendo que o céu houvesse feito extravasar por sobre ela a abundância dos seus dons: os olhos traduzindo a

pureza da alma e o rosto de uma formosura incomum”¹⁰. Mesmo tendo se consagrado a Deus, pelo voto da castidade, Luzia despertou no coração de um jovem fidalgo os sentimentos de amor. O pretendente, de refinada educação e muitas posses, propôs-lhe casamento, o que não fora aceito por Luzia, firmando fidelidade ao seu compromisso com Deus. Essa devoção e consagração de Luzia se fortaleciam inspiradas na vida de Santa Águeda, que também preferiu o martírio, às honras do mundo, segundo os hagiógrafos.

Entretanto, seu ardor cristão – fervorosas orações, visitas às catacumbas, distribuição dos bens aos pobres e necessitados, visitas aos doentes, etc. – foi interrompido no século terceiro pela perseguição de Diocleciano e Maximiliano. A caridade de Luzia foi denunciada ao prefeito Pascásio, feroz perseguidor dos cristãos, pelo jovem pretendente, forçando Luzia à aceitação do casamento. Sendo trazida diante do prefeito e feita-lhe a proposta de opção entre o casamento ou a morte, “Luzia não se atemorizou com as ameaças de Pascásio e permaneceu fiel na resolução de permanecer tão somente esposa de Jesus Cristo pelo voto de castidade”. Ameaçada pelo prefeito à violação de seu corpo virginal, Luzia disse-lhe: “o corpo só é violado quando há consentimento e por isso mesmo eu te digo: Deus que conhece os meus desejos, propósitos e pensamentos sabe que eu de modo algum lhe serei infiel, enquanto tu, Pascásio, não podes induzir-me ao pecado. Aqui está o meu corpo disposto a todas as torturas: por que demoras? Começa a pôr em prática o que teu pai, o demônio, deseja”. Nem bem terminadas essas palavras, conta o relato, Luzia foi condenada à morte.

Ajoelhada, como num gesto de oração, Luzia profere estas últimas palavras: “Senhor, eis que suplico paz para a Igreja de Cristo. Diocleciano e Maximiliano decairão do império e como a cidade de Catânia venera a Santa Águeda, também serei venerada por graça do Senhor Jesus Cristo, observando de coração os preceitos do Senhor”. Ao concluir, o juiz determinou que fosse degolada. Luzia morreu imediatamente com um golpe de punhal que lhe atravessara a garganta, porém, seu nome ficou imortalizado na história pelos cristãos, que a elegeram padroeira de Siracusa no ano 310. Após seis anos de sua morte, no mesmo local onde se dera o martírio de Luzia, foi construído um templo em sua honra.

¹⁰ Extraído da Vida de Santa Luzia do Pe. G. Roatta S.S.P.

Sobre Luzia, a santa de Siracusa, conta-se, ainda, a lenda que deu origem a sua devoção como a santa protetora dos olhos e da vista. Diz a lenda que, interrogada por Pascásio, o prefeito, sobre as razões de sua recusa ao casamento com o jovem, seu pretendente, Luzia diz-lhe: “mas afinal o que o nobre patrício vê em mim que seja belo e desejável? Ao que o prefeito responde: os teus olhos brilham como duas estrelas e encantam como duas pérolas”! Imediatamente Luzia pede-lhe um prato e num gesto rápido e resolutivo arranca-se os dois olhos, coloca-os no prato e pede-lhe que o prato seja entregue ao jovem apaixonado.

Luzia foi, naturalmente, admirada em vida; porém, o veredicto eclesiástico oficial de sua santidade foi-lhe conferido apenas após sua morte. Não como uma *já-sempre-santa*, como no caso de Maria, mas como alguém que, por esforço e merecimentos, conquistou o estatuto de santo, transpondo-se do plano temporal para o plano espiritual.

A ideologia religiosa dominante no mundo ocidental é, sem dúvida, a da religião cristã, ainda que distinta em diferentes facções, como o catolicismo, o protestantismo, o anglicanismo, a grega ortodoxa, etc.. De qualquer modo, segundo Haroche (1992:176), o apogeu da fé cristã trouxe plena extinção do desejo próprio e, nos termos de Nietzsche, *a negação da vontade de viver*. Para Orlandi (1987:56)¹¹, esta foi a fase da determinação religiosa: submissão explícita do sujeito à religião (ao Texto). Porém, já no século XVI, tivemos prenúncios do individualismo burguês do século XIX, com Lutero, através da obra *A Liberdade do Cristão*, de 1520. Lutero afirma: “Um cristão é um livre senhor de todas as coisas, e não está submetido a ninguém. Um cristão é, em tudo, um servo de trabalho forçado e está submetido a todo mundo”. Conjugando a idéia da liberdade individual ao culto à pátria e submissão ao Estado, Lutero vislumbra o horizonte da voluntariedade e da não-determinação do sujeito.

É fundamentalmente o século XVIII que marca o deslocamento da noção de *determinação* para a noção de *interpelação do sujeito*, de assujeitamento à religião para a intervenção do direito, da lógica e da identificação, conforme Orlandi (1987:56). Em outras palavras, a forma-sujeito religioso é absorvida pela forma-sujeito-de-direito e o

¹¹ ORLANDI, Eni. *Ilusões na(da) Linguagem*. In: Foucault Vivo. Ítalo A. Tronca. (Org.). Campinas, SP: Pontes, 1987.

poder determinante sai do Texto, centrando-se no sujeito. Não que haja uma ruptura plena da forma-sujeito religioso para a assunção absoluta da forma-sujeito-de-direito, pois a determinação religiosa persiste. É claro, não nos moldes da Idade Média, pelo assujeitamento à religião, mas na conjugação com as diferentes outras formas de interpelação do Estado.

Temos, na modernidade, uma forma-sujeito que possui a ilusão de onipotência, tanto em relação à origem do dizer, visto que não é a fonte, quanto em relação aos gestos de interpretar, pois que os sentidos são produzidos historicamente. São esses os dois esquecimentos prescritos por Pêcheux: “se desconsidera que o sujeito do discurso não deve ser a origem do sujeito do discurso e não se leva em conta que o sentido deve ser referido ao processo histórico de sua constituição¹²”.

A ideologia cristã-religiosa é definidora dos processos de identificação do sujeito moderno, porém em diferentes instâncias, aos modos de suas interpelações. Com isso, não estamos categorizando tipos de sujeitos pela quantificação de seus assujeitamentos, porém buscando compreender e recortar melhor o espaço discursivo de nossa análise e, acima de tudo, perceber o funcionamento da ideologia cristã nas relações sociais do sujeito moderno na cultura ocidental. Quanto a isso, Orlandi (1999:18)¹³ afirma: “Não se quantifica o assujeitamento. Com isto estou dizendo que quando se afirma que o sujeito é assujeitado, não se está dizendo totalmente, parcialmente, muito, pouco ou mais ou menos. O assujeitamento não é quantificável”. Delimitar a divisa das interpelações do Estado e religiosa no sujeito moderno constitui-se tarefa difícil para o analista. Segundo pensamos, estabelece-se aí uma relação infinitamente imbricada, o religioso está no jurídico/Estado e o jurídico/Estado no religioso. Como vimos, em Lutero, o homem é livre senhor de todas as coisas, porém, submetido a tudo.

Afetado pela ideologia e pelo inconsciente, a forma-sujeito ocidental, mesmo que não consinta no nível do consciente, é tomada pela fidelidade cristã, na medida em que, de sua determinação histórica faz parte a relação à formação discursiva religiosa. Nesse sentido, a ideologia religiosa cristã é estruturante do sujeito, pois que define os

¹² Idem

¹³ ORLANDI, Eni. *Do sujeito na história e no simbólico*. In: Revista Escritos: Contextos Epistemológicos da Análise do Discurso. Nº. 4. Laboratório de Estudos Urbanos – Nudecri. 1999, maio.

valores para suas relações sociais, administra os sentidos do mundo e o situa no tempo e no espaço. Essa é uma interpelação inescapável e, acrescentaríamos, insidiosa, nos termos de Haroche, pois que o toma pelo inconsciente e pela ideologia. Para efeito operacional da análise, o chamaremos *sujeito-religioso-cristão*, porque, ainda que não firma, de modo explícito, os compromissos da profissão de fé cristã e submissão aos rituais religiosos, dado aos atravessamentos interdiscursivos que o determina, esse sujeito possui intrincada à sua constituição a submissão inconsciente à ideologia cristã. Isso podemos perceber através dos nossos pequenos gestos triviais e fortuitos de justiça social, valores, etc.

Além disso, a ideologia cristã significa, identifica o sujeito, de modo que, ou se é *cristão* ou *pagão*; *crente* ou *ateu*, etc. Nisso vemos atestada a afirmação de Orlandi (1999:18), “se é sujeito pelo assujeitamento à língua, na história. Não se pode dizer senão afetado pelo simbólico, pelo sistema significante”. Isto é, as palavras denunciam nossa inscrição na história e, em relação ao caráter definidor da religião cristã, não existem palavras que signifiquem o sujeito não-cristão, que não sejam pelas formas interpretantes da ideologia cristã, do mundo ocidental.

A forma-sujeito ocidental pode ser identificada como a *forma-sujeito cristão*, porque, ainda que o sujeito se confesse ateu, a religiosidade, sob a forma de uma fidelidade inconsciente, está insidiosamente presente, determinando suas relações. Não é da *forma-sujeito-cristão* que nos ocuparemos nesta análise, mas do *sujeito-fiel* ou *sujeito-devoto*, aquele que, também de modo inconsciente e afetado pela ideologia, mas que, explicitamente, submete-se aos rituais da crença, professa o credo religioso, alegando convicção própria. Segundo Orlandi (1996:90), “quanto mais centrado o sujeito, mais ideologicamente determinado”. O recorte de nossa análise se configura no campo do discurso religioso católico, portanto tomaremos o *sujeito-fiel* como aquele que aspira identificar-se com Jesus e Maria, os modelos-mor de santidade. Tomado por uma discursividade do plano espiritual ou significado como tal, o sujeito-fiel, pela ilusão de reversibilidade, entre os planos temporal e espiritual, pode assumir a posição *sujeito-santo*. Posições estas que consideraremos distintas, em nossas análises, para efeitos operacionais. Não resta dúvida que tanto a posição sujeito-fiel, a posição sujeito-anjo, a posição sujeito-santo e a posição Sujeito¹⁴, constituem-se no discurso religioso católico,

¹⁴ Representação usada por Althusser em sua obra *Aparelhos Ideológicos de Estado*, para significar Deus.

mas definindo inscrições discursivas distintas. Segundo Pêcheux (1988:304), “ninguém pode pensar do lugar de quem quer que seja: primado prático do inconsciente, que significa que é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso “ousar pensar por si mesmo” e, nas palavras de Orlandi (1998:17), “não se pode falar do lugar do outro”.

Esses são alguns pontos de configuração do *corpus*, os quais consideramos de fundamental importância na mobilização de sentidos dos processos discursivos da mística religiosa e da instauração do efeito-santidade. Trata-se de trabalharmos com textos do gênero narrativo, na forma de hagiografia e oração. Vale ressaltar que esse nosso interesse estende-se a partir do gênero narrativo para a compilação e organização em forma de calendário, e acrescenta-se, ainda, o fato de que essas narrativas são produzidas e circulam no interior de uma instituição, a Igreja, que buscaremos compreender pela sua contextualização, trazendo a importância desse espaço enquanto significante no funcionamento da prática discursiva religiosa.

1. Narrativas

A Bíblia, que se funda sob a artesanaria da tradição oral, coloca-se para o mundo ocidental cristão como o discurso escrito primeiro, fundador, constituindo-se na *Narrativa* por excelência, tanto do ponto de vista de sua gênese, quanto estrutural ou temático e, segundo entendemos, fundamentalmente discursivo.

Tomaremos das reflexões teóricas de Mariani (1998: 96-106)¹⁵ para uma melhor compreensão de nosso *corpus* sob o olhar discursivo. A autora propõe uma distinção entre *narrativa* e *narratividade*, ancorada na relação *texto* e *discurso*. Em outras palavras, a *narrativa* está para o *texto* como a *narratividade* para o discurso, sob a mesma tensão de administração dos sentidos pelos diferentes mecanismos de poder: “A narratividade e seu ‘produto’, os enunciados e textos narrativos, se encontram dispersos na verticalidade do interdiscurso”, (p.106). Essas elaborações de Mariani seguem-se a

¹⁵ MARIANI, Bethania. *O PCB e a Imprensa: Os comunistas no imaginário dos jornais 1922-1989*. Rio de Janeiro: Revan. Campinas, SP. Unicamp, 1998.

partir dos vastos estudos realizados por Orlandi, precursora da Análise do Discurso – linha francesa – no Brasil, sobre a relação Discurso/Texto¹⁶, dentre outros de seus trabalhos.

A partir das postulações de Benjamin (1987), Darnton (1992) e Faye (1971), Mariani constrói uma possibilidade outra, pela AD, para se pensar a narrativa/narratividade, deslocando os sentidos até então instituídos pela tradição clássica literária e pela lingüística.

Vejam as contribuições desses autores para o posicionamento de Mariani, lugar no qual também nos inscrevemos teoricamente:

1. Benjamim¹⁷ (1987:197-220), nos seus estudos sobre a obra de Nikolai Leskov, distingue a narrativa do romance, inscrevendo-a nos costumes da tradição oral, “entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos”.

Segundo o autor, aquele que conta – o narrador – tece artesanalmente a narrativa a partir das experiências modestas dos artesãos e das longínquas viagens d’além mar, tendo este, portanto, sempre histórias a contar e conselhos a dar. Desse modo, Benjamin atribui à narrativa um fim utilitário, definindo como verdadeira narrativa aquela que “tem sempre em si uma dimensão utilitária e essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos”. Porém, a opção contundentemente ao romance e à informação, pois para ele, a informação só tem valor quando inédita, quando exprime algo novo, preocupando-se em dar explicações e o romance consiste na visão de mundo singularizada e segregada pelo romancista, sem as experiências das muitas viagens a outros mundos e sem a tradição modesta das histórias de um povo sedentário.

2. Darnton (1992:94), aproximando-se das idéias de Traquina afirma que “nossa maneira de redigir notícias sobre crimes em Newark era modelada por determinações culturais, mas por outro lado não sentávamos à mesa de escrever como

¹⁶ Há 10 (dez) anos, Orlandi vem desenvolvendo no Brasil uma reflexão sobre a relação Discurso/Texto. Desses estudos, além de outras publicações, foi publicado o texto *Os Efeitos de Leitura na Relação Discurso/texto*, no Rio de Janeiro, através da Editora Vozes, por André Valente.

¹⁷ BENJAMIM, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In Benjamim, Walter. *Obras escolhidas, magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1987:197-220

tábula rasa. (...) nossa própria concepção sobre a ‘notícia’ resultava de antigas formas de contar histórias”. Segundo esses autores, a matéria jornalística é moldada pelas determinações culturais e sociais, relativizando, portanto, as possibilidades de percepção e seleção dos acontecimentos.

A partir desses autores, Mariani nos chama à atenção para a “interferência da prática narrativa – como trabalho, ato socialmente simbólico – na discursivização que a imprensa faz do cotidiano”.

3. Faye (1971: 14) estabelece uma estreita relação entre o conhecimento e o ato de narrar, visto que a narrativa constitui as situações de linguagem no momento em que um saber se torna conhecido. Para o autor, não há fronteiras que separem o literário do não-literário, pois ambos narram, referem e constroem realidade. Sendo assim, segundo Faye, narrar é agir socialmente; logo, o narrador ao enunciar produz ação.

Entretanto, Mariani (p. 100) ressignifica esta posição de Faye, afirmando que é necessário relativizar o poder do narrador, pois que “trata-se de um poder que não é senão uma ilusão em si mesmo embora, paradoxalmente, tal ilusão permita o engendramento de efeitos de verdade”.

É tomando das noções desses lugares teóricos, compreendidas sob o olhar discursivo, ou seja, na relação com o real da língua e com o real da história, que Mariani afirma: “1. O narrar é uma prática social que se discursiviza em torno da troca de experiências sociais, podendo estar ligado ao relato de um evento; 2. A prática narrativa produz uma verdade local ao se constituir na forma de um discurso *sobre*; 3. Uma narrativa nunca se encontra isolada de outras e o que as entrelaça pode ser da ordem do histórico e do inconsciente; 4. Mais do que a análise de narrativas, isoladas ou em conjunto, o que está em jogo é a análise de processos narrativos; 5. As narrativas e os narradores se encontram assujeitados a processos histórico-ideológicos que os ultrapassam; 6. A prática de narrar, no sentido de tornar algo (cuja ocorrência já se deu) conhecido, é atravessada pela memória discursiva constitutiva do imaginário social; 7. Toda narrativa é incompleta, completando-se ilusoriamente na voz de cada narrador e de cada ouvinte a cada narração” (p. 106).

Obtemos aí a relação narrativa/narratividade mobilizada pelas mesmas formas dos mecanismos de funcionamentos discursivos da relação texto/discurso, pois que,

segundo Mariani, “um mecanismo discursivo que atuando junto à memória possibilita a reorganização imaginária do acontecer histórico em suas repetições, resistências e rupturas” (p.106). É a narratividade que agencia os rituais enunciativos, abrindo espaço para a significação e errância dos sentidos, bem como para a organização dos enunciados narrativos. Segundo Mariani, a narratividade é o processo que atua no/pelo interdiscurso, “engendrando para a memória a ilusão da completude”, ainda, “ela funciona como um fio (“invisível”) que tece e conduz nos jornais as ressonâncias interdiscursivas, impedindo ou redirecionando o deslizar dos significantes”, (p. 230). Isto é, a narratividade constitui-se dos processos narrativos historicamente enredados.

Em suma, narrar é um modo de textualizar a história, instituindo sentidos pelos mecanismos de poder. Desse modo, a Bíblia se inscreve como o discurso fundador da narrativa, não apenas no âmbito restrito da organização pragmática e textual dos enunciados, mas também como a narrativa que projeta simbolicamente a organização textual – coerência – dos sentidos históricos do mundo ocidental, tecidos sob a tensão de injunções políticas do dizer, resultando no fio significante do discurso religioso cristão. A Bíblia narra o começo, o meio e o fim da história humana, especificamente os Evangelhos, que inauguram o Novo Testamento, contando os feitos *maravilhosos*¹⁸ do protagonista maior das Escrituras, Jesus – filho de Maria – e constituindo-o modelo cabal a ser imitado por todos.

A hagiografia, enquanto texto do gênero literário inscrito na narrativa maior, ganha outras proporções nos primeiros séculos, entre 150 a 350¹⁹ d.C., com o surgimento dos calendários litúrgicos e com as comemorações dos mártires, passando sempre a administrar a vida dos cristãos, a organizar os sentidos do seu presente e a escandir-lhes o tempo de sua existência.

Segundo o costume, após os rituais de tortura, os restos mortais dos mártires eram selados em recipientes próprios e enterrados nas catacumbas e/ou lugares secretos pelos primeiros cristãos, acreditando-se que nesses lugares, céus e terra se encontravam e se misturavam de um modo novo. Essas práticas discursivas inscrevem-se na narrativa

¹⁸ LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

¹⁹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

bíblica sobre a morte de Estevão, que, por morrer sob a contingência da perseguição e do apedrejamento, foi considerado o primeiro mártir do cristianismo, já em Atos 7 : 54-60:

Mas Estevão, cheio do Espírito Santo, olhou para o céu e viu a glória de Deus. E viu também Jesus em pé ao lado direito de Deus. Então disse: Olhem! Eu estou vendo o céu aberto e o Filho do Homem em pé, ao lado direito de Deus!

Inaugura-se aí, na história do cristianismo, o lugar do *mártir* (do grego: testemunha, pelo latim, *martire*), re-significado na Igreja como o *santo*, sendo aquele que testemunha a fé cristã no corpo e na palavra: no corpo, pois submete-se às “chagas concretas do martírio num gesto de mortificação da carne” – dimensão temporal – para o surgimento do divino – dimensão espiritual, como que numa *metamorfose discursiva* entre os planos *temporal/espiritual*, constitutiva do discurso religioso, segundo Orlandi (1987:243), e, na palavra, porque textualiza o discurso e configura a cena fundadora do encontro desses planos, na qual o *mártir vê o céu aberto e o Filho do Homem em pé, do lado direito de Deus*. Ser testemunha de Deus é ser santo, na discursividade religiosa. Descortina-se aí a cenografia de uma territorialidade virtual, simbólica, de ambiência celestial, pela visão de um espaço aberto em que sujeitos, de planos diferentes – o sujeito-fiel, plano temporal, que vê o Filho do Homem em pé, ao lado direito de Deus, plano espiritual – produzem o efeito do testemunho. É nesse sentido que temos a dimensão do texto narrativo, pela sua materialidade, e a dimensão do sujeito como posição(ões) nessas relações.

Esses gestos são retomados nas narrativas sobre os santos, fazendo reverberar sentidos e perpetuar na tradição cristã o costume de se construírem templos sobre sepulturas, tanto para o abrigo das relíquias sagradas, quanto para assegurar a continuidade das práticas devocionais de peregrinação e de adoração.

Vemos, assim, a extensão da palavra para a prática discursiva no próprio gesto de construção do templo sobre a sepultura. Abre-se uma discursividade a partir daí: um gesto fundador, visto que os túmulos sobre os quais foram erigidos os templos cristãos se consagram e se perpetuam como um espaço discursivo da cenografia primeira, em que se desfazem as fronteiras dos planos *temporal/espiritual*. Instala-se a *mise en*

scène que, posteriormente, orientará as práticas devocionais e litúrgicas do mundo cristão, como, por exemplo, o gesto de congregar os fiéis no templo, sob a égide do sagrado. Buscaremos compreender melhor essas relações na própria análise, à luz das elaborações de Dominique Maingueneau (1993:41), quando trata da cenografia discursiva.

No Velho Testamento (VT), a palavra mais usada para designar *santo* vem do hebraico, *gâdos* – que nos remete à idéia de *separação, pôr à parte, subtrair ao uso profano* – enquanto que a língua grega, no Novo Testamento (NT), emprega o termo *hágios*, que deriva como *hagnós* do verbo *házomai* significando *venerar, ter um santo respeito por alguma coisa*, de onde vem a origem do termo *hagiografia*, usado já antes do século XII para designar os relatos sobre a vida dos santos. Para De Certeau (1982:266), a hagiografia é um gênero literário que privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa a edificação (uma exemplaridade). Os estudos do Pe. Delehaye, em 1905, afirmam que *será necessário, pois, reservar este nome a todo monumento escrito inspirado pelo culto dos santos, e destinado a promovê-los*²⁰.

Em se tratando do gênero narrativo, a hagiografia especificamente da Idade Média promove uma re-significação do *exemplum* da antigüidade clássica e desloca-o do âmbito jurídico para o campo religioso, estabelecendo-se assim a diluição dos dois gêneros. Para os gregos, por volta de 384 -322 a.C.²¹, o *exemplum* filiava-se à retórica pela *entechnoi* e a *inventio*. A *entechnoi* se configura como provas literais *dentro-da-techne*, cabendo ao poder silogístico do orador torná-la argumento cabal a uma persuasão eficaz. A *entechnoi* se desdobra em dois tipos, o *entimema* e o *exemplum*. Segundo Le Goff²², o *exemplum* medieval passa a ser uma historieta edificante de uso dos pregadores para fins de aplicarem uma lição, sempre parametrada pela vida de uma personagem exemplar, a *imago*, que encarna a virtude. Quanto a *inventio*, vale retomar Barthes²³ quando afirma, *o homem não pode falar se não concebeu sua palavra, e, para gerá-la, há uma techne especial – a inventio*.

²⁰ De Certeau (1982:266)

²¹ Especialmente o pensamento aristotélico.

²² GOFF, Jacques Le. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Edições 70. 1985.

²³ BARTHES, Roland. *A retórica antiga*. Editora Vozes. Petrópolis: RJ. 1970.

O gênero hagiográfico hoje, sob o controle dos mecanismos de poder, a Igreja, mantém a mesma temática da Idade Média e toma as vidas de Jesus, Maria e as dos santos católicos como o lugar da exemplaridade – a *imago*. Assim, os textos narrativos, esses que constituem o nosso *corpus*, se colocam como o discurso próprio da Igreja para contar a vida dos santos e intervir no cotidiano do sujeito-fiel, com os seus fins pedagógicos. São os processos narrativos da Igreja, historicamente constituídos, que significam os sentidos e que estabelecem o fio do enredo histórico – a narratividade – do ocidente cristão, pela hegemonia doutrinária.

O leitor da hagiografia – sujeito-fiel – usualmente, se apodera da matéria de sua leitura como algo que se lhe impõe insidiosamente, reafirmando o lugar ideológico de suas determinações, portanto de seu *centramento*. Resta-nos questionar a natureza desse sujeito-fiel que se constitui na/pela hagiografia, já que sua existência, enquanto modo de vida, é parametrada pelo Outro – os protagonistas das narrativas. Ao falarmos do sujeito-fiel afetado pelas narrativas – o *exemplum* – falamos tanto dos que as produzem, as lêem e narram, quanto deste Outro, de quem se conta, visto que todos se constituem pela/na narratividade religiosa.

A hagiografia, como vimos, é um gênero literário assumido pela Igreja desde os primeiros séculos como um de seus aparatos para a edificação dos fiéis e a divulgação dos santos. Porém, entendemos que o ensinamento moral e as normas de vida estabelecidos pela hagiografia produzem, pela via unilateral de controle do fiel, a imposição de certos sentidos e o silenciamento de outros, enquanto os tornam sujeitos arregimentados. Como afirma Mariani (1998:97), “os mecanismos de poder vão tanto distribuindo os espaços dos dizeres possíveis como silenciando, localmente, o que não pode e não deve ser dito”. O conselho dado pela *hagiografia* não brota da experiência ou da lida modesta dos artesãos, nem tampouco das longínquas viagens d’além mar, nos termos de Benjamin, mas do dogma e dos preceitos de antemão normatizados pela Igreja.

Acreditamos que as narrativas que constituem o nosso *corpus* se filiam muito mais ao romance e às informações, que propriamente às narrativas nos termos de Benjamin. O lugar do narrador, aquele “que tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais”, é ocupado pela voz silenciosa e absoluta dos mosteiros, estabelecendo um grande abismo entre quem narra (Igreja) e o leitor, pois não

há a partilha das experiências, nem o trabalho artesanal e coletivo do tecer das malhas da narrativa.

Na hagiografia, o extraordinário e o miraculoso são narrados sob o pretexto de um fim, cujos sentidos já são dados de antemão ao leitor. Ele não é livre para interpretar a história como quiser. Com isso, o episódio narrado atinge, além do propósito de estabelecer uma norma de fé e prática, o caráter também (in) formativo.

Compreendendo essa dimensão discursiva do *corpus*, sob inscrição nas Escrituras Sagradas, e esta enquanto narrativa por excelência, pois que funda os sentidos do religioso e compõe o enredo dos processos narrativos do ocidente cristão, podemos dizer que o gênero narrativo – a hagiografia – ao lado da fábula, do provérbio, etc., constitui-se no espaço de interpretação, próprio para a fertilização dos valores cristãos.

Esses sentidos se explicitam mesmo na forma discursiva de sua escritura e organização do texto narrativo. O desfecho dos processos narrativos históricos, inscritos e organizados na/pela narrativa maior – a Bíblia – tem seu fim – o juízo final – submetido às contingências históricas do assujeitamento dos sujeitos religiosos, pelas prescrições morais, éticas e cristãs, do mesmo modo como a fábula, o provérbio e, especificamente, a narrativa sobre os santos, pois que estas também encerram um desfecho de juízo moral, por uma síntese frasal ou semântica: *Benditos!* ou *Apartai-vos de mim!*

É desse modo que a narrativa sobre os santos constitui-se no *exemplum*, enquanto texto, para exortação e edificação do sujeito-fiel, do *dictum*, estabelecendo no interdiscurso as possibilidades para a composição do enredo histórico do mundo cristão, trazendo para o seu desfecho, sob o efeito de definição e síntese, um *dictum* final.

2. Oração

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

A prática da oração cristã produz um efeito de sentido²⁴ pragmático de instantaneidade, estabelecendo certa desmobilização da ordem temporal e espacial.

²⁴ Concebemos o efeito de sentido como um trabalho de interpretação da relação do sujeito com o simbólico, visto que o sujeito não toca o mundo imediatamente concreto, mas a instância em que o mundo é atravessado pelas formações imaginárias.

Temporal porque a oração faz-se instauradora de um presente que evoca todos os tempos, pretéritos e futuros numa dimensão de eternidade e, espacial, porque, instaurando-se uma temporalidade outra, nesse mundo transcendental, etéreo, instaura-se também um lugar de encontro entre os céus e a terra, entre Deus e o homem, conforme lê-se no Evangelho:

... onde dois ou três se reunirem (em oração) em meu nome, ali estarei, disse Jesus.

Mais uma vez se configura a cenografia discursiva, espacializando um lugar próprio para a congregação dos fiéis – designado posteriormente como *igreja* – (do grego: *ekklesia*, assembleia), numa temporalidade mística dedicada ao sagrado. Ainda, um acontecimento enunciativo em que os s(S)ujeitos se relacionam significativamente em situações concretas, sob o efeito imaginário do espiritual.

A oração que tomamos como parte integrante do nosso *corpus*, *Ave Maria*, levou um milênio, do século VI-XVI, para que chegasse à fixação atual²⁵. Hoje, a oração divide-se em duas partes, sendo que a primeira busca correspondência em dois relatos bíblicos: 1. o da saudação do anjo Gabriel a Maria, quando da anunciação do nascimento de Jesus, como consta no Evangelho, segundo Lucas 1 : 28; e 2. o do louvor de Isabel, quando da visita de Maria a sua casa, em Lucas 1 : 42.

Nestes termos, podemos configurar a oração *Ave Maria* no quadro do gênero narrativo, uma vez que, ao ser enunciada, a oração intertextualiza, pelo discurso direto livre, o acontecimento enunciativo fundador. Trata-se de uma narrativa – a oração – em que o sujeito-fiel assume o lugar enunciativo ocupado pelo anjo. O sujeito-fiel não é tomado pela discursividade constitutiva da posição sujeito-anjo, enuncia de seu lugar enunciativo. Consideramos no discurso religioso a posição discursiva sujeito-anjo como uma posição distinta da posição sujeito-fiel, porém que não entra em funcionamento na oração.

Quando o sujeito-anjo disse a Maria: *Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é contigo!* Sendo ele do plano espiritual, veio como enviado à Maria, da parte de Deus, para fazer a anunciação do nascimento de Cristo. Foi um anjo que anunciou o nascimento

²⁵ BOFF, Leonardo. *Ave Maria: O feminino e o Espírito Santo*. Vozes, Petrópolis: RJ., 1980.

de Isaque a Sara, mulher de Abraão; o nascimento de Sansão, a Manuá, etc. A discursividade da posição sujeito-anjo na religião cristã é justamente esta, como enviado, mensageiro da parte de Deus, anunciar a *boa nova*²⁶, trazer alguma mensagem divina. O sujeito-fiel não é tomado por essa discursividade, embora enuncie as mesmas palavras do sujeito-anjo, no gesto da oração. O sujeito-fiel, no ato contrito da oração, enunciando as mesmas palavras do Anjo, estabelece com Maria uma relação de louvor e adoração. É uma relação dissimétrica.

A discursividade religiosa constitutiva da oração é articulada na língua pelos processos históricos de naturalização dos sentidos à medida em que o sujeito-fiel, pelo inconsciente e pela ideologia, faz-se também narrador. É desse modo que o narrador empírico – o sujeito-fiel – é apagado. A oração, pelo discurso religioso, constitui historicamente na língua um lugar vazio, um “espaço oco”, do qual fala Waldman, que ao ser ocupado pela posição sujeito-fiel, converte a narrativa em ato de fé e organiza os rituais da crença. Esse funcionamento é possível porque a oração, como um “molde fixo”²⁷ de linguagem, possui o sujeito que reza, inscrevendo-o na posição sujeito-fiel. A reza é já uma prática discursiva da religião e não um gesto banal de repetir palavras. Quem reza, o faz da posição sujeito-fiel.

Assim temos:

Parte I

1 - *Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é contigo!* - Enunciado pelo Anjo Gabriel

2 - *Bendita sois vós entre as mulheres!*
Bendito é o fruto do vosso ventre! – Enunciado por Isabel

A segunda parte, fora instituída e organizada pela Igreja após a concepção do dogma do mistério da virgem santíssima como a mãe de Deus, intercessora e como co-redentora com Cristo na obra de salvação do homem. Segundo Boff, o trabalho de

²⁶ Expressão do Evangelho.

²⁷ WALDMAN, Berta. *Do Vampiro ao Cafajeste: Uma leitura da Obra de Dalton Trevisan*. 2ª. Ed. Editora Hucitec, Editora da Unicamp. São Paulo, 1989.

definição dessa segunda parte teve início no século XIII, quando se rezava apenas *Santa Maria, rogai por nós*, conforme o breviário cartuxo²⁸, que sofreu várias alterações no século XIV, até constar nos catecismos, já em 1525. Finalmente, a fórmula que persiste até hoje foi fixada por Pio V em 1568, por ocasião da reforma litúrgica.

Esta segunda parte da oração não constitui-se enunciado primeiro de nenhum personagem bíblico, pois fora instituída pela Igreja, como vimos. Portanto, ao ser enunciada pelo locutor, este assume o lugar enunciativo da Igreja. Do ponto de vista discursivo, diríamos que ao serem enunciadas estas palavras da Igreja, o sujeito que reza é reconhecido e reconhece-se na posição sujeito-fiel.

Parte II

Santa Maria, mãe de Deus!

Rogai por nós, os pecadores,

Agora e na hora de nossa morte. Amém.

A oração conjuga dois lugares enunciativos distintos: o lugar da Bíblia, representado pelo Anjo Gabriel/Isabel e o lugar da Igreja, pela hierarquia eclesiástica, cujos lugares estão referidos à formação discursiva cristã-religiosa. É nesse sentido que o sujeito, afetado pelo inconsciente, ao enunciar as palavras do Anjo/Isabel e da Igreja, enquanto prática discursio-religiosa, está tomado pela posição sujeito-fiel. Determinado pela ideologia religiosa-cristã.

A prática discursiva da devoção mariana é organizada pela oração da *Ave Maria*, como um exercício mnemônico, a *Lectio*, consistindo na recitação do texto como que dando conta de si mesmo, portanto, transparente e inteligível, “sem” interpretação. A verdade divina torna-se, em parte, tangível, apreensível, detectável a partir da recitação literal dos textos bíblicos. “A pedagogia religiosa dos medievais é marcada, portanto, profundamente pelo princípio da não-contradição, caracterizada por uma subordinação completa do sujeito ao texto e ao dogma²⁹”.

²⁸ Livro de orações da ordem religiosa, os cartuxos.

²⁹ PFEIFFER, Claudia Regina Castelhanos. *Que autor é este?* Teses de Mestre em Linguística – Unicamp – sob orientação da Profª. Drª. Eni Orlandi. Campinas, 1995

A tradição judaica prima pela valorização das Sagradas Escrituras de modo a conferir-lhe o lugar fundador dos sentidos da existência. Sendo assim, as Escrituras constituem “o ponto de partida para uma interminável excursão semântica, cuja peregrinação dos sentidos teria como móvel principal a forma como Deus é concebido pela mística judaica”, (Waldman, 1998). “Javéh³⁰ – proíbe toda e qualquer representação de si mesmo, só existe enquanto instância simbólica no Livro e é nomeado por um tetragrama impronunciável³¹, ainda, Deus é uma instância presa à Letra”, Waldman (1998). A nomeação direta pressuporia o conhecimento total do objeto nomeado³² e, porque Deus escapa à compreensão humana, não poderia ser nomeado.

Essa inacessibilidade dos judeus em relação a Deus, produz o movimento de apego à Letra, à Lei, à Palavra, única forma de representação do Deus judaico. Sabe-se, pelos relatos bíblicos, que *Javéh* manifestava-se ao povo de diferentes formas, através do vento, terremotos, nuvens, fogo, etc., porém, nunca deu-se a conhecer empiricamente ao homem. A Lei dada a Moisés no monte Sinai mediava a relação entre Deus e o povo. Foi assim que a Palavra assumiu lugar importantíssimo na tradição do povo hebreu e de onde vem o zelo pela memorização literal do pentateuco. Ou seja, o apego à Letra é a ânsia de estar mais próximo de Deus: “Guardem sempre no coração as leis que eu lhes estou dando hoje e não deixem de ensiná-la aos seus filhos. Repitam essas leis em casa e fora de casa, quando se deitarem e quando se levantarem. Amarrem essas leis nos braços e na testa, para não se esquecerem delas; e as escrevam nos batentes das portas das suas casas e nos seus portões”. (Deuteronômio 6:6-9).

Do mesmo modo, a Palavra ocupa lugar privilegiado no cristianismo, ainda que sob a forma de mediação, visto que Cristo é o Verbo – a palavra que se fez carne – para o cristão. É nesse sentido que concebemos o exercício mnemônico/histórico da oração cristã, como um gesto de re-significação e deriva da tradição judaica, sob o modo de organização da *Lectio*. Muito embora as práticas discursivas das devoções marianas, através da oração, representem um senso comum, já que todos rezam o mesmo, mantêm

³⁰ Javé – de Jehovah, transliteração das quatro letras HHVH, JHVH, YHVH e YHWH que designavam Deus, cujo nome era tido como sacratíssimo, não podendo ser pronunciado em voz alta.

³¹ WALDMAN, Berta. *A literatura na intersecção entre duas culturas*. Palestra proferida no Labeurb – Unicamp.

³² ORLANDI, Eni P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas, SP: Pontes, 1987. (p. 254)

literalmente a repetição do texto bíblico e do dogma, numa subserviência aos sentidos instituídos.

Há já uma discursividade pronta – a da oração – que legitima e re-instala o lugar enunciativo dos acontecimentos fundadores, tanto pela repetição do Texto, quanto pelo funcionamento interdiscursivo do discurso direto livre. A oração, pensada discursivamente, pela fé possui o sujeito e o coloca na posição sujeito-fiel. “No cristianismo, enquanto religião institucional, a interpretação própria é a da Igreja, o texto próprio é a Bíblia, que é a revelação da palavra de Deus, o lugar próprio para a palavra é determinado segundo as diferentes cerimônias³³”.

Essa discursividade pronta que compõe a oração *Ave Maria*, como já vimos, inscreve-se no Evangelho e nos dogmas oficiais da Igreja, portanto, analogamente, como Guimarães trata o Credo³⁴, afirmaríamos que rezar a *Ave Maria* é assim poder representar-se enquanto sujeito-fiel.

À revelia desse jugo da interpretação absoluta foi que Menócchio, o moleiro de Carlo Ginzburg, refutou a hermenêutica da Igreja, expondo-se à inquisição do século XVI³⁵, “um moleiro como Menócchio tivesse chegado a formular idéias tão diversas das correntes, sem qualquer influência, pareceu improvável aos inquisidores”.

3. Calendário

Consideramos o calendário, do ponto de vista discursivo, como uma matéria simbólica específica³⁶, dentre outras formas de determinações, que produz os seus sentidos. Sob formas organizadoras homogeneizantes, que visam a socialização do tempo e sua unidade universal, o calendário caracteriza-se por estancar outros gestos possíveis

³³ ORLANDI, Eni P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

³⁴ GUIMARÃES, Eduardo. *Credo ou Creio*. In: Palavra, Fé e Poder. (Org. Eni Orlandi). Campinas, SP: Pontes, 1987.

³⁵ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Companhia das Letras: São Paulo, 1987.

³⁶ ORLANDI, Eni P. *Efeitos do verbal sobre o não-verbal*. In: Revista Rua, 1:35-47, Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp – NUDECRI – Março, 1995.

de interpretação do tempo. E desse modo, não apenas como o instrumento organizador e orientador do tempo, o calendário vem se afirmando, ao longo dos séculos, como um gesto de interpretação estruturante do sujeito e como lugar de constituição de suas relações sociais.

Todas as atividades de nossa sociedade, escolares, agrícolas, político-administrativas, religiosas, artísticas, etc., estão regidas e agendadas sob os parâmetros do calendário. No entanto, segundo afirma Benveniste, essas denominações temporais – dia, semana, mês, ano – estão destituídas de qualquer relação direta com o tempo físico. Para o autor, o calendário, vazio de toda temporalidade, quantifica intervalos fixos que se fecham na circularidade de seu sistema interno, e assim, ordena e administra o tempo.

Ainda segundo Benveniste, as definições do calendário procedem “de um momento axial que fornece o ponto zero do cômputo: um acontecimento muito importante que é admitido como dando às coisas uma nova direção (nascimento de Cristo ou de Buda; ascensão de certo soberano, etc.)³⁷”. Tomando dessas definições de Benveniste, acrescentaríamos, do ponto de vista discursivo, que o calendário é um gesto de interpretação tanto, como se pretende, enquanto descrição, como também enquanto projeção do tempo, e, como todo gesto de interpretação, está determinado pelos processos históricos. Os calendários hoje coexistentes significam diferentemente o tempo: o calendário cristão, predominante no mundo ocidental, se organiza de um outro modo do calendário judaico, por exemplo. Assim, pensar o calendário, enquanto objeto simbólico que produz sentidos, significa pensar os seus processos históricos de produção, visto que mantém relação com essa exterioridade.

Funcionando autoritariamente, o referente do calendário – o tempo – não está exposto a outros gestos de interpretações, reduzindo-se ao *é-porque-é*. Apagando-se os modos pelos quais nos submetemos e nos inscrevemos ao tempo do calendário e ocultando-se os seus processos de produção, os sentidos do calendário são naturalizados e isso é ideológico.

No caso do ocidente, estamos submetidos ao calendário romano, que delimita o tempo a partir do nascimento de Cristo – a.C. e d.C. – e vemos nele as impressões

³⁷ BENVENISTE, Émile. *A linguagem e a experiência humana*. In: Problemas de Linguística Geral II. Trad. Eduardo Guimarães. Campinas, SP: Pontes, 1989.

ideológicas do cristianismo e do poder romano: domingo, do latim, *dominica*, quer dizer “dia do Senhor”; julho e agosto, designações dadas aos meses 7 e 8 do ano, em homenagem a Júlio César e César Augusto, respectivamente. Esse calendário é estruturante do sujeito-cristão – forma-sujeito ocidental – dando-lhe os parâmetros de organização e configuração do mundo – seu presente, passado e futuro, bem como de suas relações sociais. Isso nos lembra Pêcheux (1988:163), quando afirma que o sujeito é constituído pelo esquecimento do que o determina e mais, que o pré-construído “corresponde ao ‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade (o mundo das coisas)”. Diríamos, então, que o discurso do calendário romano põe em funcionamento sentidos pré-construídos, os quais, inscritos no cristianismo, são naturalizados pela ideologia.

Para nós, o calendário não é um registro ou decalque imediato do tempo, embora talvez se proponha a isso; mas, como já o dissemos, o calendário é uma metáfora, um gesto de interpretação, que busca situar o sujeito nesse tempo e enquadrá-lo em sua ordem. No caso do mundo cristão, o calendário romano situa o sujeito no tempo de “Nosso Senhor Jesus Cristo”, para um antes ou para um depois. E nesse sentido somos mais cristãos do que imaginamos, visto termos engendrada em nossa constituição histórica, uma organização temporal inscrita nos valores de sua filosofia.

Há uma sobredeterminação de sentidos do calendário romano em relação aos calendários institucionais. Ainda que sejam possíveis certos desdobramentos suscetíveis às especificidades das diferentes instituições sociais: a escola, com o calendário letivo; os clubes de serviços, com o calendário de promoções filantrópicas; a igreja, com o calendário litúrgico, etc., todos devem estar ajustados ao sistema interno do calendário romano, preservando seus intervalos prescritos.

Esses desdobramentos, segundo entendemos, constituem-se, por um outro lado, numa sobreposição interpretativa, a depender das determinações ideológicas de cada instituição. É como se os intervalos, os espaços vazios do calendário, que já não são neutros ideologicamente – entendemos que não há neutralidade na interpretação – pudessem ser preenchidos pelos diferentes matizes ideológicos das distintas instituições. Vemos aí um deslocamento da relação calendário-tempo para a relação instituição-calendário. Em outras palavras, o tempo deixa de ser um objeto em si, passando a ser uma

representação, sob a forma de calendário. E desse modo, pelo calendário, as instituições fazem a ordenação de um tempo manipulável.

Nesse sentido o calendário é um discurso institucional, não porque representa uma instituição nos moldes da Sociologia, mas porque, como afirma Mariani (1999:51), está no bojo de “práticas discursivas que se legitimaram e institucionalizaram, ao mesmo tempo em que organizaram direções de sentidos e formas de agir no todo social”³⁸. Dentre os discursos institucionais, nos ocuparemos, nesta reflexão, do discurso do calendário religioso. Diríamos ainda, o Calendário Romano, geral, está para o sujeito-cristão – ocidental – assim como o Calendário Litúrgico está para o sujeito-fiel.

Há quem diga que o sangue dos cristãos, ao escorrer por entre as valas do chão arenoso do Coliseu Romano, ia transformando cada grão em pérola para a história da Igreja. Como já dissemos anteriormente, os restos mortais dos mártires eram cuidadosamente retirados dos locais da tortura e sepultados nas catacumbas. A partir desse momento, confundem-se túmulo e altar, pois os ritos nesses lugares vão construindo os sentidos do religioso e consagrando a sua prática. Conjugam-se os gestos de chorar o morto e venerá-lo.

Assim vão se estabelecendo e definindo dias para os rituais e práticas discursivas da devoção, “mais tarde, no aniversário da morte/ressurreição do mártir, amigos e parentes se congregavam em torno dos despojos para uma celebração litúrgica”³⁹. Em 250, sob a perseguição imposta pelo imperador Décio contra os cristãos, o bispo Cipriano de Cartago, convidou o clero a marcar os dias nos quais algum encarcerado morria pela fé nas prisões, para que sua memória fosse lembrada como a dos mártires. Daí surgiram os primeiros calendários litúrgicos⁴⁰.

A princípio, esses calendários eram regionalizados, a depender dos santos de cada lugar. Somente em 1563, em sessão no Concílio de Trento, atribuiu-se ao papa a autoridade de reformar o calendário litúrgico, que preferiu homogeneizá-lo, ao invés de

³⁸ MARIANI, Bethania. *Discurso e Instituição: a Imprensa*. In: Revista Rua, 5: 47-61. Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp – NUDECRI – Março, 1999.

³⁹ WOODWARD, Kenneth L. *A fábrica de Santos*. Trad.: Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Editora Siciliano, 1992.

⁴⁰ BEINERT, Wolfgang. *O culto aos santos hoje*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

considerar as diferenças regionais dos santos. Mas foi com o *Breviário romano* (1568) e com o *Missal romano* (1570) que um calendário geral foi publicado pela primeira vez.

A instituição de um calendário no ocidente cristão não surge do nada. Desde há muito, os hebreus eram conduzidos por um calendário, do qual constavam as comemorações do ano jubileu, que ocorria de 50 em 50 anos; a festa da colheita, comemorada 50 dias após a páscoa; festa da dedicação, que durava 8 dias, comemorando a construção do altar do templo; festa da lua nova, comemorada mensalmente em cada lua nova; festa da páscoa, celebrando a saída do povo hebreu do Egito, etc. Destas festas, muitas foram re-significadas pelo cristianismo e oficializadas pela Igreja.

Por intermédio do calendário, nos termos que pudemos perceber, a Igreja intervém no cotidiano do sujeito, regendo e administrando-lhes seus sentidos, não apenas sobre aqueles que se assujeitam como fiéis/devotos, mas de todo o mundo ocidental cristão. Assim, o calendário constitui-se também, ao lado da hagiografia, num dispositivo de dominação da Igreja, enquanto organizadora, portanto, efeito-autor, dos processos narrativos da história cristã. Os calendários, sob a prescrição dos seus dias dedicados aos santos e aos dogmas, constituem-se na organização temporal da narratividade.

A partir do texto sagrado ou das canonizações dos santos, a Igreja vai agendando, pela instituição dos sentidos permitidos, o tempo do cristão através do calendário litúrgico, bem como constituindo a temporalidade do mundo cristão, pelo fio discursivo do enredo que se impõe. Vemos aí o funcionamento dos processos narrativos – a narratividade – mobilizando da memória discursiva os sentidos para a organização imaginária dos acontecimentos históricos.

É desta maneira que, tanto o calendário como as narrativas sobre os santos e as orações constituem o modo próprio de funcionamento da Igreja, a partir do qual se cria a *desejada* unidade institucional, em que o sentido da “santidade” arregimenta unidade e sentimento compartilhado de “devoção”.

4. Igreja⁴¹

A religião é para nós o espaço institucional de uma discursividade, que pode ser estendida à expressão de várias práticas e “Deus é o lugar da onipotência do silêncio”⁴², porém a Igreja, como uma dessas práticas, faz significar o silêncio divino. É a Igreja que faz confluir os céus sobre a terra, o espiritual sobre o temporal na voz de seus agentes, a hierarquia clerical e, por um outro lado, é a discursividade religiosa que a edifica.

Estamos no campo do discurso religioso e o que nos permite tal configuração são suas propriedades: a não-reversibilidade entre os planos temporal/espiritual e a ilusão da reversibilidade.

Esses sentidos, segundo o que podemos observar, sob o efeito de irredutibilidade, estão ligados à *metáfora da pedra*, ou seja, ao enunciado fundador da Igreja cristã e são administrados por ele. Segundo a tradição católica, houve um acontecimento enunciativo que inaugurou a *gênese* de sua história, cujo enunciado fora dirigido a Pedro, proferido por Jesus:

Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja.

Tal enunciado é a metáfora que consagra Pedro, o pescador, como o primeiro papa da Igreja. Segundo Orlandi, “no campo do discurso, esse é um enunciado de base, ou seja, ele contém no mínimo de marcas o máximo de significação, de discursividade”. Pedro, na língua grega, quer dizer pedra, rocha, fundamento, de onde se entende o ministério apostólico de Pedro ao converter pessoas, aos milhares, à fé cristã e solidificá-las nas suas práticas discursivas. A estrutura sintática desse enunciado-base sugere um funcionamento semântico cíclico, em que o nome – Pedro – é o predicado e o predicado – pedra – é o nome. Vê-se aí, na conjugação Pedro/Igreja, a autoridade divina sendo outorgada às autoridades eclesiásticas, por ocasião do ritual de investidura de Pedro.

⁴¹ Ainda que o uso da letra maiúscula para designar *igreja* possa significar o apagamento de outras facções denominacionais do cristianismo, manteremos a maiúscula, apontando a Igreja Católica como uma instituição, entre outras, que ora constitui-se objeto de nossa análise.

⁴² ORLANDI, Eni P. (Org.) *Palavra, Fé e Poder*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

O período do estabelecimento e expansão da Igreja, tanto no aspecto geopolítico quanto ideológico, coincide com o surgimento e ampliação do gênero hagiográfico e com a imposição do calendário litúrgico no início dos primeiros séculos. Por isso os tomamos enquanto formas de significar os sentidos do religioso. Tendo o imperador Constantino se convertido ao catolicismo, os cristãos saem da condição de perseguidos e assumem o lugar da dominação. A Igreja se casa com o Estado: “É conhecido o enredo dramático que definiu os nexos entre catolicismo e poderes estatais, academias científicas, povos e culturas inteiras. ‘Mãe e Mestra’, assim pensava de si mesma a Igreja”⁴³. Segundo Alberto Dines (1995:16), “Os fatos não falam por si, porque fatos não têm voz”. A voz é a do narrador que, na instituição, se faz ecoar a partir de um corpo doutrinário. É assim que a Igreja organiza e administra os sentidos.

A Igreja, instituição, é definida por um estatuto doutrinário, que promove a unidade de crença e, a reboque, a unidade dos sujeitos, os quais se subordinam. Para Foucault, “a doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. (...) A doutrina, ao contrário, tende a difundir-se; e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca”⁴⁴.

No século XVI, o Cardeal Roberto Belarmino assim definiu a Igreja Católica: “a única e verdadeira Igreja é a comunidade de homens reunidos pela profissão da mesma fé e pela comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo dos legítimos pastores e especialmente do vigário de Cristo na terra, o Romano Pontífice”⁴⁵. Na própria definição de Berlamino vemos colocados os sentidos da unidade da Igreja, pelo funcionamento discursivo das paráfrases. Nas seqüências discursivas: *Igreja – comunidade de homens – reunidos – mesma fé – mesmos sacramentos*; e ainda: *legítimos pastores – vigário de Cristo – Romano Pontífice*; vemos a mobilização da circularidade

⁴³ DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: A doutrina católica sobre autoridade no Brasil, 1922-1933*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugural au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*.

⁴⁵ Este texto foi adquirido via Internet. <http://www.redemptor.com.br/~canônico/mc/doutrina.ntm>

institucional, significando a unidade universal *almejada* pela religião. Mesmo que sob a produção de um discurso expansionista, de estrutura ramificada, o discurso religioso se mostra fechado em si mesmo, pelo efeito de repetição e pelo uso de paráfrases.

É a Igreja, através do corpo eclesiástico, que institui os procedimentos jurídico-institucionais de beatificação e canonização dos santos – que é o caso de Luzia – assim como reconhece oficialmente, através do dogma, a santidade de um sujeito-fiel – como no caso de Maria – com o dogma da Imaculada Conceição. O estatuto de santo, conferido a um sujeito-fiel, se firmou no século II, d.C., entre os primeiros cristãos, através do costume de venerarem espontaneamente os corpos dos mártires em suas tumbas. Desde aí, vê-se conjugada a relação túmulo/altar.

Tal costume foi posteriormente instituído e oficializado pela Igreja. Segundo o teólogo Wolfgang Beinert (1990:101), essa oficialização emergiu da necessidade de se estabelecer quem seria juridicamente competente para decretar uma veneração desse gênero e a conseqüente celebração cultural do santo instituído. Fez-se necessária, então, a legitimação do costume através do processo de beatificação e canonização.

Essa prática de veneração, ainda que de modo espontâneo, foi instituída através da oficialização do culto cristão, por volta dos anos 320, d.C., pelo imperador Constantino. Entretanto, devido a casos de oportunismos e charlatanismos, foi necessário que, a partir do séc. IV, os apelos à canonização de candidatos a santo fossem levados ao bispo de Roma, para o reconhecimento de suas virtudes e, sob verificação de provas contundentes, houvesse a homologação dos pedidos e a oficialização da santidade dos mesmos.

Ainda hoje, o processo de canonização constitui-se em um ato oficial da Igreja, no qual é conferido e proclamado o título de santo a um de seus membros, fiel, já falecido. Faz-se necessário, para isso, o cumprimento de vários quesitos, os quais são, acima de tudo, abnegação, renúncia aos prazeres mundanos, dedicação à fé cristã, operação de milagres, alto grau de martírio, enfim, um exemplo de vida que torne o candidato a santo digno da honra dos altares, diferenciando-o dos demais fiéis.

Atualmente o processo de beatificação e canonização inicia-se com uma investigação criteriosa sobre a vida, o grau de virtude, martírio, fama de santidade, milagres operados pelo fiel, etc. Essa investigação é documentada e encaminhada

pelo bispo local, que nomeia um postulador da causa e um promotor da fé, a fim de comprovarem a santidade e reunirem os materiais das provas, para a proclamação solene, pelo Papa, do novo *beato*, que, por sua vez, operando mais um novo milagre devidamente comprovado, é canonizado e proclamado *santo* oficial da Igreja, com plenos merecimentos de louvor e veneração. E assim, passa a constituir parte dos anais hagiográficos da Igreja. “Somente o papa pode decidir se se poderá prestar no futuro um culto público a um servo ou uma serva de Deus (art. 15)”, Beinert (1990:109-110), de tal forma que o culto litúrgico pode ser prestado somente àqueles fiéis que foram inseridos no catálogo dos santos.

Os sentidos da catolicidade – universalidade/unidade – estão sempre postos como questão para a Igreja. Romualdo Dias (1996), em sua obra *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil*, mostra o empenho e os mecanismos utilizados pelo clero, entre os anos 22 – 33, deste século, no Brasil, no propósito de resgatar essa unidade da fé católica ameaçada e ruída já no final da Idade Média e, fundamentalmente, com a Revolução Francesa, desencadeando um processo de laicização, “Desde então, a *Unam Sanctam* precisou enfrentar, seriamente, as rupturas dentro de si, e as quebras entre ela e os poderes concorrentes do Estado e das sociedades leigas”.

Dias apresenta um panorama histórico dos confrontos vividos pela Igreja em decorrência da apostasia dos fiéis e da laicização pela qual passava a política brasileira, bem como sua diligência, através de Mobilizações Nacionais e da Ação Católica, a fim de retomar a força e o poder políticos, sob a égide da cruz, doutrina e da autoridade. Esse gesto vem ao encontro do que afirma Orlandi em relação aos meios pelos quais o poder e a dominação se sustentam. Segundo a autora, “tanto o poder religioso como o político se exercem pelo amor e pela crença. Estes são o suporte da autoridade”.

Mesmo que “o aparelho religioso não seja mais capaz de, por si mesmo, enquadrar o sujeito (o que nós condensamos com a expressão ‘determinação religiosa’)”⁴⁶, vemos no sujeito moderno – sujeito-cristão – interpelado pela ideologia e individualizado pelo Estado, os gestos de re-significação do sujeito-fiel. Não há quem negue, no mundo ocidental, a interpelação pela ideologia religiosa-cristã. Ainda, os

⁴⁶ HAROCHE, Claudine. (Trad. Eni Orlandi) *Fazer dizer, querer dizer*. São Paulo. Ed. Hucitec, 1992.

modos pelos quais o Estado individualiza o sujeito é sempre perpassado pelos ferrolhos das instituições: no caso do sujeito religioso, a Igreja. Nesse assujeitamento mais insidioso do sujeito de direito, que se pensa livre, escolhendo a própria subordinação, temos o sujeito-de-direito-fiel, aquele que *livremente* opta pela subordinação aos valores religiosos da nossa civilização, que é cristã.

Há um funcionamento de sobreposição ideológica que faz ressoar nos processos de identificação do sujeito. No ocidente – universo da ideologia religiosa-cristã – predominantemente, temos a interpelação inescapável do indivíduo em sujeito-de-direito-cristão, e no interior desse terreno, temos uma interpelação mais explícita, a do indivíduo em sujeito-de-direito-fiel, marcada pela submissão explícita do sujeito aos princípios de fé do cristianismo, pregada pela Igreja.

Segundo Orlandi, as funções do cristianismo – negação da vontade de viver, código ético da boa convivência, freio dos instintos, superação dos limites da condição humana – são onipresentes em nossa cultura e atuam em nossa sociedade em diferentes processos de significação. A civilização ocidental é atravessada pelo discurso religioso e a Igreja é o lugar onde se concentram diferentes formas dessa discursividade.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

III. A relação *causa e consequência* no simbólico

Tomar a oração e as narrativas sobre os santos, em sua dimensão discursiva, implica buscar compreender os processos discursivos que constituem e sustentam as práticas devocionais do sujeito-fiel em relação à veneração dos santos. A oração e as narrativas não só contam episódios da vida dos santos, como se mostram contando e, ao se mostrarem contando, encenam sua dêixis fundadora prescrita nas Escrituras Sagradas. Isso faz significar o religioso nos gestos banais de nossa existência. Para Orlandi (1996:112), pode-se entender, a partir de Maingueneau (1993:42), que “A dêixis fundadora deve ser compreendida como a situação de enunciação anterior que a dêixis atual utiliza para a repetição de onde ela tira, em grande medida, sua legitimidade”.

A observância e a relação da tradição judaica com as Escrituras Sagradas são re-significadas pela prática religiosa cristã, na civilização ocidental. As narrativas e a oração *Ave Maria* estabelecem uma relação intertextual com o Livro sagrado, por isso este funciona como o seu discurso fundador. A língua, para a Análise do Discurso, é uma matéria que tem plasticidade, matéria simbólica, que não se deixa aprisionar pelo conteudismo e pela cronologia temporal. Ao contrário disso, a exterioridade está inscrita na língua e é nessa direção que concebemos o texto, escrito ou oral. Orlandi (1999:68) afirma, “não pensamos a história refletida no texto mas tratamos da historicidade do texto em sua materialidade”. Assim, a relação intertextual estabelecida entre a oração e narrativas com as Escrituras Sagradas, vai além da questão conteudística até à historicidade e à memória discursiva constituídas e localizáveis nesses textos. Diferentemente do interdiscurso, que é a relação entre discursos, afetada pelo esquecimento, portanto diretamente in-analisável, a intertextualidade é a relação de textos localizáveis. Em outras palavras, é a relação da(s) historicidade(s) inscritas nos textos, condição necessária à textualização.

Por isso, falar da intertextualidade dos textos sagrados, narrativas, oração⁴⁷ e Sagradas Escrituras, é explicitar os modos de construção de sua discursividade. E é nesse

⁴⁷ Sempre que falarmos de(a) oração, estaremos nos referindo a *Ave Maria*, porque é a que faz parte do nosso *corpus* de análise.

sentido que as narrativas e a oração se definem numa relação constitutiva com sua discursividade fundadora, a das Escrituras Sagradas.

Vejamos esse funcionamento nas narrativas:

Maria aparece pela última vez nos escritos do Novo Testamento no primeiro capítulo dos Atos dos Apóstolos: ela está no meio dos apóstolos, em oração no cenáculo aguardando a descida do Espírito Santo. (15 de Agosto – Assunção de Nossa Senhora)

À luz desta doutrina [de Maria] que tem seu fundamento na Sagrada Escritura. (15 de Agosto – Assunção de Nossa Senhora)

Em lembrança da visão que mostrou ao profeta a vinda desta Virgem sob a figura de uma pequena nuvem que saía da terra e se dirigia ao Carmelo (cf. I Reis. 18:20-45). (16 de Julho – Nossa Senhora do Carmo)

Ave Maria cheia de graça, o Senhor é convosco! Bendita sois vós entre as mulheres. Bendito é o fruto do vosso ventre! (Parte I da Oração, extraída do Evangelho de S. Lucas 1:28 e 42)

Consideramos, portanto, que essa relação intertextual da discursivização religiosa presente nas narrativas, oração e Sagrada Escrituras, re-significa a cena bíblica pelas paráfrases que vão produzindo efeitos de sentidos. Ou seja, o mesmo se repete diferentemente em diferentes textos, e estes vão sustentando e naturalizando os sentidos do religioso, configurando aqueles possíveis no campo do dizível. Ainda, ao mesmo tempo em que essa discursividade religiosa, produzida pela memória intertextual da hagiografia, se sustenta pelo imaginário que o sujeito fiel tem do Texto Sagrado, vai também construindo o imaginário do efeito santidade por sua inscrição discursiva.

Nas seqüências discursivas acima [Maria] *está no meio dos apóstolos*. O discurso religioso textualiza os sentidos de modo a reificar o imaginário do sujeito fiel em relação às práticas do cristianismo e a promover o deslizamento de outros sentidos. O meio é o centro e esse espaço ocupado por Maria entre os apóstolos, confere-lhe uma posição de supremacia sobre os demais. Esta é a posição sujeito ocupada por Maria, nas narrativas e na oração.

No caso da oração, a supremacia de Maria vem no acontecimento enunciativo em que Isabel, sua prima, a louva pelo mérito de conceber do Espírito Santo, Jesus, o verbo encarnado: *Bendita sois vós entre as mulheres*. Utilizamos a noção *acontecimento enunciativo*, nos termos de Guimarães, por constituir sentidos no acontecimento⁴⁸, como, por exemplo, o do efeito santidade. A partir deste enunciado, Maria assumiu a posição sujeito-santo, visto que é colocada na condição de *mais santa, mais pura, mais virgem* – melhor – que as demais mulheres, como também é predicada com exclusividade e singularidade. É o funcionamento discursivo da oração, reafirmando a santidade sempre-já-lá de Maria. Sendo sempre-já santa, desde o momento de sua concepção, não se faz necessária a tarefa de submetê-la aos procedimentos jurídicos de canonização. Foi sempre-já santa, conforme reconhecimento oficial da Igreja, e os sentidos de sua santidade são significados nas multiformes práticas discursivas da Igreja.

A relação de intertextualidade entre o relato bíblico sobre o profeta Elias e a narrativa de Nossa Senhora do Carmo não está presente apenas pela referência bíblica – (cf. *I Reis. 18:20-45*) – mas também na relação que esta narrativa estabelece com sua dêixis fundadora. Segundo o relato bíblico, após a exaustão do enfrentamento de Elias com os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal no monte Carmelo e sob a aridez de uma seca que durava anos, o profeta prediz ao Rei Acabe o trasbordamento de uma abundante chuva, tendo como sinal uma nuvem do tamanho da palma de uma mão.

Ao mesmo tempo que a narrativa se inscreve nos sentidos fundantes desse relato sobre o profeta Elias, ela os (re) significa diferentemente. Conforme mostra a narrativa de Nossa Senhora do Carmo, Maria é comparada à nuvem, mostrada a Elias, que veio dessedentar o povo:

da visão que mostrou ao profeta a vinda desta Virgem sob a figura de uma pequena nuvem que saía da terra e se dirigia ao Carmelo. (16 de julho – Nossa Senhora do Carmo)

Segundo o texto bíblico, aquela pequena nuvem foi se avolumando de tal modo que sobreveio uma abundante chuva. A narrativa de Nossa Senhora do Carmo

⁴⁸ GUIMARÃES, Eduardo. *Textualidade e Enunciação*. Escritos – Ver e Dizer. Labeurb. – Nudecri. Nº. 2. Campinas: SP, 1999.

mostra que da pequenez de Maria, sua humildade e pobreza Deus fez sua grandeza. Daí surgiu a Nossa Senhora do Carmo, da relação feita entre Maria e a pequena nuvem avistada pelo profeta Elias do Monte Carmelo. Nesse caso, Carmo vem de Carmelo. Conclui a Igreja: é pequena; porém, grande. Aquela nuvem faz os prenúncios de Maria.

O discurso das narrativas, pelo deslize do significante, configura um perfil de metaforização e metamorfização dos sentidos pela instituição e oficialização de símbolos. A mesma rede de significantes produz cadeias incontrolláveis de sentidos. Segundo Pêcheux (1990: 53-54), “todo enunciado, toda seqüência de enunciados é, pois, linguisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação. (...) E é porque há essa ligação que as filiações históricas podem-se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes”⁴⁹. Nesta narrativa a nuvem é a Virgem que nasceria séculos depois. No discurso religioso, a discursividade vai assumindo diferentes formas discursivas e, portanto, (se) significando diferentemente. Os sentidos sempre podem ser outros, porque não estão presos aos ferrolhos da forma, do texto. A interpretação – hermenêutica, exegética – constitui-se no espaço de falha e deslizes. Não há como narrar, que não seja (re) mexendo a cena fundadora e estabelecendo essa relação de intertextualidade. Tanto nas narrativas como na oração, essa cena fundadora é a Bíblia, não como lugar de reprodução dos sentidos, mas de (re) significação pelos efeitos metafóricos.

Na verdade, a hermenêutica e a exegese teológica propõem interpretação única para o Texto Sagrado e a Igreja busca vigiá-la, lembremos que Menóquio, o moleiro de Carlo Guinsbug, foi morto pela Santa Inquisição, mas o simbólico foge a quaisquer estratégias de controle.

Por isso, refletir discursivamente os sentidos do *religioso* produzidos pelas narrativas e pela oração faz emergir a concepção que temos de linguagem, bem como sua relação constitutiva com o sujeito e com a história: “A linguagem não é transparente, os sentidos não são conteúdos e é no corpo a corpo com a linguagem, é não a atravessando para ficar nas evidências produzidas pela ideologia, que o sujeito trabalha seus processos

⁴⁹ PÊCHEUX, Michel. *O discurso: Estrutura ou Acontecimento*. Campinas, SP: Pontes, 1990.

de identificação, trabalha os “seus” sentidos, trabalha a sua memória, seu saber discursivo”.⁵⁰

Concebêmo-la, então, em sua dimensão simbólica sob a qual o sujeito está submetido para (se) significar e se constituir enquanto tal. Desse modo, o sujeito pode (se) significar, o que seria impossível, senão afetado pelo simbólico, pelo sistema significante. E esses sentidos só serão significáveis e possíveis pelo fato de que sujeito/linguagem são afetados pela história.

Fazem parte dessas nossas reflexões as elaborações de Orlandi (1993), especificamente suas análises sobre o discurso religioso. Segundo a autora, o discurso religioso se caracteriza pelo desnivelamento fundamental entre o seu locutor e seu ouvinte: Deus – homem. Essa relação configura duas ordens de mundos diferentes que sustentam o discurso religioso: *plano temporal* – em que se situam os sujeitos com suas representações religiosas concretas/imediatas; *plano espiritual* – onde se situa o Sujeito e seus mecanismos de coerção sobre os sujeitos.

Paul Henry afirma que: “(...) não há fato ou acontecimento histórico que não faça sentido, que não espere interpretação, que não peça que lhe encontrem causas e conseqüências. É isto que constitui, para nós, a história; esse fazer sentido, mesmo que se possa divergir desse sentido em cada caso”.⁵¹ É a relação de causa e conseqüência entre os domínios dos planos *temporal/espiritual* que produz e sustenta as práticas místicas da religiosidade. Desse modo o efêmero ganha as proporções do eterno; o concreto se transubstancializa no místico; os pequenos episódios, às vezes banais, se eternizam nas manifestações culturais de um povo. O plano espiritual (des)historiciza os sentidos do religioso instaurando fé.

A fé determina os sentidos que caracterizam a mística religiosa e, ao mesmo tempo, é o fio que sustenta a possibilidade das múltiplas interpretações. Ainda, é o lugar específico da interpretação religiosa. Porém, há que se considerar que a fé se concretiza nas manifestações dos ritos, nas romarias, nas penitências, nos cultos de devoção, etc., e são essas práticas religiosas que sustentam, pelas mesmas vias da fé, a mística religiosa, produzindo o efeito da salvação. Diríamos, então, a religião se configura no lugar em que

⁵⁰ ORLANDI, Eni Puccinelli. *Do não sentido e do sem sentido*. Laborurb, Unicamp.

⁵¹ Henry, Paul. *Sens, Sujet, Origine*, xerox, 1985.

a fé reclama sentidos, colocando o sujeito fiel em contato *direto* com o plano espiritual. A fé institui a dimensão discursiva para o sujeito-fiel, trazendo à existência um espaço e um tempo estruturados no/pelo simbólico.

Sabemos que os sentidos são historicamente produzidos e que se configuram para o sujeito como se fossem fixos e próprios, desencadeando diferentes práticas discursivas. Porém, porque o sujeito e o simbólico são afetados pela história, os sentidos que lhes são dados também são históricos, não são fixos ou estanques.

Na mística religiosa, a fé é significada como causa, porque faz desencadear, pelo simbólico, uma série de ritos e práticas devocionais, significada como consequência. Como vemos, o funcionamento discursivo das narrativas fecunda, através da fé, a interpretação de acontecimentos históricos que, ao mesmo tempo, desencadeia práticas discursivas que se abrem tanto para significar uma causa, como para significar uma consequência. Segundo entendemos, a história não está afixada no tempo e nem os acontecimentos lhes são translúcidos. Os acontecimentos históricos estão sempre abertos à interpretação, numa relação de contradição, portanto de (re)significação dos sentidos. Os sentidos que significam as *causas/consequências* na mística religiosa se historicizam através das práticas discursivas de devoção e dos ritos, sustentadas pelo móvel da fé.

Se tomarmos da narrativa de Nossa Senhora do Carmo, a nuvenzinha avistada pelo profeta Elias aparece significada como causa de acontecimentos históricos e a denominação de Maria como Nossa Senhora do Carmo, significada como consequência desta. Porém, a nomeação Nossa Senhora do Carmo significa, pelas práticas simbólicas do catolicismo, consequências históricas que poderão, certamente, desencadear, significar causas de outras práticas discursivas relacionadas à Maria, sob essa denominação. Esse é o funcionamento discursivo do simbólico.

Tomamos aqui a noção de *práticas discursivas* como é definida por Maingueneau⁵², ou seja, atividades – práticas sociais e simbólicas – de um *grupo específico sociologicamente caracterizável* que se identifica pela sua inscrição numa dada formação discursiva. Segundo Maingueneau (1984), qualquer prática discursiva possui duas faces: uma social e outra linguageira, pois que a relação que se mantém entre os

⁵² MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Trad. Freda Indursky. 2ª. ed., Campinas, SP: Pontes: Unicamp, 1993.

grupos sociais e formações discursivas é de constituição. Sendo assim, os grupos sociais só se constituem por/na enunciação e na organização de textos, de modo que esses textos necessariamente se inscrevem nos grupos sociais, para que façam sentido. Ainda segundo Maingueneau, a prática discursiva designa a reversibilidade entre o social (ideológico) e o textual (simbólico).

Essa elaboração de Maingueneau sobre *práticas discursivas* nos permite compreender a relação *causa/conseqüência* em duas direções: 1. Social/ histórica, pelo afetamento da memória discursiva, e; 2. simbólica/textual, modo pelo qual os grupos sociais se inscrevem na história.

A relação *causa/conseqüência* significada pela Igreja nas narrativas/oração trabalha na produção dos sentidos do religioso e, portanto, na construção do *efeito-santidade*, pela determinação ideológica. “É a ideologia que fornece as evidências pelas quais “todo mundo sabe” (...) evidências que fazem com que uma palavra ou um enunciado “queiram dizer o que realmente dizem” e que mascaram, assim, sob a “transparência da linguagem”, aquilo que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados”.⁵³

Não nos alinhamos à hipótese da neutralidade na linguagem. As narrativas contam a história dos prodígios dos santos sob o efeito da coerência textual, *começo-meio-fim* e esse é o modo pelo qual a narrativa inscreve os sentidos na história, pela relação *causa/conseqüência* que se materializa no texto. Assim, institui-se um princípio para a escritura do gênero narrativo que significa, sempre que se conta, os sentidos ideológicos do pensamento católico cristão. A Bíblia é, por excelência, inscrita no gênero narrativo e é, como já vimos, o Livro Sagrado, a narrativa primeira que faz instaurar os sentidos dos *acontecimentos históricos* antes dela não sabidos. A narrativa bíblica produz o efeito de trazer os fatos à existência. Tomando-se das narrativas do Livro Sagrado, crê-se nada haver existido antes. Essas narrativas criam o mundo e inauguram os sentidos como formas de sua existência, organizando o caos.

No princípio criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, era sem forma e vazia;(...) Gên. 1:1 e 2 – (grifos nossos)

⁵³ PÊCHEUX, Michel. *Semântica e Discurso. Uma crítica à afirmação do Óbvio*. Trad. Eni Orlandi. et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

O lugar da narrativa enquanto forma de significar o discurso religioso é privilegiado pela Igreja. Narrando e contando histórias, catequiza-se, doutrina-se, cristianiza-se, domestica-se. Desse modo, contar através de narrativas é uma forma eficaz de significar os sentidos do religioso e o mecanismo de funcionamento da Igreja.

Nos distanciando da posição do historiador, que compreende a relação *causa/conseqüência* numa instância empírica, direta e enquanto conteúdo da História, a consideramos como estruturante do tecido das narrativas, visto que historiciza os sentidos, dando-lhes as formas textuais. Entendemos essa relação de *causa/conseqüência* imbricada e estruturada no simbólico, significando o efeito de causa e efeito dos fatos e dos episódios. Ou seja, está na língua.

Segundo Maingueneau, as narrativas sobre os santos se propõem à edificação e fortalecimento da fé do sujeito fiel. É, por estar no simbólico e um simbólico que afeta o sujeito, a relação *causa/conseqüência* se lhe constitui condição inescapável. Como poderia o fiel devotar a fé a um santo, de quem se desconhecem os prodígios? Ainda, por que as narrativas, lugar privilegiado dos modos de funcionamento da Igreja, contariam os prodígios de pessoa qualquer, que não quisesse significá-lo como santo ou como modelo para o sujeito fiel? É desse modo que a fé, mola propulsora da mística religiosa, é acionada pela relação *causa/conseqüência* constitutiva da narrativa, significando o efeito-santidade como um lugar de contato com o plano espiritual, *trazendo para o sujeito fiel os livramentos e a salvação almejada*.

Vejamus como a relação *causa/conseqüência*, constitutiva das narrativas sobre os santos, aí está significada, produzindo, pelo efeito de coerência e progressão, os sentidos do religioso e do efeito-santidade:

Causa: E lançando neste porto João Alves a sua rede de arrasto, tirou o corpo da Senhora, sem cabeça; e lançando mais abaixo outra vez a rede, tirou a cabeça da mesma Senhora. (12 de outubro - Nossa Senhora Aparecida)

Conseqüência: A devoção do povo brasileiro a Nossa Senhora, a peregrinação da Padroeira por toda a Pátria, a abertura de vias rápidas de condução e uma equipe especializada de sacerdotes e de irmãos coadjutores puseram Aparecida entre os maiores centros de peregrinação do mundo. (12 de outubro - Nossa Senhora Aparecida)

Causa: *No dia 5 de maio de 1917, durante a primeira guerra mundial, o papa Bento XV convidou os católicos do mundo inteiro para se unirem em uma cruzada de orações para obter a paz com a intercessão de Nossa Senhora.. (13 de maio - Nossa Senhora de Fátima)*

Consequência: *Oito dias depois a Beatíssima Virgem dava aos homens a sua resposta, aparecendo a 13 de maio a três pastorinhos portugueses, Lúcia de 10 anos, Francisco de 9 e Jacinta de 7.(...) A 13 de maio de 1967, pelo 50º aniversário das aparições de Nossa Senhora, o papa Paulo VI chegou a Fátima, onde o aguardava, juntamente com um milhão de peregrinos, que haviam passado a noite ao relento, Lúcia, a vidente Lúcia. (13 de maio - Nossa Senhora de Fátima)*

Causa: *Nos conventos medievais os irmãos leigos, dispensados da recitação do Saltério, pela pouca familiaridade com o latim, completavam as suas práticas de piedade com a recitação dos Pai-nossos , e para a contagem, são Beda, o Venerável, havia sugerido a adoção de vários grãos enfiados num barbante. (7 de outubro - Nossa Senhora do Rosário)*

- Consequência: *(...) a própria Nossa Senhora, aparecendo a São Domingos, indicou-lhe a recitação do Rosário como arma eficaz para debelar os hereges albigenses. (7 de outubro - Nossa Senhora do Rosário)*

Essa relação *causa/consequência* imposta pelo efeito de coerência e de progressão no texto narrativo estabelece-se no imbricamento constitutivo com a exterioridade e com a memória discursiva. Os episódios narrados já são interpretações de acontecimentos históricos *encontradas* pela Igreja, visto que, enquanto mecanismo de poder, significa gestos considerados banais, atribuindo-lhes os sentidos do religioso, que acabam por orientar as práticas devocionais do sujeito fiel.

Como vimos acima, o corpo e a cabeça de um artesanato pescados no rio podem significar o sentido da vida de um povo. Falamos especificamente da narrativa de Nossa Senhora Aparecida, designada como Padroeira do Brasil. É nesse sentido que a relação *causa/consequência*, que sustenta o efeito de coerência textual e progressão de acontecimentos, se constituem na história. O artesanato deixa de ser mero artesanato e passa a ser a *imagem de Nossa Senhora*, sob a designação de Nossa Senhora Aparecida.

Os pescadores a pescaram; após isso houve profusão de peixes – o milagre; o povo venerou a *imagem*; a Igreja e o Estado a consagraram como a padroeira da nação brasileira; Aparecida do Norte tornou-se a capital religiosa do Brasil. De certo modo, o amor e a devoção do povo brasileiro a Nossa Senhora Aparecida coloca o Brasil ao lado dos países de maior religiosidade do mundo.

Tal consagração e instituição dessas práticas discursivas, advindas desses acontecimentos primeiros, produzem outras novas práticas discursivas. É nesse sentido que vemos o funcionamento do efeito de coerência, progressão e encadeamento da relação *causa/conseqüência* nas narrativas, construindo os sentidos do religioso. Dizendo de outro modo, a relação *causa/conseqüência* dos acontecimentos históricos, embora manifestando-se diferentemente, estabelecem entre si uma relação de imbricação constitutiva na história.

A relação *causa/conseqüência* funciona na narrativa de Nossa Senhora de Fátima quando, sob a contingência da Primeira Guerra Mundial, o Papa Bento XV convoca os católicos do mundo inteiro para se devotarem à Maria, em oração. Após 8 dias, a Virgem aparece aos homens, conta a narrativa, trazendo-lhe uma mensagem orientadora e confortante:

“Rezem o terço todos os dias; rezem muito e façam sacrifícios pelos pobres pecadores; são muitos os que vão para o inferno, por não haver quem se preocupe em rezar e fazer sacrifícios por ele... A guerra logo vai acabar, mas se não pararem de ofender ao Senhor, não passará muito tempo para vir outra pior. Abandonem o pecado de suas próprias vidas e procurem eliminá-lo da vida dos outros, colaborando com a redenção do Salvador”. (13 de maio – Nossa Senhora de Fátima)

Vemos o funcionamento discursivo da relação *causa/conseqüência* como que numa cadeia progressiva, podendo ser representada do seguinte modo: Guerra > Convocação papal > Aparição da Virgem > Devoção e consagração do santuário de Fátima. Essa gradação da relação *causa/conseqüência* constitutiva da narrativa, ancorada na fé, produz o efeito de realidade dos fatos empíricos. Tem-se aí, instaurada pelo simbólico, a ilusão de um *alhores realizado*, nos termos de Pêcheux, como veremos mais adiante.

Desse mesmo modo vemos funcionar na narrativa de Nossa Senhora do Rosário uma relação de *causa/conseqüência*, que faz redundar práticas discursivas consagradas e legitimadas pela Igreja. A prática de se contar orações, na Idade Média, utilizando-se de grãos enfiados em barbante, deu origem à designação de Maria como Nossa Senhora do Rosário. Numa dessas sessões de oração, Maria aparece a São Domingos, firmando a recitação do Rosário como arma eficaz contra os hereges. Aquilo que se constituía meio, tornou-se fim.

A relação *causa/conseqüência* extrapola o âmbito do simbólico, portanto da narrativas, intervindo no social, sob as formas de instituição das diferentes práticas discursivo-religiosas. Desse modo, a relação *causa/conseqüência* funciona, tanto no campo do social como no discursivo, diretamente ligada aos planos *temporal/espiritual*, instituindo na discursivização religiosa o *inexistente presente*. O entrelaçamento estabelecido entre esses planos com a relação *causa/conseqüência* mobilizam os processos discursivos para a constituição dos sentidos do religioso e do *feito santidade* nas narrativas e na oração.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

IV. Uma territorialidade discursiva

A oração e a narrativa sobre os santos, enquanto *causa/conseqüência do* funcionamento discursivo da Igreja, nos colocam em contato direto com os planos *temporal/espiritual*. Desta maneira instaura-se, pelo simbólico, a instância discursiva de diferentes práticas religiosas regidas pelos princípios da reversibilidade e da intercambialidade: 1. Da reversibilidade, pela ilusão constitutiva do discurso religioso de o sujeito fiel igualar-se, por méritos, ao Sujeito, ou mesmo atingir um grau mais elevado na cadeia hierárquica, sujeito-santo. Temos, assim, um funcionamento discursivo da impressão de ultrapassagem do plano temporal ao plano espiritual. Na verdade, por conter a polissemia dos sentidos, o discurso religioso, autoritário por excelência, não permite a reversibilidade com a posição Sujeito⁵⁴, visto que o Sujeito assume dissimetricamente uma relação hierárquica de comando sobre as demais posições-sujeito do discurso religioso-cristão. Nem tampouco pode ser pensada a reversibilidade entre a posição sujeito-fiel e a posição sujeito-santo, visto que essas posições inscrevem-se discursivamente de modos distintos. 2. Da intercambiabilidade, entre as posições discursivas equivalentes do discurso religioso, pela possibilidade de substituições entre si. Segundo Orlandi (1998:17), a “intercambiabilidade dispõe sobre o fato de que as posições equivalentes são intercambiáveis, mutuamente substituíveis”. Por exemplo, a posição sujeito-fiel inscrita no catolicismo e a posição sujeito-fiel inscrita na teologia anglicana, grega ortodoxa ou protestante, em relação ao princípio da criação – Deus é criador de todas as coisas – se equivalem, portanto, são intercambiáveis. Essas mesmas posições sujeito-fiel, podem se contra-identificar em relação a outras questões da discursividade religiosa. Nesse caso, não haveria a possibilidade de intercambiabilidade entre as posições discursivas.

Na oração que analisamos, entra em funcionamento a dissimetria entre os planos *temporal e espiritual*. A questão é que esta dissimetria se instala na relação entre as posições sujeito-fiel e o sujeito-santo. A posição discursiva sujeito-santo é aquela que alcançou o mérito de alçamento na cadeia hierárquica da Igreja. Como observamos,

⁵⁴ Conforme Althusser, (1998:94), a representação Sujeito, com maiúscula, refere-se a Deus, o sujeito absoluto.

Maria e Luzia, deslocaram-se da posição sujeito-fiel para a posição sujeito-santo. Intervindo no/do plano espiritual, Maria e Luzia, santas, passam a ser invocadas, numa relação dissimétrica, pelo sujeito-fiel, estabelecendo a distância. Curam; consolam; apaziguam; confortam; dão esperança; etc.; Esse é o efeito-santidade. A ilusão da reversibilidade entre os planos temporal e espiritual, na via única de alçamento, instala a possibilidade do sujeito-santo. Não é Deus, o Sujeito, mas também não é devoto, sujeito-fiel. É o santo. O discurso religioso é justamente o lugar em que essas posições entram em contato.

Os sentidos do efeito-santidade fazem com que o sujeito fiel não mais se configure no plano temporal, mas no plano espiritual. Maria e Luzia – Santas – são invocadas pelos sujeitos-fieis – pecadores. Como vemos, Maria e Luzia deslocam-se da posição sujeito-fiel e são tomadas e significadas na posição discursiva sujeito-santo. São honradas enquanto tal, porque ultrapassaram os limites entre os planos temporal e espiritual.

O funcionamento do discurso religioso na produção do efeito-santidade só é possível pelo alçamento da posição discursiva sujeito-fiel à posição sujeito-santo. Esse funcionamento discursivo de ilusão de ultrapassagem entre os planos temporal e espiritual - sujeito-fiel a sujeito-santo, institui a santidade. Os processos jurídicos de canonização da Igreja e a instituição dos dogmas de santidade legitimam a discursividade do efeito-santidade, visto que os santos ainda não beatificados ou canonizados pela Igreja, não fazem parte do cânone hagiográfico. Esses gestos da Igreja seriam inócuos, não fosse esses sentidos estarem inscritos na língua, sob a forma de narrativa ou da oração.

Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós, os pecadores...

Isso só é possível porque a *língua é capaz de jogo*⁵⁵ e nesse jogo a oração e as narrativas são os modos pelos quais se inscrevem os sentidos da religiosidade cristã na história – sempre o domínio do espiritual sobre o temporal. A materialização desse plano

⁵⁵ ORLANDI, Eni P. *Paráfrase e Polissemia. A Fluidez nos Limites do Simbólico*. Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp – Nudecri. Campinas, SP, nº. 4, março de 1998.

espiritual no simbólico, permite às narrativas presentificarem e significarem uma realidade discursiva, cuja ambiência passa a administrar e instituir as regras, que regem as práticas simbólicas do *plano temporal*.

É nos limites dessa dualidade – entre o espiritual e o temporal – que a Igreja administra a discursivização religiosa, construindo o *efeito-santidade* significado pelo discurso da oração e das narrativas. Daí, que se tornam a forma própria de contato com a alteridade absoluta – constitutiva do discurso religioso – que é Deus. Desde a narrativa que institui a criação do homem, *Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança*⁵⁶, no livro do *Gênesis*, reafirmada no Novo Testamento nas palavras proferidas por Cristo, que o sujeito religioso se constrói pela sua incompletude constitutiva na relação com essa alteridade – o Outro Absoluto:

a fim de que todos [sujeitos fiéis] sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós; - Oração sacerdotal de Cristo, João. 17:21

O governo dessa *territorialidade* discursiva – lugar simbólico – não democratiza os sentidos. “A expressão limite do maniqueísmo – ‘ou está comigo ou está contra mim’ – não deixa lugar para meio termo”⁵⁷. Entendemos que é nesse sentido que o sujeito fiel persegue os ditames do projeto inicial de Deus para si, buscando aperfeiçoar-se na identificação total com o Sujeito.

Essa busca do *ser divino* – Sujeito – pelo sujeito-fiel, para a sua completude, resulta na constituição do *efeito-santidade*, cujo sentido se impõe pelo prevalecimento do espiritual sobre o temporal, ou seja, do Sujeito sobre os sujeitos. Desse modo, o *efeito-santidade* constitui no trajeto que visa a identificação do sujeito ao Sujeito. E esse *efeito-santidade* pressupõe a ilusão da reversibilidade entre esses *planos*, pelo funcionamento da dissimetria. O sentido da santidade é construído nessa via de mão única pela discursividade religiosa cristã. Luzia não transgrediu as leis, portanto alcançou o mérito

⁵⁶ Livro do Gênesis 1:26

⁵⁷ ORLANDI, Eni P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

da santificação e Maria, concebida sem pecado, constitui-se modelo ímpar de exemplaridade para os santos.

Maria é reconhecida pela Igreja como santa através do dogma de sua *imaculada* concepção, como já vimos anteriormente. Ou seja, não herdou o pecado de seus primeiros pais. Luzia, diferentemente, foi canonizada por ter sofrido alto grau de martírio, embora tivesse herdado na carne o pecado original. Mesmo assim alcançou o mérito da canonização e o título de santa, passando pelos processos jurídicos de canonização da Igreja. De um modo e de outro, observamos as formas pelas quais a Igreja intervém institucionalmente na produção dos sentidos do religioso e na legitimação da santidade de seus fiéis.

Segundo Althusser, a interpelação do indivíduo em sujeito religioso pela ideologia cristã mostra a alteridade constitutiva do sujeito na relação com o Sujeito. Deus – Sujeito – assume a forma humana para mostrar aos sujeitos fiéis, seus interpelados, que assim como Cristo ressuscitou e voltou para Ele, todos também o farão⁵⁸. Ele é *o alfa e o ômega* – o princípio e o fim – para quem convergirão todas as coisas, conforme o relato bíblico. Deus interpela o homem em sujeito fiel e é aí que se constrói a alteridade constitutiva do sujeito religioso, visto que o Outro – o Sujeito Absoluto – está no sujeito sob a forma do Verbo encarnado e o sujeito fiel está no Sujeito por sua sujeição. Por se constituírem pelo efeito de (in)completude, os (S)ujeitos se exigem mutuamente.

Os méritos dos santos são grandiosos, porque fazem aniquilar a natureza humana, fazendo com que o divino se lhes sobressaia. Esse sentido do discurso religioso significado nas narrativas, pela mediação do simbólico e afetado pela história, se nos configura pela sujeição dos sujeitos fiéis ao Sujeito, em atendimento à interpelação, nos termos de Althusser. Essa é a atmosfera da *territorialidade discursiva* instaurada pela discursivização religiosa: vive-se o puro, o sagrado.

Nessa região, leis são prescritas. Segundo a interpretação cristã, o *mal* está sempre posto diante dos sujeitos-fiéis, os quais possuem, na constituição de sua natureza, a tendência para a transgressão. Porém, ao serem interpelados pelo Sujeito, aqueles *ouvem a Sua voz*, viram as costas para o *Mal* e se assujeitam ao *Bem*. É nesse confronto

⁵⁸ ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado: Nota sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, 2ª. Edição.

entre as naturezas humana e divina que se instaura o efeito-santidade. Os sujeitos-fieis, sendo homens, buscam despojar-se da *natureza humana*, propensa para o *Mal*, almejando a identidade divina. A conquista desse efeito de ultrapassagem dos planos – a superação do homem sobre a própria natureza – o coloca na condição de Santo.

A *mise en scène* é instaurada, passando a organizar a discursividade cristã religiosa. É nessa cenografia que não se limita nem ao tempo – atemporal – e nem ao espaço – atópica – que vemos funcionar os sentidos que significam o pecado – a partir da transgressão – ou a santidade – pela identidade com o Sujeito. Ou seja, os sentidos da existência dos sujeitos fieis são rigorosamente regidos pelas leis de uma *territorialidade* discursiva – esse lugar simbólico.

É desse modo que a ideologia cristã interpela o indivíduo em sujeito-cristão, significando aos que se lhes assujeitam como sujeitos fieis – com possibilidades de tornarem-se sujeitos-santos; quanto aos que lhes são indiferentes, significa-os como sujeitos pagãos. A ideologia cristã-religiosa é reinante no mundo ocidental, interpelando a todos desse universo. As instâncias, porém, de assujeitamento é que fazem a diferença: Sujeição, afetada pela ideologia e pelo inconsciente, explicitada ou não explicitada, como vimos anteriormente. Consideramos a natureza dessa interpelação ideológica da forma-sujeito ocidental enquanto estruturante do sujeito e não de conteúdo.

Maingueneau define esses funcionamentos discursivos a partir da noção de cenografia discursiva. “Ou seja, não como máscara do real, mas como uma de suas formas, estando este real investido pelo discurso”⁵⁹. Nessa encenação discursiva em que o espaço e o tempo não são objetivamente estabelecidos é que os sentidos se inscrevem. Vemos aí, nessa relação, o trabalho do simbólico constituindo sentidos na história. Cada discursividade possui uma dêixis discursiva que lhe é própria. Na religiosa, o *aqui* e o *agora* estão sempre inscritos na cena primeira, fundadora.

É desse modo que Orlandi afirma a discursivização católico-cristã propor-se à *re-atualização* da cena fundadora: “A Bíblia possui uma dêixis discursiva própria, com seus espaços, sua geografia, sua cronologia e seu conteúdo cultural – o discurso religioso

⁵⁹ MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Trad. Freda Indursky. 2ª. ed., Campinas, SP: Pontes: Unicamp, 1993.

se esforça ordinariamente em reatualizar esta dêixis originária, em fazer como se todo sujeito tivesse de se situar em relação a esta cena de antigamente.”⁶⁰ Orlandi (1996:112).

Em se tratando especificamente do nosso *corpus*, narrativas sobre os santos e a oração, consideramos que haja uma sobreposição dêitica nos seus funcionamentos discursivos. Isso porque, conforme temos colocado, o *aqui/agora* das práticas religiosas estão inscritos no *aqui/agora* das narrativas, que têm nas Escrituras Sagradas sua dêixis fundadora.

Tal como vemos também no ritual da oração *Ave Maria*:

...o Senhor é convosco, bendito é o fruto de vosso ventre! (...) rogai por nós, os pecadores, agora e na hora de nossa morte. (Grifos nossos).

São instauradas uma temporalidade e uma espacialidade inscritas no *aqui/agora das narrativas marianas*⁶¹ que, por sua vez, se inscrevem no Evangelho, pelo acontecimento enunciativo da oração. A oração cita as palavras do Evangelho, mais que isso, põe o dizer do Evangelho na busca do fiel.

Apresentamos a seguir algumas seqüências discursivas que mostram a devoção do sujeito fiel à Maria sob a forma de veneração e de invocação através da oração.

... mas desde a origem do cristianismo Maria foi venerada pelos fiéis como a toda santa; (8 de dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

... todos os cristãos vêem e veneram nela a superabundante generosidade do amor divino, que a cumulou de todos os bens. (...) Por isso a Igreja convida os fiéis a invocá-la não só com o doce nome de mãe (...) (22 de agosto – Nossa Senhora Rainha)

Temos visto que as narrativas constituem o modo próprio de funcionamento da Igreja, pois que, ao contarem, orientam suas práticas discursivas e é com base nas narrativas que os sujeitos fiéis vão devotando aos santos sua fé, tributando-lhes diferentes

⁶⁰ ORLANDI, Eni. *Interpretação: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ.: Vozes, 1996

⁶¹ Referimo-nos às narrativas marianas aquelas que narram episódios da vida de Maria.

formas de culto. Essas narrativas, como já temos colocado, se inscrevem no discurso religioso fundador, como podemos ver no imperativo bíblico a todos os homens: “Sede santos, porque eu sou santo. Sede santos em toda a vossa maneira de viver”⁶². São enunciados como esses, escritos no Livro Sagrado, que dão ao homem a possibilidade do efeito-santidade, melhor dizendo, como uma das formas de ilusão de reversibilidade entre os planos *temporal/espiritual*.

Como já temos colocado, a instituição da temporalidade e da espacialidade discursivas pelas narrativas está regida por princípios tomados como pressupostos. Ou seja, parte-se sempre do princípio de que todos os homens são pecadores, tendo herdado esse legado de Adão e Eva. Ainda, que o único modo pelo qual essa culpa constitutiva do homem pode ser absolvida é pela mediação de Cristo e de Maria.

Para a ideologia religiosa cristã, especificamente a católica, Cristo e Maria são os únicos capazes de recuperar os rumos da humanidade perdida pela transgressão. Essa mediação é eficaz pelo seguinte: Cristo, porque é o Verbo encarnado – o Sujeito – e Maria por ser excetuada da culpa original, dentre os nascidos de mulher.

Podemos ver nas próximas seqüências discursivas o mecanismo do funcionamento das leis que administram essa *territorialidade* discursiva e como mobilizam os sentidos sobre/da *santidade*. As leis desse lugar funcionam como o que *todos sabem*. Os sentidos para o pecado já se mostram como constitutivos do homem e o que se conta é a informação de que Maria não o herdou.

Retomando Paul Henry, “todos os acontecimentos históricos esperam que se lhes encontrem causas e conseqüências”, observamos que a Igreja significa o efeito-santidade de Maria em decorrência de sua isenção da culpa original constitutiva do homem. A única forma de medição do homem com o mundo é pelo simbólico, por isso os sentidos hegemônicos da religião se instituem, pois são perpassados pela Igreja. A Igreja, assim, constitui-se em lugar de interpretação e administração dos sentidos.

Em outras palavras, do efeito-santidade de Maria, pela sua isenção da culpa original, advêm outras práticas discursivo-religiosas que justificam sua santidade. Ela é considerada *imaculada*, pelo dogma da Igreja. Conta-se que Maria, miraculosamente, começa a aparecer aos sujeitos-fieis, como a Bernadete, por exemplo, e se auto-define:

⁶² (I Pedro 1:16).

“Eu sou a Imaculada Conceição”. Sendo assim, tem-se em Maria a condição necessária de significar, juntamente com Cristo, no mistério de redenção do homem.

É o que podemos perceber logo abaixo:

- *O pecado original é uma realidade misteriosa e pouco evidente para nós, enquanto comporta um prolongamento da culpa dos progenitores a todos nós.* (8 de dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

- *Neste dia nós o consideramos na sua conspícua exceção ou melhor no seu singular privilégio concedido a Maria, que foi dele preservada desde o primeiro instante de sua concepção, de sua existência humana.* (8 de dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

- *Quatro anos após a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, a Virgem apareceu a Santa Bernadete Soubirous. Para a menina que timidamente perguntava: “Senhora, quer ter a bondade de me dizer o seu nome?”, Maria respondeu: “Eu sou a Imaculada Conceição”.* (8 de dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

- *Tu que a preservaste de toda a mancha na previsão da morte do teu filho...* (8 de dezembro – Imaculada Conceição)

- *consagrou-se totalmente como serva do Senhor à pessoa e obra do seu Filho, servindo sob ele e com ele, por graça de Deus onipotente, ao mistério da redenção.* (1º. de Janeiro – Maria Santíssima, mãe de Deus.

- *Deus se fez carne por meio de Maria (...) Ela é o ponto de união entre o céu e a terra. Sem Maria desencarna-se o Evangelho, (...).* (1º. de Janeiro – Maria Santíssima, mãe de Deus)

Os sentidos que estão funcionando nesses episódios sobre a vida de Maria se apresentam como que reais e evidentes para os sujeitos fiéis. É esse o lugar da ideologia: tornar os sentidos evidentes e absolutos. Nas narrativas, o *efeito santidade* vai se construindo pelo fato de Maria ultrapassar o *plano temporal*, inscrevendo-se no *espiritual*, ou seja, dar a ilusão de deslocamento da perspectiva humana para a dimensão do divino.

Ainda, é sob a ilusão dessa ultrapassagem, que Maria foi contemplada com a graça singular de ser gerada sem pecado original, mesmo que toda a humanidade o tenha herdado. Por isso serve de mediadora, ao lado de Cristo, para que outros sujeitos-fíéis ultrapassem o plano temporal, atingindo o estatuto de santo, no plano espiritual.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

V. Uma temporalidade discursiva

A obra, *Um santo para cada dia*, material empírico de nossa análise, como o próprio título aponta, constitui-se de um calendário de comemorações religiosas, que toma 180 das celebrações extraídas do Calendário Litúrgico Romano Renovado, de 1970, e 186 das celebrações selecionadas do Martirologio Romano e calendários regionais, totalizando a soma de 366 celebrações correspondentes ao ano, incluindo o ano bissexto.

O ano, intervalo maior do calendário, está demarcado em 12 partes correspondentes aos meses, e estes, divididos em dias. Em cada dia do ano é reatualizado um acontecimento da religião, não só pelas designações que intitulam o dia ou pela narrativa que busca dar o histórico da fixação da data e mostrar a importância da celebração, mas, acima de tudo, pelas práticas discursivo-religiosas que institui. Assim, temos o numeral correspondente ao dia e o mês, seguidos da designação da celebração. Na linha abaixo, temos a categoria da festividade: solenidade, festa e memória (obrigatória ou facultativa) e, por fim, pequenos textos narrativos.

As narrativas diárias do calendário religioso vão compondo, parte-a-parte, a narrativa da Igreja e, desse modo, ler a obra “Um santo para cada dia” é ler a história da Igreja, ou melhor, uma de suas histórias, com possibilidades múltiplas de interpretações. A prática de devoções religiosas do catolicismo acha-se fundamentada nas Sagradas Escrituras e na Sagrada Tradição. Conforme a *Constituição Dogmática Dei Verbum Sobre a Revelação Divina*, Capítulo II, dos Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, as Sagradas Escrituras e a Sagrada Tradição constituem-se formas palpáveis da revelação divina. A Sagrada Escritura é afirmada, no parágrafo 9, do mesmo capítulo, como a palavra de Deus: “Com efeito, a Sagrada Escritura é a palavra de Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito Santo”, enquanto que a Tradição Sagrada representa a coordenação divina, através dos apóstolos e sua continuidade através da hierarquia eclesial, vejamos no parágrafo 8: “Por isso, os apóstolos, transmitindo o que eles mesmos receberam, advertem os fiéis a que mantenham as tradições que aprenderam quer por palavra quer por escrito e a que lutem pela fé, recebida uma vez para sempre. Ora estas tradições, recebidas dos apóstolos, abrangem tudo quanto contribui para a santidade de vida do povo de Deus e para o aumento da fé; assim a Igreja, na sua doutrina, vida e

culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela própria é e tudo quanto ela acredita”.

É a Sagrada Tradição que define o cânone da Bíblia e o interpreta, de modo que há uma relação de imbricamento entre a Tradição e a Sagrada Escritura: “A Sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura estão estreitamente relacionadas entre si. Derivando ambas da mesma fonte divina, formam como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim”. Há, na verdade, uma relação de interpretação regrada de um texto para o outro. Provido da mesma fonte que a Sagrada Escritura, os sentidos da Sagrada Tradição não se referem, portanto, aos costumes populares, às lendas, às práticas devocionais não reconhecidas pela Igreja. De modo algum, referem-se aos princípios e ensinamentos dados inicialmente pelos apóstolos e reiterados pelo clero, sob a luz da revelação divina. Desse modo, a Tradição “a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da palavra de Deus, confiado à Igreja; (...) [a Sagrada Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja] estão de tal maneira ligados e unidos que uma coisa sem as outras não se mantém, mas juntas, cada um a seu modo, sob a ação de um só Espírito Santo, colaboram eficazmente para a salvação das almas”⁶³.

O calendário é constituído por uma textualidade heterogênea, porque mantém uma relação intertextual com textos de diferentes naturezas: lendas, livros apócrifos e textos bíblicos. E aqui tocamos uma questão fundamental para a nossa análise: qual o estatuto dessas tipologias textuais, que se definem diferentemente nas narrativas e onde se inscrevem discursivamente? quais os efeitos dessa diferença?

Para essa análise, consideramos a relação entre a Nota do Prefácio da obra com as narrativas, que constituem o nosso *corpus*:

No prefácio temos:

“Em todos os casos, especialmente nos provenientes do Martirológico Romano, procuramos eliminar fatos inverídicos ou alertar quando se trata de lenda”. (Grifos nossos). (Nota do Prefácio da obra).

⁶³ *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) / [organização geral, Lourenço Costa; Tradução Tipografia Poliglota Vaticana], - São Paulo: Paulus, 1997, - (Documentos da Igreja).

Buscaremos compreender a relação desses sentidos, da Nota do Prefácio, com a narrativa da Apresentação de Nossa Senhora, que diz:

“O fato da apresentação de Maria ao Templo, como se sabe, não foi contado por nenhum livro sagrado, enquanto vem proposto com fartura de detalhes pelos apócrifos, isto é, por aqueles escritos muito antigos e por muitos aspectos parecidos com os livros da Bíblia, que todavia a Igreja sempre deixou de considerar como inspirados por Deus e portanto como Sagrada Escritura”. (Grifos Nossos) (21 de novembro - Apresentação de Nossa Senhora) .

As transcrições acima põem em funcionamento os sentidos da diferença entre a lenda, apócrifos e a Sagrada Escritura. Percebemos que, tanto a lenda como os apócrifos, não se inscrevem na Sagrada Escritura e nem tampouco na Sagrada Tradição. Quando se trata de lenda, o leitor é alertado e quando a narrativa se sustenta nos livros apócrifos, deverá saber-se, de antemão, que se trata de livros não inspirados pelo Espírito Santo. Para compreender melhor essa diferença, pela Análise do Discurso, vejamos o funcionamento discursivo das paráfrases. Orlandi (1999:36) nos lembra: “A paráfrase representa assim o retorno aos mesmos espaços do dizer” e “está do lado da estabilização”. Desse modo, devemos confrontar os sentidos, pondo-os em relação.

Na Nota do Prefácio, observamos que o Martirologio Romano é passivo de conter relatos inverídicos e que embora tivessem sido evitados, alguns deles insistem em constar no calendário de celebrações religiosas, sob a identificação de lenda. É o caso da narrativa sobre a instituição do rosário:

“Depois, narra uma lenda, a própria Nossa Senhora, aparecendo a São Domingos, indicou-lhe a recitação do Rosário como arma eficaz para debelar os hereges albigenses”. (Grifo nosso) - (7 de outubro – Nossa Senhora do Rosário).

Esta narrativa não apenas institui o uso do rosário como instrumento de oração, como também institui a devoção mariana, sob o nome de Nossa Senhora do Rosário. Se relatos inverídicos são evitados e, como bem está dito na Nota do Prefácio da obra “procuramos alertar quando se trata de lenda”, por que são mantidas, no calendário de celebrações, as lendas? O Dicionário de Mariologia, da Editora Paulus, página 1137,

afirma: “Mais ou menos no mesmo período, conquistará crédito crescente a lenda da instituição do rosário por S. Domingos, lenda difundida sobretudo por Alano de la Roche O. P.. Essa lenda não pode ser aceita no seu teor absoluto, no entanto ela não pode ser totalmente considerada como um dado histórico falso”. Quais os critérios para a definição de verdade ou não-verdade de uma lenda?

Ainda na Nota do Prefácio da Obra, o funcionamento discursivo da oração coordenada sindética alternativa pode mobilizar outros sentidos. As gramáticas afirmam que as alternativas indicam fatos ou pensamentos que se alternam ou excluem. Se tomarmos primeiramente a possibilidade da alternância entre “eliminar fatos inverídicos” e “alertar quando se trata de lenda”, estará se admitindo que os relatos não são de todo verdadeiros, visto que alguns deles são lendários. Teremos, neste caso, uma relação parafrástica entre fatos inverídicos e lenda, visto que significam o mesmo, devendo os dois casos ser evitados, se não pelo verbo eliminar, pelo alertar. A questão é que o verbo eliminar funciona eliminando a não-verdade e o verbo alertar comunica a existência dessa não-verdade. O critério de verdade para os relatos é a exclusão do que não consta ou se inscreve na Escritura Sagrada ou Sagrada Tradição. E o que fica de fora é tomado como não-verdade ou lenda. Entretanto, as lendas sobrevivem nessa textualidade. A não-verdade torna-se verificável, porque ao ser detectada é excluída, excetuando as lendas que se mostram inverificáveis e permanecerem no calendário de celebrações. Os sentidos do sagrado se instalam nessa relação de incerteza. O inalcançável, que é o divino, a Verdade, constitui o espaço do sagrado, estabelecendo a relação entre os planos temporal e espiritual: efeitos da mística religiosa cristã.

Se, por um outro lado, tomarmos a tese da exclusão em que a Igreja ou só elimina fatos inverídicos ou só alerta quando se trata de lenda, teríamos a primeira hipótese excluída, visto que pela narrativa de Nossa Senhora do Rosário, vemos o funcionamento da segunda. Retomemos: “Depois, narra uma lenda, a própria Nossa Senhora, aparecendo a São Domingos...”, além da narrativa de Nossa Senhora do Carmo que mostra a união de Elias e Maria, por uma interpretação lendária:

“Elias e Maria estão unidos numa narração que tem sabor de lenda”. (Grifo nosso) – (16 de julho - Nossa Senhora do Carmo).

Assim, resta-nos apenas considerar a segunda hipótese em que a Igreja não elimina fatos inverídicos, somente alerta quando se trata de lenda. Neste caso, as narrativas se comprometem ainda mais com a não-verdade dos relatos e a relação de sentidos parafrásticos entre fatos inverídicos e lenda é reafirmada. Perguntamos, quais as balizas que sustentam um calendário – agenciador de devoções religiosas – fundado sobre fatos inverídicos e lendas?

Os organizadores do Calendário mostram-se preocupados em primar pelos fatos verídicos e por relatos inspirados pelo Espírito Santo, etc., porém a (in)coerência empírica dos fatos no mundo é traída pelo simbólico. A realidade é confrontada pelas múltiplas formas de sua representação na linguagem. Os efeitos metafóricos não permitem correspondência entre os episódios e a língua. Na verdade, é a linguagem, com todos os seus deslizes e pontos de deriva, que rege a devoção religiosa de um povo. Ousáramos afirmar que a religião está no simbólico, está na língua, instituindo rituais e devoções.

Os sentidos de livros apócrifos, conforme a narrativa da Apresentação de Nossa Senhora, formam rede parafrástica com: livros não sagrados, escritos muito antigos, escritos parecidos com os livros da Bíblia, livros não inspirados por Deus, opondo-se à Bíblia, Sagrada Escritura, textos inspirados, Evangelho, como vemos também na narrativa da Assunção de Nossa Senhora:

À concisão dos textos inspirados opõe-se a abundância das informações sobre Nossa Senhora nos escritos apócrifos, especialmente o Proto-evangelho de Tiago e a Narração de São João, o teólogo, sobre a dormitio (passagem da santa Mãe de Deus. (...). À luz desta doutrina que tem seu fundamento na Sagrada Escritura, o Proto-evangelho, referindo-se ao primeiro anúncio da salvação messiânica dado por Deus aos nossos progenitores após a culpa, apresenta Maria como a Nova Eva, intimamente unida com o novo Adão, Jesus. (15 de agosto - Assunção de Nossa Senhora).

Como vemos, na Nota do Prefácio afirma-se a separação categórica dessa heterogeneidade de textos, enquanto que nas narrativas do calendário, esses textos – referidos, anunciados ou citados – retornam sob a forma do sagrado, instituindo e sustentando as práticas discursivo-religiosas do catolicismo. Como bem afirma Mariani

(1999:49), “Não é porque há normas institucionais organizando os poderes e o dizer que a prática discursiva pode ser reduzida a um espelho de tais normas”, isto significa dizer que as contradições são pegadas na linguagem, já que esta está sujeita aos equívocos e às falhas.

Temos, assim, as narrativas pondo em funcionamento os sentidos de duas Formações Discursivas: FD 1: os calendários sustentam as devoções e celebrações religiosas fundadas em fatos inverídicos, textos apócrifos ou lendários, portanto não-sagrados e não inspirados por Deus; e, a FD 2: os calendários sustentam suas celebrações fundadas na Sagrada Escritura ou na Sagrada Tradição. Porém, a questão que se instala nesse confronto de sentidos é que as narrativas significam como paráfrase dois sentidos que se opõem: o Proto-evangelho e a Sagrada Escritura. Simultaneamente, as narrativas se inscrevem nos escritos inspirados por Deus e nos apócrifos.

Seria mais confortável, para a Igreja, embasar as suas devoções nos relatos sagrados? Estaria, portanto, a Igreja tornando possível uma paráfrase que não distancie apócrifo e Escritura Sagrada? Em acordo ao que afirma Mariani (1999), diríamos que as instituições são passivas de contradições, sim, ainda que se trata de arregimentar fiéis para a vida religiosa. É o que podemos observar na descrição das FDs 1 e 2, em relação à Igreja, enquanto instituição.

Retomando as categorias textuais, sobre as quais nos propusemos refletir – lenda, apócrifos e Sagrada Escritura – a Sagrada Escritura é aquela que funda o cristianismo, por isso acomoda condições, as mais favoráveis para os relatos do calendário. As citações que remetem ao texto bíblico são abundantes, explicitadas e insuspeitáveis pelo cristão, visto que, segundo a crença, propõe-se a manter relação direta com a verdade dos fatos, constituindo-se na Palavra de Deus revelada ao clero, como vemos: “Com efeito, a Sagrada Escritura é a palavra de Deus enquanto foi escrita por ~~ins~~piração do Espírito Santo”⁶⁴. As narrativas que organizam o calendário de celebrações religiosas inscrevem-se nessas diferentes categorias textuais: lendas e apócrifos, por um lado, e de outro, na Sagrada Escritura.

⁶⁴ *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) / [organização geral, Lourenço Costa; Tradução Tipografia Poliglota Vaticana], - São Paulo: Paulus, 1997, - (Documentos da Igreja).

Do ponto de vista discursivo, o que determina a relação da Sagrada Escritura, apócrifo e lenda, enquanto textos, com os sentidos é a sua historicidade. História como produção de sentidos. Como afirma Orlandi (1994:47)⁶⁵, na verdade não relacionamos esses “tipos” em função de uma classificação formal ou de seus conteúdos, mas como indícios do funcionamento de uma prática discursiva.

O trabalho da AD se define, então, pelo confronto das relações de sentidos em funcionamento no texto e a questão do conteúdo fica por conta da ideologia, que forja uma interpretação necessária, atribuindo sentidos fixos às palavras e evidências. Segundo Pêcheux (1975), “as palavras (expressões, proposições) não têm um sentido que lhes seja próprio, preso a sua literalidade”. Desse modo, configurar a lenda, a Sagrada Escritura e os apócrifos aos seus estatutos canônicos, remetendo-lhes aos seus conteúdos é submeter-se ao trabalho da ideologia: A Sagrada Escritura, enquanto verdade incontestável, é a Palavra de Deus revelada; a lenda, enquanto narrativa, é fruto da imaginação popular; os apócrifos, textos faltos de inspiração divina, falsos⁶⁶.

As formas de escrituração da lenda, Sagrada Escritura e apócrifos têm sua inscrição na história, porque, enquanto texto, mantém relação com a exterioridade. Isso não significa dizer que apenas os sentidos do seu tempo de escritura são impressos nele, mas que poderá ser (re)significado (in)diferentemente, conforme as condições de produção que determinam o próprio texto e o sujeito que o significa.

Considerar o texto sob sua perspectiva contedística é pensar a relação pensamento/mundo/linguagem termo-a-termo. Rodriguez (1998:51), afirma que “...a ‘realidade’ que percebemos em volta de nós, à qual fazemos ‘referência’, é uma construção simbólica”⁶⁷. Ao tomarmos o texto – lenda, Sagrada Escritura e apócrifos – enquanto discurso, re-instalamos a sua incompletude, pondo-o em relação com o interdiscurso. As fronteiras tipológicas são rompidas, cedendo lugar à deriva dos efeitos metafóricos.

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

SEÇÃO CIRCULANTE

⁶⁵ ORLANDI, Eni. *A Natureza e os Dados: A constituição histórica de um modelo de pesquisa de campo*. Cad. Est. Ling., Campinas, (27):47-57, Jul./Dez., 1994.

⁶⁶ MOISÉS, Massaud. *Dicionário de Termos Literários*. 5ª. Ed., São Paulo, SP: Ed. Cultrix, 1988.

⁶⁷ RODRIGUEZ, Carolina. *Sentido, Interpretação e História*. In: *A leitura e os leitores*. Campinas, SP: Pontes, 1998.

As grades inflexíveis das tipologias textuais e do conteudismo constituem-se no espaço privilegiado das instituições, para produzir seus sentidos e naturalizar suas ideologias.

Tomar o calendário de celebrações religiosas enquanto objeto simbólico que produz sentidos é tirá-lo da prensa dos sentidos institucionalizados e expô-lo à incompletude. A interpretação pela ideologia impõe-se como condição necessária para o sujeito, visto que é constitutiva da língua⁶⁸. A relação sujeito/mundo/linguagem não se dá termo-a-termo, senão pela mediação do simbólico afetado pela história.

A linguagem pensada desse lugar discursivo instala uma instância que põe-nos em contato com o visível e o invisível, o existente e o alhures, o não-realizado ou o impossível, como vemos em Pêcheux (1990:7-24)⁶⁹ e em Lagazzi-Rodrigues (1998:95)⁷⁰. Pêcheux observa esse funcionamento discursivo quando analisa o discurso das Revoluções – Revolução Francesa, séc. XVIII; Revolução Socialista, séc. XIX; e Revoluções do séc. XX – e afirma “a existência do invisível e da ausência está estruturalmente inscrita nas formas lingüísticas (...)”. Pêcheux nos lembra que as práticas ideológicas são ‘reguladas por rituais’ e que todo ritual é suscetível à falha. Desse modo, inscrever-se nas práticas ideológicas é expor a linguagem ao lapso e aos pontos de quebra, visto que estas determinam o discurso. Lagazzi-Rodrigues afirma, a partir de Pêcheux, que “a noção de efeito metafórico como transferência, deslizamento de sentidos, permite que o irrealizado ocupe o lugar daquilo que, em outras condições materiais, pode vir a ser”.

O trabalho de Lagazzi-Rodrigues mostra a instância discursiva do existente e irrealizado em relação à resistência nas questões de assentamento do MST. A autora observa que o discurso da cooperação/cooperativa instala uma temporalidade discursiva, presentificada pelo dizer e afirma: “Esse efeito de positividade enunciativa “presentifica” o discurso e aponta para uma temporalidade discursiva ideologicamente determinada, definida pelo deslizamento no jogo entre presente, passado e futuro que marca a

⁶⁸ ORLANDI, Eni. *Interpretação: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

⁶⁹ PÊCHEUX, Michel. *Delimitações, inversões, deslocamentos*. Cad. Est. Ling. (19):7-24, jul/dez., 1990.

⁷⁰ LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy. *Da Revolução à resistência*. In: *A discussão do sujeito no movimento do discurso*. Tese de Doutorado, IEL - Unicamp, 1998.

linguagem na relação com o simbólico” e considera que perceber esse funcionamento discursivo – a temporalidade simbólica marcada na linguagem – é fundamental para entender a resistência na relação do sujeito com os sentidos.

Na análise do calendário de celebrações religiosas, observamos esse funcionamento discursivo no prefácio da obra. A linguagem, na relação com o simbólico, instala uma temporalidade discursiva e evoca um ‘alhores realizado’. Segundo pensamos, é o funcionamento do imaginário que traz à tona o invisível e o alhores e em função desse imaginário, a linguagem instaura ‘realidades outras’. Vejamos:

Este livro pretende, pois, dar oportunidade ao leitor de passar um ano em companhia dos santos. Conhecendo nossos irmãos na fé, observando como viveram o Evangelho em épocas diferentes da nossa, mas semelhantes, certamente o nosso testemunho do Evangelho, dentro da história, será mais autêntico e mais intenso.
(Nota do Prefácio).

Nessa transcrição, o invisível e o alhores estão estruturalmente inscritos nas formas lingüísticas da manifestação do desejo, no jogo variável das formas verbais – presente, passado e futuro – e na falta de asserção do infinitivo. Entendemos que há um imaginário positivo ou negativo que funciona sobre o objeto de desejo. No *corpus*, o imaginário sobre a ‘coisa desejada’ é, sem dúvida, positivo, a companhia dos santos que já morreram, mas que estão sendo reatualizados, presentificados pelas narrativas do calendário. Ou seja, o passado é evocado para o presente, e, por um outro lado, o futuro também é presentificado. O funcionamento discursivo do infinitivo – passar um ano – supõe o espaço de 365/366 dias futuros, sendo vivenciado dia-após-dia pelo leitor, na companhia dos santos. A temporalidade discursiva está instalada num presente que, conforme vemos, reserva ao leitor relações pessoais de convívio com os santos. Percebemos esse funcionamento nas formas verbais do gerúndio: “Conhecendo nossos irmãos na fé, observando como viveram o Evangelho”. Quer dizer, em cada dia do ano o leitor terá a oportunidade de conhecer um novo “irmão na fé” e, ainda, observar como viveu o Evangelho nos tempos passados. Se, depois disso, considerarmos a forma simbólica do calendário em dar a conhecer um novo santo através da narrativa e o leitor aperceber-se que a cada dia do ano lhe é reservada uma de suas companhias, com data

agendada, perceberemos que o discurso do calendário nos coloca em confronto com o invisível.

Esse efeito de convivência diária com os santos, citamos Lagazzi-Rodrigues, (1998:95) “presentifica o discurso e aponta para uma temporalidade discursiva ideologicamente determinada, definida pelo deslizamento no jogo entre presente, passado e futuro que marca a linguagem na relação com o simbólico. Esse deslizamento permite, por um lado, a presentificação do “alhores realizado”, o que nas palavras de Pêcheux (1990^a) seria levar o irrealizado a formar sentido do interior do não-sentido”.

Qual seria a importância de observarmos esse funcionamento discursivo no calendário de celebrações religiosas? Segundo pensamos, esse *alhores realizado*, esse *invisível* ou *ausência* produzem seus efeitos materiais sobre o cotidiano do sujeito, portanto no visível. Instalam o espaço da companhia dos santos como o espaço da proteção, do consolo, dos modelos a serem seguidos e do testemunho autêntico; Coordenam seus rituais cotidianos, impondo-lhe pelas práticas devocionais de cada santo, os sentidos do religioso; Nomeiam o tempo – quaresma, páscoa, natal, etc. – pessoas e lugares, definindo-os pela determinação ideológica do gesto de nomear; Enfim, produzem e nutrem um dos sentidos da fé cristã – o imaginário da catolicidade – ou seja, a unidade universal.

Isto se dá no calendário de celebrações religiosas, que explicita em suas narrativas a relação dia-a-dia com cada santo. Como funciona o calendário a que estamos expostos no todo-dia que, mesmo que não conte a história dos santos, liga cada dia a um dia deles e com os quais, afetados pelo esquecimento, convivemos naturalmente?

VI. Uma arquitetura discursiva

A partir da oração e das hagiografias⁷¹ de Maria e Santa Luzia, analisadas em relação às narrativas bíblicas, buscaremos compreender o funcionamento dos processos discursivos do que temos chamado *Arquitetura Discursiva* da Igreja; visto que são sentidos que constituem parte da discursividade religiosa católico-cristã, mobilizando e administrando os sentidos do religioso na produção do efeito-santidade.

A partir do que afirma o Cardeal Roberto Belarmino: “a única e verdadeira Igreja é a comunidade de homens reunidos pela profissão da mesma fé e pela comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo dos legítimos pastores e especialmente do vigário de Cristo na terra, o Romano Pontífice”, pensamos em três diferentes modos de significar Igreja:

1. Instituição jurídica presidida pelo pontífice maior – o papa;
2. Assembléia ou reunião dos fiéis que comungam o mesmo credo;
3. Edifício físico, concreto, que abriga os fiéis em reunião.

Enquanto instituição, a Igreja articula uma discursividade que pode ser estendida à expressão de várias práticas discursivas. Segundo Maingueneau (1993:56), “a noção de ‘prática discursiva’ integra, pois, estes dois elementos: por um lado, a formação discursiva, por outro, o que chamaremos de comunidade discursiva, isto é, o grupo ou a organização de grupos no interior dos quais são produzidos, gerados os textos que dependem da formação discursiva”. Pela relação constitutiva entre as faces social e textual do discurso, a Igreja se define não só como um espaço de produção, como também de administração dos sentidos do religioso, intervindo no imaginário do sujeito-religioso.

Ao tratar da noção de *formações imaginárias*, Orlandi (1999:39) afirma, “o padre fala de um lugar em que suas palavras têm autoridade determinada junto aos fiéis etc. Como nossa sociedade é constituída por relações hierarquizadas, são relações de força, sustentadas no poder desses diferentes lugares, que se fazem valer na

⁷¹ Usaremos indiscriminadamente o termo *hagiografia*, tanto para designar as narrativas de Maria como as narrativas de Santa Luzia, visto que, ou pelo processo de canonização ou pela instituição de um dogma da Igreja, narram a vida de um santo. Ou seja, esses diferentes modos de constituição do *santo*, produzem o efeito-santidade.

“comunicação”. (...) esses mecanismos de funcionamento do discurso repousam no que chamamos formações imaginárias”. Diríamos, então, que enquanto mecanismo do poder, a Igreja constitui-se em espaço produtivo para formações imaginárias dos sentidos do religioso, visto que abriga uma hierarquia de lugares enunciativos, mantidos pelos domínios dos *planos temporal e espiritual*.

A oração e a hagiografia mostram a institucionalização de gestos realizados pela hierarquia da Igreja que irão mobilizar os sentidos da *santidade*, por isso a entendemos como que funcionando entre os *planos temporal/espiritual*. Enquanto as assinaturas e os carimbos da burocracia jurídica instituem um dogma ou reconhecimento legal da santidade do sujeito-fiel – *plano temporal* – os efeitos desses sentidos de santidade reverberam em outro lugar – *plano espiritual* – produzindo as práticas discursivas do catolicismo.

Roma, a chamada *cidade eterna*, se eterniza como a capital do cristianismo no mundo ocidental, pela conjunção que faz entre os planos *temporal/espiritual*. Desse modo, funciona como a embaixada suprema, pois que confere, através de sua hierarquia clerical, a dupla cidadania ao homem: *sujeito fiel e*, em outros casos, *sujeito santo*. A cidadania, especificamente no país do Vaticano, é ser católico-cristão ou ser cristianizado. Na *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja* lemos “constituiu e sustenta indefectivelmente sobre a terra, como organismo visível a sua Igreja santa. (...) Contudo, sociedade dotada de órgãos hierárquicos e corpo místico de Cristo, assembléia visível e comunidade espiritual, Igreja terrestre e Igreja já na posse dos bens celestes (...) em que se fundem dois elementos, o humano e o divino”.

Vejamos o modo pelo qual as narrativas significam a Igreja, pelo seu perfil institucional:

... o papa Bento XV convidou os católicos do mundo inteiro para se unirem em uma cruzada de orações para obter a paz com a intercessão de Nossa Senhora. (13 de maio – Nossa Senhora de Fátima)

Antes que Pio IX com a bula Ineffabilis Deus de 1854 definisse solenemente o dogma da Imaculada Conceição... (8 de dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

Em 1570, Pio V publicou o novo Ofício e finalmente em 1708 Clemente XI estendeu a festa, tornando-a obrigatória, a toda a cristandade. (8 de dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

A festividade de hoje, paralela à de Cristo Rei, foi instituída por Pio XII em 1955. (22 de Agosto – Nossa Senhora Rainha)

Estas seqüências discursivas mostram o lugar institucional e jurídico da Igreja, sob o comando do papa, bem como as funções que lhes são atribuídas: 1. Mobilizar os fiéis de todo o mundo para o exercício da oração; 2. Definir os dogmas da Igreja; 3. Intervir no espaço privado dos fiéis, tornando obrigatória a festividade de Imaculada Conceição de Nossa Senhora. É de Roma que advém as deliberações papais e a administração do religioso para o endosso das muitas práticas e manifestações religiosas. Como vimos, o papa convida os católicos do mundo inteiro a se unirem; define solenemente o dogma; institui festividades, obrigando-as aos fiéis; enfim, estabelece uma governabilidade absoluta dos sentidos do religioso.

Um dos aspectos que distingue o catolicismo das demais religiões ou mesmo de outras facções cristãs é a instituição papal, creditadas todas as atribuições que lhe são conferidas. Esse gesto, como já o temos abordado, inscreve-se nas narrativas bíblicas, quando narra os modos, pelos quais Pedro – o pescador – fora convocado por Cristo a assumir o ministério apostólico depois de sua morte.

É interessante como os sentidos deslizam, abrindo-se para novas discursividades. “Podemos considerar que não há sentido sem essa possibilidade de deslize, e, pois, sem interpretação. O que nos leva a colocar a interpretação como constitutiva da própria língua (natural)”.⁷²

Em relação ao acontecimento discursivo da narrativa bíblica, no qual se inscreve o gesto da instituição papal, percebemos o funcionamento de deslizamento metafórico para significar Igreja tanto como instituição, quanto espaço físico.

Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja.

⁷² ORLANDI, Eni. *Interpretação: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ.: Vozes, 1996.

Pedro é a *pedra* sobre a qual se funda toda a discursividade da instituição papal, bem como a *pedra* que dá o alicerce e sustentação pastoral à grei universal. Tem-se aí, Pedro significando a *pedra fundamental*, sobre a qual se organizou a Igreja Católica Romana.

Pelo deslizamento metafórico dos sentidos, percebemos também o funcionamento dos sentidos da Igreja, neste mesmo acontecimento discursivo, enquanto espaço físico – templo. Na tradição judaico-cristã, tinha-se por costume demarcar os túmulos colocando-se pedras sobre eles. Essa prática é visível na narrativa bíblica quando da morte de Lázaro e sua ressurreição. Após ter sido enterrado, diz o relato, Cristo diz aos que estão próximos: *Tirai a pedra!*

Desse modo, Pedro é a *pedra tumular*, significando a demarcação do túmulo supremo, sobre o qual se construiu a representação maior do cristianismo no mundo – a Basílica de São Pedro – vindo a se constituir matriz e sede de toda a Sé Católica. Pela fusão entre túmulo e altar, os sentidos do religioso vão edificando a *arquitetura discursiva* da Igreja na cultura ocidental. Diluem-se as fronteiras entre a morte e a vida, entre o *temporal* e o *espiritual*, visto ser a morte um acontecimento histórico que, retomando Paul Henry quando fala da relação *causa/conseqüência*, constitui-se na causa que sustenta a vida de toda a Igreja .

Desse modo, a morte é significada enquanto a causa sagrada, para o desencadeamento das edificações de templos e práticas devocionais concernentes ao morto ali sepultado, sob o efeito de sua santidade. São essas práticas que sustentam a vida da Igreja, pela formação do imaginário religioso.

É na repetição do gesto de se edificarem templos sobre os túmulos dos primeiros cristãos, que compreendemos a *arquitetura discursiva* da Igreja e os sentidos do religioso na formação do imaginário do sujeito fiel. Temos aí a ocupação e as demarcações espaciais da Igreja intervindo na vida privada das pessoas, cujos marcos sinalizam formas de apropriação e de domínios conquistados.

Observemos esse funcionamento discursivo na narrativa de Luzia:

Devota de santa Águeda, a mártir de Catânia, que tinha vivido meio século antes, Luzia quis levar a mãe enferma em visita à tumba da santa. (13 de dezembro – Santa Luzia)

... seis anos após sua morte, no mesmo local onde se dera o martírio, construíram um templo em sua honra. (Hagiografia de Santa Luzia extraída da Vida de Santa Luzia do Pe. G. Roatta S. S. P.)

Como podemos perceber, os túmulos nos quais eram depositados os restos mortais dos cristãos demarcam o espaço do sagrado, constituindo-se lugar de ajuntamento dos fiéis para operação de milagres, romarias, devoções, penitências, etc., enfim, lugar em que se dá, pelo simbólico, o encontro entre o céu e a terra, entre o divino e o humano. A visita de Luzia e sua mãe enferma à tumba de Águeda, considerada santa, mobiliza os sentidos do sobrenatural. Pelo efeito do imaginário religioso, espera-se a cura, que, sendo concretizada através da fé, vão se construindo os sentidos do efeito-santidade, instalado na discursividade.

É na conjunção entre túmulo/altar que se efetiva o segundo aspecto de construção da arquitetura discursiva: a Igreja, enquanto assembléia e reunião dos fiéis pelo mesmo credo. Instala-se aí a discursividade que significa os sentidos da catolicidade, pois supõe-se que todos os reunidos creiam nos mesmos princípios cristãos. A Igreja busca a instituição dessa unidade católica, através da oração do Credo apostólico. Segundo Guimarães, (1987:85), o gesto de rezar o Credo, inclui o sujeito-fiel para dentro da Igreja: “Rezar o Credo é assim representar-se enquanto pessoa cristã”, ainda que por uma discursividade dada.

No caso das narrativas marianas temos ainda um outro funcionamento discursivo. Segundo a crença, pelo fato de Maria ter sido concebida sem pecado e vivido intacta de qualquer sorte de contaminação pecaminosa, foi isenta da morte. Acredita-se, com base nos livros apócrifos e em definições dogmáticas, que Maria foi assunta aos céus. Há uma diferenciação teológica que se faz entre ascensão – subida de Cristo – e assunção – subida de Maria – ao céu. A ascensão é a subida de Cristo, o Verbo encarnado, pelo poder que lhe é próprio e assunção é a subida de Maria, elevada pelo poder divino e não por si mesma.

Vejam os a narrativa:

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

A definição dogmática, pronunciada por Pio XII em 1950, declarando que Maria não precisou aguardar, como as outras criaturas, o fim dos tempos para obter também a ressurreição corpórea, quis pôr em evidência o caráter único da sua santificação pessoal, pois o pecado nunca ofuscou, nem por um instante, o brilho de sua alma. (15 de agosto – Assunção de Nossa Senhora)

Como a redenção de Cristo tem a sua conclusão com a ressurreição do corpo, também a vitória de Maria sobre o pecado, com a Imaculada Conceição, devia ser completa com a vitória sobre a morte mediante a glorificação do corpo, com a Assunção, pois a plenitude da salvação cristã é a participação do corpo na glória celeste. (15 de agosto – Assunção de Nossa Senhora)

Crê-se que Maria alcançou a graça de não provar a morte física, ou seja, venceu no próprio corpo o pecado: “Mãe de Deus, virgem, imune de todo pecado e toda santa, tendo subido ao céu em corpo e alma, Maria entrou no reino com toda a sua pessoa transfigurada no corpo, que se tornou “glorioso” como o Filho”.⁷³

O efeito da Assunção de Maria – não morte física – proporciona-lhe as multiformes aparições. Assim, a *arquitetura discursiva* da Igreja presente nas narrativas marianas, especialmente, nos mostra outros lugares sagrados para a construção dos templos: os lugares das aparições. Em Maria, faz-se não mais a fusão túmulo/altar, mas a fusão mistério/altar. A tradição se repete no gesto de se construírem templos sobre o lugar sagrado, porém, nos locais de aparição de Maria. Desse modo, a fusão *mistério/altar* vai mapeando e demarcando pela construção de templos o mundo religioso, construído pela discursivização católico-cristã.

Vejamos:

A Senhora marcou com eles um encontro naquele mesmo lugar, um lugar espaçoso e descampado denominado Cova da Iria, (...) Em 1951, Pio XII estabeleceu que o encerramento do Ano Santo fosse celebrado no santuário de Fátima. (13 de maio – Nossa Senhora de Fátima)

... a virgem Mãe de Deus apareceu ao neófito João Diogo, um piedoso índio, na colina de Tepyac, perto da capital do México (...). Disse-me também que desejava a construção de um templo na colina de Tepyac. (12 de dezembro – Nossa Senhora de Guadalupe)

⁷³ Dicionário de Mariologia, dirigido por Stefano De Fiores e Salvatore Meo; Trad. Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995. (p. 276)

Foi edificada uma capelinha e depois uma maior. A 24 de junho de 1888 foi bento solenemente o templo, hoje chamado de “basilica velha”. A monumental basilica atual foi consagrada pelo papa João Paulo II no dia 4 de julho de 1980. (12 de outubro – Nossa Senhora Aparecida)

Vemos a edificação do templo demarcando o espaço do sagrado pela fusão mistério/altar. Os locais das aparições – Fátima, vilarejo português, Guadalupe, cidade latino-americana ou Aparecida do Norte, cidade paulista – são eternizados pela edificação de templos e pelas práticas devocionais instituídas nesses lugares. Esses locais passam a constituir o espaço simbólico e discursivo onde o alhures se realiza: a união entre o céu e a terra.

A ordem do discurso religioso coopera para o centramento do sujeito de modo que o *plano espiritual* passa a fazer parte do cotidiano do sujeito-fiel. Tomado pelo Esquecimento nº. 1, conforme postula Pechêux (1988:173), “o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina”, o sujeito-fiel se assujeita ao discurso religioso incontestavelmente, pelo exercício das práticas discursivo-religiosas.

Nesses termos, sendo Maria decretada toda santa pela Igreja e assunta aos céus, portanto, passível de aparições, o sujeito-fiel, pelo efeito do imaginário, a vê e a venera, fertilizando o efeito-santidade pelas práticas simbólicas dos rituais marianos. Essa discursividade se constrói pela eficácia da ideologia religiosa.

É como vemos nas narrativas marianas:

E lançando neste porto João Alves a sua rede de arrasto, tirou o corpo da Senhora, sem cabeça; e lançando mais abaixo outra vez a rede, tirou a cabeça da mesma Senhora, não sabendo nunca quem ali a lançasse. (12 de outubro – Nossa Senhora Aparecida)

Este, ouvindo descrever a Senhora, assentiu sorrindo: “Eu também a vi. Ela veio a esta casa e falou-me. (12 de dezembro - Nossa Senhora de Guadalupe)

Viu uma senhora com as faces radiantes, vestida de branco com uma faixa azul, toda sorridente. (...) A resposta foi: “Eu sou a Imaculada Conceição”. (12 de dezembro – Nossa Senhora de Guadalupe)

É o efeito do imaginário religioso que permite ao sujeito-fiel pescar um artesanato e significá-lo como a *imagem de* Maria, significando-a como Nossa Senhora. Nesse caso, o termo *imagem* já traz o peso semântico da referência. Diz-se: pescou a *imagem* de Nossa Senhora. Do mesmo modo, é pelo imaginário que os videntes, misteriosamente, estabeleceram contatos com Maria pelo seu aparecimento físico. A discursividade da mística religiosa gera e mantém suas formas de legitimidade e perpetuação, pelas práticas devocionais, advindas do efeito-santidade.

A *arquitetura discursiva* da Igreja edifica-se, dessa forma, sobre os pilares do empírico, do institucional e do imaginário. Do empírico, enquanto monumento físico que demarca o sagrado pela conjugação túmulo/altar ou aparição/altar, eternizando o encontro entre os planos *temporal/espiritual*, bem como sinalizando a paisagem geográfica com os símbolos da discursividade hegemônica religiosa; do institucional, enquanto aparelho formal e administrativo e, fundamentalmente, enquanto instância dos mecanismos de poder, instituindo e administrando os sentidos do religioso; e do imaginário, enquanto espaço de intervenção do discurso cristão, produzindo os sentidos necessários da dominação e domesticação das vontades, pela inunção de forças simbólicas, próprias da ideologia cristã-religiosa.

É desse modo que a unidade da fé se estabelece unanimemente na/pela Igreja, constituindo os sentidos da catolicidade; logo, da universalidade.

VII. As mediações e nomeações de Maria

1. As Mediações

Cristo é a figura principal do cristianismo. Considera-se que o seu objetivo maior na terra seja a salvação do homem, por intermédio de sua morte, na cruz. Por isso o Verbo encarnou-se, nasceu de mulher, para tirar o homem da condição de condenado. Surge daí a mediação entre Deus e o homem, através do Verbo encarnado.

As narrativas e a oração nos mostram que essa mediação também se dá com Maria. Temos, significadas nas narrativas e na oração, três instâncias da mediação mariana, que se organizam no discurso religioso numa relação de interdependência. Ou seja, uma mediação é condição necessária para o surgimento de outra, como que numa progressão.

Assim, Maria é mediadora:

1. Por ser o receptáculo do Verbo encarnado, pelo mistério da *imaculada conceição*;
2. Por ser co-redentora juntamente com Cristo na obra da salvação do homem;
3. Por ser a intercessora junto a Deus, pelos homens.

É o que podemos observar nas seqüências abaixo:

Mediação 1 :

... que Maria preparou o seu corpo, mas sobretudo a sua alma, para receber o Filho de Deus. (21 de novembro – Apresentação de Nossa Senhora)

A presença do Verbo encarnado em Maria é causa de graça para Isabel que, inspirada, percebe os grandes mistérios que se operam na jovem prima, a sua dignidade de mãe de Deus, (...) que exulta de alegria no ventre da mãe. (31 de maio – Visitação)

Deus se fez carne por meio de Maria. . (1º. De Janeiro – Maria SS., mãe de Deus)

Mediação 2:

... consagrou-se totalmente como serva do Senhor à pessoa e obra do seu Filho, servindo sob ele e com ele, por graça de Deus onipotente, ao mistério da redenção (...) [Maria] constituiu o centro da história. Ela é o ponto de união entre o céu e a terra. (1º. De Janeiro – Maria SS., mãe de Deus)

- *... e cuja função materna se dilatou, vindo a assumir, no Calvário, dimensões universais.* . (1º. De Janeiro – Maria SS., mãe de Deus)

- *... protege com o seu poder os filhos adquiridos em virtude da sua co-redenção.* (22 de agosto – Nossa Senhora Rainha)

- *... enquanto cristãos, do mútuo amor sacrificial e sofredor de Jesus e Maria.* (15 de setembro – Nossa Senhora das Dores)

- Mediação 3:

A um deles, Simão Stok, enquanto rezava, a Mãe de Deus apareceu acompanhada de uma multidão de anjos. (16 de julho – Nossa Senhora do Carmo)

- *... onde todos os sábados se ajuntava a vizinhança a cantar o terço e mais devoções.* (12 de outubro – Nossa Senhora Aparecida)

- *convidou os católicos do mundo inteiro para se unirem em uma cruzada de orações para obter a paz com a intercessão de Nossa Senhora.* (13 de maio – Nossa Senhora de Fátima)

- *Aquelas Ave-Marias recitadas em famílias estão animadas de autêntico espírito de oração.* (7 de outubro – Nossa Senhora do Rosário)

- *O objeto da recitação desta oração, o terço, é de origem muito antiga.* (7 de outubro – Nossa Senhora do Rosário)

A oração, instauradora de novos acontecimentos discursivos, pela repetição da enunciação primeira através do discurso direto livre, realiza a mediação 3 pelo efeito de ligação entre o céu e a terra, ou, entre os planos temporal e espiritual. Maria, pela

oração, introduz o sujeito fiel à ambiência de uma *territorialidade* discursiva, permitindo-lhe o contato com o sobrenatural – o místico. É a mediação 3 que confere a Maria o estatuto de intercessora junto a Deus, desencadeada pelas mediações 1 e 2.

Essas mediações marianas obedecem a ordens diferentes nos *planos temporal/espiritual*, visto que a mediação 1 produz o *efeito* de ultrapassagem de Maria – do plano *temporal* para o plano *espiritual* – à medida que, sendo *sempre-já-santa*, é escolhida como receptáculo de Cristo. O discurso religioso configura o estatuto de Cristo pela sua dupla natureza – é Deus e é homem, ao mesmo tempo. Isso porque o Sujeito se torna *sujeito-homem*, tomando a forma física no ventre materno de Maria, não perdendo, porém, sua linhagem divina. É filho de Deus e filho de Maria. Por ser filho de Maria, herda a natureza humana.

A encarnação do Verbo produz os sentidos de santidade em direções diferentes: Cristo passa a ter também a natureza humana e Maria, que é humana, recebe o estatuto espiritual de santa, pelo efeito-santidade. Mesmo sendo significada como *sempre-já-santa*, é necessário o dogma da Igreja – Imaculada Conceição – que institui a elevação de Maria ao plano espiritual, para que ela se aproprie dessa dupla natureza. É a mediação 1 que promove Maria do plano *temporal* ao plano *espiritual*.

O funcionamento discursivo das mediações 2 e 3, em decorrência da mediação 1, como já afirmamos, se realiza no *plano espiritual*. Constituindo o homem objeto da salvação, a mediação 2 promove o resgate da sua condição de condenado, colocando-o nos rumos da salvação, isto é, a mediação 2 eleva o homem a Deus. A mediação 3 produz um *efeito* inverso, visto que sob a intercessão mediadora de Maria, Deus intervém no cotidiano do homem.

As mediações 2 e 3 colocam Maria, posição sujeito-fiel – plano temporal – na posição sujeito-santo – plano espiritual. É nesse sentido que pensamos a ilusão de reversibilidade do discurso religioso. O plano espiritual é regido por uma hierarquia espiritual: 1. Deus, aquele que ocupa a posição-Sujeito; 2. Santo, aquele que alçou da posição sujeito-fiel para a posição sujeito-santo, ultrapassando os planos; e 3. O sujeito-fiel, pecador, que precisa da intervenção do Sujeito e dos santos no seu cotidiano. As narrativas e a oração, enquanto lugar da discursividade religiosa, instituem as diferentes posições do discurso religioso: a posição sujeito-fiel e a posição sujeito-santo. Esses

sentidos são administrados pelas leis da *alteridade*, na ordem do *plano espiritual*. Temos chamado a esse funcionamento discursivo de *efeito-santidade*, visto que as mudanças de estatuto do sujeito concernem à ultrapassagem dos planos *temporal/espiritual* – sujeito-fiel => sujeito-santo. As narrativas e a oração mobilizam essa ilusão de reversibilidade. As posições Sujeito, sujeito-fiel e sujeito-santo não são intercambiáveis. Instala-se aí o princípio da dissimetria, constitutivo do discurso religioso, visto que se situam em planos diferentes.

O funcionamento discursivo das mediações marianas e suas leis determinam a discursividade religiosa. Segundo a teologia católico-cristã, no princípio do mundo, todas as coisas estavam em ordem. Porém, a desobediência de Adão e Eva, os primeiros pais da humanidade, marca toda a sua descendência. O pecado passa a ser constitutivo da espécie humana. Por isso a mediação 1, o Sujeito se assujeita à forma sujeito – humana – nascendo do ventre de Maria. Porém, resignificando a tradição hebraica, o cristianismo assegura que para a remissão dos pecados da humanidade, a condição inevitável e necessária é a morte de um “cordeiro imaculado” – um inocente, mediação 2. É aí que Cristo e Maria significam esse “cordeiro imaculado”, expondo-se ao sofrimento, para a salvação do homem. A Mediação 3 vem em decorrência das mediações 1 e 2, por isso Maria ocupa o lugar de intercessora junto a Deus, em favor dos homens.

Entendemos que as mediações marianas produzem o *efeito* de encontro entre os *planos temporal/espiritual*, cujo encontro ocorre, discursivamente, no simbólico. Essa discursividade é determinada pelos princípios da religiosidade católico-cristã. É unicamente determinado por essa matriz discursiva de sentidos – lugar ideológico – que se faz possível pensar os sentidos do religioso, produzindo o efeito da concepção virginal de Maria, suas mediações, aparições, constituindo-se assim no modelo de santidade para toda a Igreja e para o mundo ocidental.

2. As nomeações

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

A obra *Crátilo*, de Platão, do ano de 388 a.C. é considerada, segundo alguns autores⁷⁴, a primeira análise de filosofia de linguagem. Esse tratado acerca da linguagem traz a polêmica discussão entre Sócrates, Hermógenes e Crátilo sobre os processos de nomeação das coisas/seres ou, nos termos de Platão, sobre a justeza natural dos nomes.

A questão que se coloca entre os gregos é, que relação – natural ou convencional – tem o nome com a coisa nomeada? Os argumentos de Sócrates sustentam a posição *naturalista* de que cada coisa tem seu nome por natureza, o qual é designado por um legislador – homem capaz de estabelecer a justeza dos nomes. Para Sócrates, cada coisa deve receber o nome que lhe é devido, justo, próprio por uma relação de semelhança. Hermógenes, filiado ao pensamento sofístico, opõe-se ao mestre e posiciona-se do lado *convencionalista*, segundo quem a relação nome/coisa é absolutamente arbitrária, visto não considerar qualquer relação de semelhança entre o nome e a coisa nomeada. Crátilo, o discípulo de Heráclito, parece fazer conciliar esses dois pontos de vista ao entender que os nomes são dados por uma convenção, como pretendiam os sofistas, porém, não nega a relação natural de semelhança entre o nome e a coisa. Logo, uma imanência convencionalizada.

Hoje, diferentes campos de conhecimento, ao lado da Filosofia, como a Filosofia da Linguagem, a Psicologia, a Psicolinguística, a Semântica, etc., tratam a questão da *nomeação* como sendo um seu objeto próprio de discussão, cada qual com seus pressupostos teóricos e efeitos analíticos.

Por vezes, partindo ainda dos pressupostos gregos, essa questão é tomada como objeto de reflexão totalmente esgotado para alguns, enquanto que para outros a questão da *nomeação* continua na arena de discussões, considerada como uma questão complexa, não explicitada e, portanto, grávida de novos sentidos.

Nos propomos à reflexão dos processos de nomeações presentes nas narrativas marianas pelos dispositivos teóricos da AD, conjugada às elaborações de

⁷⁴ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Livraria do Advogado, Porto Alegre, 1999.

Guimarães (1992), no domínio da Semântica Histórica da Enunciação⁷⁵, pois pensamos ser esta posição teórica um lugar confortável e produtivo para a nossa análise.

Não nos interessará, portanto, a discussão sobre a procedência ontogênica da nomeação, como a questão posta por Platão entre os gregos, no Crátilo; antes, porém, nos interessa compreender os sentidos postos em funcionamento pelo processo das nomeações nas narrativas marianas.

Dada a relação Maria/sujeito-fiel, buscaremos também observar se as diferentes determinações dos nomes marianos inscrevem-na diferentemente na memória discursiva pelo discurso das narrativas. Isso porque já partimos de um lugar teórico que nos possibilita pensar a linguagem na sua dimensão simbólica e, portanto, pensar um sujeito que se constitui por esse simbólico, que assume diferentes posições ideológicas, configurando-lhe um imaginário pelos efeitos de sentidos historicamente determinados.

Esta nossa análise sobre os processos discursivos de nomeação partirá das elaborações que tomamos de Michel Pêcheux sobre o funcionamento dos sentidos, tanto pela noção do efeito do pré-construído, quanto pelo que postula sobre a eficácia da ideologia na transparência da linguagem.

O efeito de evidência dos sentidos, estes que funcionam como se estivessem *sempre-já-lá*, funciona na transparência da linguagem. Seus processos discursivos de constituição podem ser compreendidos através da análise das formas de nomeação. Vemos como as narrativas marianas naturalizam os sentidos do religioso e de *santidade* de modo a colocá-los na condição do não-questionável.

Para nós, as multiformes denominações de Maria produzem um funcionamento discursivo análogo ao que coloca Guimarães em relação às nomeações do Brasil, muito embora as próprias narrativas marianas se prestem às explicitações da *gênese* e razões dos nomes. “Parece que a história que levou ao nome nada mais é no presente. É como se o nome fosse um rótulo. Mas o nome de um país não é um rótulo”, Guimarães (1992:16). Tomaremos de Guimarães, nessa nossa análise, a sua noção de *nomeação* e os modos pelos quais analisa os processos de designação do Brasil,

⁷⁵ GUIMARÃES, Eduardo. *Terra de Vera Cruz, Brasil*. Cultura Vozes – Nº. 4, Julho-agosto, 1992.

. *Independência ou Morte*. In: O Discurso Fundador. Org. Eni Orlandi. Pontes: Campinas, 1993.

entendendo, de antemão, que diferentes processos de nomeação nomeiam seres/objetos diferentes, como é o caso das nomeações de Maria em relação aos nomes dados à terra brasileira.

Os diferentes nomes de Maria coexistem sob os modos de sua multiforme revelação e evocam distintamente suas singularidades. Ou seja, seus diferentes nomes correspondem aos seus diferentes domínios de atuação, podendo ser invocada pelo nome que atenda às necessidades específicas, circunstanciais ou devocionais do sujeito-fiel. Os nomes de Maria a especificam. Desse modo, Maria é o conjunto das particularidades que a qualificam ao mérito de “Mãe” da Igreja e padrão de todos os santos.

Os funcionamentos discursivos da *nomeação* podem ser definidos como efeito de sentidos *pré-construídos*⁷⁶ por Pêcheux: “diremos, então, que o “pré-construído” corresponde ao “sempre-já-aí” da interpelação ideológica que fornece-impõe a “realidade” e seu “sentido” sob a forma da universalidade (o mundo das coisas).

Segundo o que entendemos, o efeito de sentido pré-construído funciona também pela discrepância do impensado *em outro lugar* em oposição ao que está sendo construído no enunciado presente.

Vejamos esse funcionamento na oração:

Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós os pecadores...

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Este enunciado, ao ser proferido pelo sujeito-fiel no momento de suas devoções, não possibilita o recuo no tempo para que sejam lembradas a *gênese* e as razões dos nomes. Desse modo vão se perpetuando os sentidos da santidade e da maternidade universal de Maria por uma discursividade já pronta e pela força mnemônica da oração. O questionamento sobre os modos pelos quais Maria alçou à posição sujeito-santo, não se coloca, porque essa instituição está na própria oração sob a forma do chamamento, *Santa Maria*, na forma do aposto, *Mãe de Deus* e na própria invocação, *rogai por nós*.

A enunciação é concebida por Guimarães como sendo “um acontecimento de linguagem perpassado pelo interdiscurso, que se dá como espaço de memória no

⁷⁶ Este termo foi proposto primeiramente por Paul Henry.

acontecimento. É um acontecimento que se dá porque a língua funciona ao ser afetada pelo interdiscurso”⁷⁷. É desse ponto de vista que o autor analisa o processo de denominação do Brasil e o funcionamento dos sentidos pela constituição dos nomes e também é desse ponto de vista que queremos pensar o processo de nomeação de Maria nas narrativas marianas.

Segundo entendemos, a análise de Guimarães (1992:16) sobre o processo de denominação do Brasil toma como corpus as enunciações que nomearam o Brasil em 1500 e a questão que se lhe coloca é como essas enunciações mantiveram no interdiscurso da história brasileira os lugares de produção da nomeação e o que traz esta nomeação?

Esses nomes estão certamente referidos à história da constituição do Brasil, por isso Guimarães afirma “começo por dizer que não há como falar da história de um nome sem que se fale da História em que o nome se dá como nome”. Tomamos como corpus, nos termos de Guimarães, a história em que as denominações de Maria se dão como nomes, cujos nomes se fundam no relato pelos acontecimentos enunciativos das aparições de Maria ou das instituições dogmáticas da Igreja. Essa história se apresenta com uma diferença, em relação ao corte de Guimarães, visto que se relaciona com o atemporal e é feita de textos sagrados.

Na narrativa de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Maria é interrogada por Bernadete, a vidente, a respeito de seu nome, ao que Maria responde: “*Eu sou a Imaculada Conceição*”.

Quatro anos após a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, a Virgem apareceu a santa Bernadete Soubirous. Para a menina que timidamente perguntava: “Senhora, quer ter a bondade de me dizer o seu nome?”, Maria respondeu: “Eu sou a Imaculada Conceição”. (8 de dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

Maria a si mesma nomeia e a si mesma predica. Consideramos, nesse sentido, que o nome identifica e é parte do processo de subjetivação. Desse modo, canonizar é atestar que efetivamente a testemunha viu, e mais, é atestar a verdade da enunciação de Maria sobre si mesma.

⁷⁷ GUMARÃES, Eduardo. *Os limites do sentido: Um estudo histórico e enunciativo da linguagem*. Pontes: Campinas, 1995.

Os nomes de Maria variam nas narrativas pelo evento que estas se prestam a contar e constituem-se, um de seus funcionamentos, da junção gramatical de um pronome (Nossa) + nome genérico (Senhora) + determinação. Vale ressaltar que nos referimos à constituição do nome próprio, portanto, aquele que funciona como o que traz à existência o *ser* evocado. O funcionamento discursivo da constituição do nome próprio produz o imaginário da singularização subjetiva, mobilizando os sentidos da justeza dos nomes e de sua fixidez, como se o *ser* apenas pudesse ter aquele nome e não outros. A nomeação própria produz os sentidos da instauração do *ser* como tal.

Esses sentidos nos levam a compreender um aspecto importante dos processos de nomeação do nome próprio. O nome próprio, constituindo o ser nomeado, com todas as suas propriedades presentes no nome, numa relação essencialista e conteudística em que o nome vale o que é o *ser*, produz os sentidos da mística religiosa pelas práticas de invocações, pelo efeito de verdade. Por isso Maria é invocada, formal ou informalmente, pelo nome e cada um de seus nomes a *revela* de modos diferentes. Diz o adágio popular, *há um santo pra cada causa*.

Se, como vemos, o nome próprio funciona como a condição de existência do *ser*, o imaginário do sujeito-fiel é produzido ideologicamente de maneira a cristalizar e a absolutizar de modo unívoco essa relação *nome/ser*, se permitindo à aceitação passiva das coisas, assim como são dadas. É o efeito do pré-construído, *do sempre já-lá*. Guimarães afirma, em relação a isso que “a designação é um processo que se apresenta como uma relação *fixa, estável*, entre linguagem e mundo, mas é, efetivamente, uma relação de instabilidade entre linguagem e mundo. E é enquanto relação de instabilidade que a designação se constrói incessantemente no acontecimento. Mas esta relação instável com o mundo inclui a ilusão da estabilidade como um de seus efeitos necessários⁷⁸”.

Primeiramente buscaremos compreender os efeitos de sentido de nomes, sob a conjugação da série, pronome + nome genérico + determinação, como no caso das narrativas marianas: Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora Rainha, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora de Lourdes. Observaremos também o funcionamento discursivo dos nomes marianos que se instituem a partir de outras

⁷⁸ GUIMARÃES, Eduardo. “Enunciação e Processos de Designação. DL – IEL – LABEURB – Unicamp.

variações sintáticas, como as predicções, nominalizações, etc.: Virgem, Bem-aventurada, Mãe de Deus, Mãe celeste, Mãe dadivosa, Mãe da Igreja, Imagem, Rainha do Brasil, Padroeira, Imaculada Conceição, etc. O nome próprio da santa é Maria. Essas outras designações que lhes são conferidas, na verdade, funcionam como predicções.

Entendemos que a instituição dos nomes próprios de Maria que levam o pronome possessivo *Nossa* significam os sentidos da Igreja, sob a forma da unidade doutrinária na pertença recíproca, nos termos de Foucault, “A doutrina, ao contrário, tende a difundir-se; e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca”. Porém, pensamos que o *Nossa* na constituição do nome próprio de Maria impõe, no nível do significante, uma adesão involuntária à crença. Ao se dizer *Nossa*, no lugar da 1ª. pessoa do plural, obtém-se um assentimento, consentido ou não, de inclusão virtual e acordo com a instituição doutrinária. Dizer é comprometer-se doutrinariamente, pela performatividade constitutiva da língua. Reconhece-se na instituição do nome de Maria, como Nossa Senhora, os mecanismos de poder da Igreja. O locutor é tomado pelo “nossa”, de modo que, ao dizer o nome, “apropria-se/adota” Maria, trazendo-a para junto de si, mesmo sem querer. Trata-se de uma injunção no nível do significante: um dos modos de funcionamento ideológico da Igreja.

Há, no simples gesto de referir-se a Maria por um desses nomes, uma coerção que apaga a diferença – possibilidade qualquer de outra prática religiosa – e demarca o espaço de uma universalidade religiosa, a da catolicidade. Assim é que entendemos a eficácia do funcionamento da ideologia, não pela ocultação ou mascaramento da realidade, mas na transparência da linguagem, produzida pelos efeitos da evidência dos sentidos. Esse é o lugar da Igreja, um lugar que institui o amor e a crença, tomados como suporte para o exercício da autoridade⁷⁹.

O culto a Maria foi instituído oficialmente alguns séculos após ao culto dos mártires no concílio de Éfeso no ano 431. Essa instituição dogmática é hoje prescrita nos Documentos da Igreja – Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II – quando trata da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, especificamente no capítulo VIII sob o título A bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e

⁷⁹ ORLANDI, Eni. (Org.) *Palavra, Fé e Poder*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

da Igreja. Não temos, no *Lumen Gentium* a instituição de Maria enquanto *Senhora*, porém não consideramos que o *Senhora* que se acresce ao *Nossa*, constituindo o nome próprio de Maria, refira-se meramente a uma de suas formas de tratamento.

O funcionamento discursivo do pronome + nome genérico – *Nossa Senhora* – produz o efeito da substantivação de Maria e o *Senhora*, especificamente, identifica, ao lado de outros nomes, uma posição sujeito intercambiável com a posição sujeito-senhor. No cristianismo Cristo é nomeado *Senhor*, visto que, segundo as narrativas bíblicas, pagou o preço pelo *resgate* de toda a humanidade, que estava sob a sentença da maldição eterna. Segundo consta nesses relatos, o preço foi o próprio sangue, pagamento este que dá direito ao *senhorio*, portanto, domínio sobre o homem.

A relação Senhor/Escravo, Senhor/Servo, desde a antiguidade clássica, estabeleceu-se sobre o princípio da dominação. Vendrame (1981)⁸⁰, afirma que as “fontes da escravidão são: a guerra, a compra e venda, e, por estranho que pareça, a própria religião. (...) Já nestes tempos primitivos o poder do senhor sobre seu escravo é absoluto. Ele dispõe da vida e da morte do seu escravo” (p.25). Ainda segundo o autor, “a maior fonte de escravos para a Grécia era o comércio regular, sobretudo com os países onde existiam colônias gregas” (p.27).

Na Idade Média a escravidão foi significada como *servidão da gleba*, sendo que os escravos mantinham-se sob o domínio de seus donos. Se a terra era vendida, o escravo passava a ser posse do outro dono. Paul Veyne, em *A história da vida privada* afirma que na escravidão antiga “sendo um bem que se possui, o escravo é um inferior. E como essa inferioridade de um homem faz de outro homem seu proprietário, um chefe, esse amo, seguro de tal grandeza, a consagrará considerando natural a inferioridade do escravo: um escravo é um sub-homem por destino e não por acidente”⁸¹ (p.62).

Pensadores cristãos, como São Tomás de Aquino, reafirmam essa relação de dominação Senhor/Escravo ao se sustentarem nas cartas paulinas, quando Paulo recomenda aos escravos serem submissos, delicados e fiéis aos seus senhores. Essa relação senhor/escravo é re-significada na modernidade, pela hegemonia do pensamento capitalista no mundo ocidental, porém, não tem aí a sua gênese. Muito embora a relação

⁸⁰ VENDRAME, Calisto. *A Escravidão na Bíblia*. (Ensaio, 72) São Paulo: Ática, 1981.

senhor/escravo esteja historicamente afetada, pois que variando a época e a forma do Estado, há também a variação dos sentidos da forma histórica de senhor, os sentidos da dominação são re-significados. No capitalismo a noção de *propriedade* ganha novos sentidos.

Observamos o funcionamento de duas formações discursivas nessa relação senhor/escravo que percorre o tempo. A Formação Discursiva 2, que significa os sentidos da submissão do servo ao senhor, como vemos nas cartas paulinas e fundamentalmente na Idade Média; e a Formação Discursiva 1, da submissão dos homens a Deus. Como a Religião e o Poder estão articulados, temos a divisão entre o poder espiritual e o poder temporal produzindo os efeitos dissimétricos que constituem a discursividade religiosa.

Para o pensamento católico-cristão, Cristo assume, por direito, essa posição-sujeito *Senhor*, de que Maria partilha. O poder de Cristo é transitivo, pois que transita dele para Maria. Como vimos, as narrativas marianas fazem significar os sentidos de senhorio, pelo gesto da obra redentora de Maria, juntamente com Cristo. Maria assume também a posição sujeito-*Senhora* – pois que, segundo as narrativas, pelo sofrimento de presenciar a morte de Cristo/o Filho, pagou o preço da posse e, portanto, tem domínio sobre ela. O sofrimento de Maria é a propulsão de sua transcendência ao plano espiritual, portanto, da constituição de seu senhorio. Assim, Maria assume a posição sujeito-Senhora por direito e por reconhecimento da Igreja:

*... e cuja função materna se dilatou, vindo a assumir, no Calvário, dimensões universais. (1º. De Janeiro – Maria SS., mãe de Deus)
- ... protege com o seu poder os filhos adquiridos em virtude da sua co-redenção. (22 de agosto – Nossa Senhora Rainha)*

... enquanto cristãos, do mútuo amor sacrificial e sofredor de Jesus e Maria. (15 de setembro – Nossa Senhora das Dores)

E abraçando a vontade salvífica de Deus com todo o coração, não retida por nenhum pecado, consagrou-se totalmente como serva do Senhor à pessoa e obra do seu Filho, servindo sob ele e com ele, por graça de Deus onipotente, ao mistério da redenção. (1º. De Janeiro – Maria SS., mãe de Deus)

⁸¹ VEYNE, Paul. *O Império Romano*. In: *História da Vida Privada: Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Um outro funcionamento discursivo que nos permite compreender os sentidos do *Senhora* na constituição dos nomes de Maria está em observar esta posição-sujeito ao lado de outras. Isso faz deslocar o funcionamento meramente pronominal do *Senhora* para o funcionamento discursivo de posição-sujeito. Assim, temos a predicação do nome como mediação da posição discursiva. Maria ocupa nas narrativas diferentes lugares discursivos, ao lado do *Senhora*, tais como, *Rainha, Mãe, Virgem, Padroeira, etc.*, com as quais estabelece uma relação de intercambiabilidade. Essas posições sujeito-santo, são definidas pelos processos de designação. Assim afirma Rubem César Fernandes⁸² – Instituto de Estudos de Religião - ISER – ao referir-se a Maria, “Se a Rainha não recebe a medida de reconhecimento que lhe é devida, a Senhora, contudo, é muito apreciada no Brasil. (...) A ‘Senhora’ não é tão política quanto a ‘Rainha’, mas também veicula certo sentido de soberania”.

Esse deslocamento do pronome para o nome pode ser percebido também pelo emprego do artigo definido *a*, que determina e substantiva a *Senhora*. Ou seja, Maria não é apenas referida pelo pronome de tratamento *Senhora*, mas é especificamente *a Senhora*, com letra maiúscula. Como temos colocado, o discurso religioso se sustenta na relação entre os planos temporal e espiritual. Por isso, o uso da maiúscula em *Senhora* nas narrativas coloca Maria na dimensão do espiritual. Ela não é qualquer senhora. A maiúscula constitui-se no traço que estabelece a relação de Maria com o a-temporal, com o divino, com o espiritual.

Este, ouvindo descrever a Senhora, assentiu sorrindo: “Eu também a vi”. (12 de dezembro – Nossa Senhora de Guadalupe)

A Senhora marcou com eles encontro naquele mesmo lugar, um lugar espaçoso e descampado. (13 de maio – Nossa Senhora de Fátima)

E lançando neste porto João Alves a sua rede de arrasto, tirou o corpo da Senhora, sem cabeça. (12 de outubro – Nossa Senhora Aparecida)

⁸² CALIMAN, Cleto (Org.). *Teologia e Devoção Mariana no Brasil*. Instituto Nacional de Pastoral (CNBB). Edições Paulinas. São Paulo, 1989.

*Em uma destas ocasiões se apagaram duas luzes de cera da terra
repentinamente, que alumicavam a Senhora, estando a noite serena;
(12 de outubro – Nossa Senhora Aparecida)*

O efeito de particularização dos atributos de Maria funciona pela evocação do nome e esse funcionamento discursivo se mostra pela determinação que se acresce ao *Nossa Senhora*. Esta determinação da língua, que se mostra no nome, produz o *efeito intercessor* de Maria. Ao se colocar na linguagem, pelas formas do chamamento, modo próprio da oração, o sujeito-fiel evoca a bênção de Maria, sob a especificidade de um nome. A bênção está no nome e o que se pede na oração tem relação com os diferentes nomes, que, constituídos pela memória discursiva, trazem, a reboque, diferentes relatos, portanto, diferentes eventos.

Maria é invocada sob vários nomes; daí, o efeito referencial. Os nomes de Maria produzem uma construção discursiva do referente a partir de um *acontecimento histórico*, nos termos de Paul Henry. Portanto, a evocação do nome faz emergir o sobrenatural, um acontecimento já sacralizado pela Igreja, pela referencialidade. Assim, o vocativo das orações marianas não são meros chamamentos, mas a evocação, pelo *efeito referencial*, dos poderes sobrenaturais de Maria, instaurados no nome, pela determinação.

Nos distanciamos da concepção platônica ou referencialista do nome, entendemos, pela AD, que o funcionamento discursivo das nomeações estabelece muito mais uma relação com o discurso e com a memória discursiva, que propriamente com o ser nomeado. Assim, pensamos que os processos de nomeação nos permitem compreender a relação de confronto ou não entre os diferentes lugares discursivos inscritos no nome, bem como compreender como o nome recorta discursivamente o *real*. Isso, constitui, para nós, o efeito referencial.

As graças concedidas por Maria aos sujeitos fiéis, por intermédio das orações, são muitas, porém, definidas no próprio nome pelo *efeito referencial* da determinação. Acreditamos que na mesma medida em que o acontecimento histórico consagra e institui um nome mariano, este nome instituído sob a discursividade da oração, portanto, lugar próprio de súplica, sacraliza a história que o produziu.

Vejamos o funcionamento discursivo das relações estabelecidas entre Maria e as razões de suas predicções, isto é, Maria/Rosário, Maria/Monte Carmelo, Maria/Cruz, Maria/realeza, Maria/escultura do Rio Paraíba, Maria/cidade de Fátima, Maria/Guadalupe, Maria/Lourdes, produzindo o *efeito de referencialidade* nas narrativas pelo processo discursivo de nomeações marianas.

Ao nome próprio – *Nossa Senhora* – podem ser acrescentadas diferentes determinações, dependendo do recorte na memória discursiva. O nome *Nossa Senhora do Rosário* foi instituído a partir da prática de se contar o número das orações vocais. A evocação de Maria sob o vocativo de *Nossa Senhora do Rosário* pode significar a clemência do poder sobrenatural na luta contra os inimigos – como os hereges.

O Rosário nasceu do amor dos cristãos por Maria na época medieval, (...) O objeto da recitação desta oração, o terço, é de origem muito antiga. Os anacoretas orientais usavam pedrinhas para contar o número das orações vocais.(...) Depois, narra uma lenda, a própria Nossa Senhora, aparecendo a São Domingos, indicou-lhe a recitação do Rosário como arma eficaz para debelar os hereges albigenses. (7 de outubro – Nossa Senhora do Rosário)

Os sentidos do nome *Nossa Senhora das Dores* são produzidos pela relação de Maria com o sofrimento. Evocar o nome *Nossa Senhora das Dores* pode significar a clemência de *forças sobrenaturais* para que o sujeito-fiel suporte os dias de sua existência. Conforme a narrativa mariana de *Nossa Senhora das Dores*, Maria assume todos os sofrimentos de Cristo, cuja expressão maior deste sofrimento está representada na obra de Michelângelo, em *A Pietá*. Maria, catalizadora de toda a dor do Calvário, é celebrada por sete sofrimentos, por isso, *Nossa Senhora das Dores*:

A devoção, que precede a celebração litúrgica, fixou simbolicamente as sete dores da Co-redentora, correspondentes a outros tantos episódios narrados pelo Evangelho: a profecia do Velho Simeão a fuga para o Egito, a perda de Jesus aos doze anos durante a peregrinação à Cidade Santa, o caminho de Jesus para o Gólgota, a crucificação, a deposição da cruz, a sepultura. Mas como o objeto de martírio de Maria é o martírio do Redentor, desde o século XV encontramos as primeiras celebrações litúrgicas sobre

a compaixão de Maria aos pés da cruz (...). (15 de setembro – Nossa Senhora das Dores)

Sabe-se, segundo as narrativas bíblicas, que os judeus aguardavam ansiosos pela vinda de um Rei – o Messias – o qual fora profetizado por Isaías, “e o seu nome será Maravilhoso, Deus Forte, Pai da eternidade, Conselheiro e Príncipe da Paz”. Seria este quem livraria o povo judeu da tirania romana e traria a sua liberdade. Contudo, mesmo sendo condenado à morte e exposto à vergonha de morrer crucificado, Cristo não perdera a majestade para aqueles que constituíam o embrião da filosofia nascente, o cristianismo. A inscrição da cruz foi *Jesus Nazareno, Rei dos Judeus* e após a ressurreição foi aclamado, no Novo Testamento, como *Rei dos reis e Senhor dos senhores*.

O poder sobrenatural de Maria sob a invocação de Nossa Senhora Rainha advém de sua participação, com Cristo, da obra salvadora. A realeza de Cristo transita para Maria.

*... em cujo lugar entrou a festa de Maria Rainha para aproximar a realeza da Virgem à sua gloriosa Assunção ao céu. Este lugar de singularidade e de proeminência, ao lado de Cristo Rei, deriva-lhe dos vários títulos, ilustrados por Pio XII na carta encíclica *A Rainha do Céu* (...) que a torna participante não só da dignidade real de Jesus (...) Maria é Rainha porque é mãe de Cristo, o Rei. É Rainha porque excede todas as criaturas em santidade: “Ela encerra toda a bondade das criaturas”, diz Dante na *Divina Comédia*. (...) Mas ela distribui real e maternalmente tudo o que recebeu do Rei, (...) pois o rei determinou que toda graça passe por suas mãos de rainha. Por isso a Igreja convida os fiéis a invocá-la não só com o doce nome de mãe, mas também com aquele reverente de rainha, (...) Maria foi coroada com o duplice diadema de virgindade e de maternidade divina.* (22 de agosto – Nossa Senhora Rainha)

O efeito de referencialidade do nome de Maria sob a evocação de Nossa Senhora do Carmo faz funcionar os sentidos da provisão e da abundância sobrenaturais sobre aquele sujeito-fiel que a invoca. Segundo o relato bíblico, após muitos anos de profunda seca sobre a terra, do Monte Carmelo – daí Nossa Senhora do Carmo – Elias, o profeta, avista uma pequenina nuvem e imediatamente manda avisar ao rei que se previna, pois via prenúncios de uma forte e abundante chuva.

“O Carmo – disse o cardeal Piazza, carmelita – existe para Maria e Maria é tudo para o Carmelo, na sua origem e na sua história, na sua vida de lutas e triunfos (...)”. Elias e Maria estão unidos numa narração que tem sabor de lenda. Refere o Livro das Instituições dos primeiros monges: “Em lembrança da visão que mostrou ao profeta a vinda desta Virgem sob a figura de uma pequena nuvem que saía da terra e se dirigia para o Carmelo (...). (16 de julho – Nossa Senhora do Carmo)

O efeito de referencialidade do nome Nossa Senhora Aparecida se configura no próprio nome pela determinação *Aparecida*, inscrevendo-o no seu acontecimento fundador. Isto porque Maria *aparece* e aparece sob a forma de uma escultura que realiza milagres. O *Dicionário de Mariologia* afirma que a pescaria, enquanto atividade econômica, significou por volta de 1710 a 1740 um meio provisório de sobrevivência, em decorrência do desemprego, da instabilidade social e, portanto, da pobreza generalizada. “Em tal situação de instabilidade social e de pobreza, aconteceu um fato extraordinário, um sinal de Deus, a pesca de uma imagem da Imaculada Conceição. A pequena imagem apareceu como um sinal de esperança para todos”. (pág. 106).

O poder sobrenatural de Maria se inscreve no nome Nossa Senhora Aparecida pelo aparecimento da escultura, sem que qualquer esforço humano o fizesse, num momento de crise social, econômica e política. Dá-se aí a relação de amor e devoção do povo brasileiro à Maria, pois esta aparece como solução para o Brasil.

Nossa Senhora foi proclamada Rainha do Brasil, sob a invocação de Aparecida. (...) Nossa Senhora foi aclamada então por todos “Rainha e Padroeira do Brasil”.

E lançando neste porto João Alves a sua rede de arrasto, tirou o corpo da Senhora, sem cabeça. E lançando mais abaixo outra vez a rede, tirou a cabeça da mesma Senhora, não sabendo nunca quem ali a lançasse. (...) e em um altar de paus colocou a Senhora, onde todos os sábados se ajuntava a vizinhança a cantar o terço e mais devoções. (...) A 28 de outubro de 1894, como padres capelães e missionários de Nossa Senhora Aparecida, chegaram os primeiros padres e redentoristas, vindos da Baviera, (...).

Os triunfos da “Senhora Aparecida” começaram com as romarias paroquiais. (12 de outubro – Nossa Senhora Aparecida)

Outro ponto importante desses processos de nomeação é que em *Nossa Senhora Aparecida* diferentemente de em *Nossa Senhora do Carmo*, em *Nossa Senhora de Guadalupe*, *Nossa Senhora de Fátima*, etc., temos um funcionamento discursivo que nos aponta para o efeito de referencialidade marcado lingüisticamente pelo (não) uso da preposição. Esse vestígio lingüístico produz os sentidos de referência ao acontecimento histórico do aparecimento de Maria – sob a forma de uma escultura – apagando qualquer relação com a cidade ou o local do evento. Em *Nossa Senhora de Guadalupe*, do *Carmo*, de *Fátima*, etc., os nomes localizam o lugar histórico do acontecimento sagrado, pela presença da preposição, possibilitando a manifestação da mesma graça sob a invocação do nome, enquanto que em *Nossa Senhora Aparecida* o não uso da preposição produz o efeito de aproximação do nome com o aparecimento da escultura.

Se para Guimarães (1998) “dar nome é identificar um indivíduo biológico enquanto indivíduo para o Estado e para a sociedade, é tomá-lo como sujeito”, para nós, considerando os processos discursivos das nomeações marianas, nomear é identificar o sujeito-santo; é *santificar*, pondo em circulação entre os sujeitos-fieis as formas singularizadas da santidade de Maria, inscritas distintamente na memória discursiva; é, também, estabelecer lugares enunciativos no *discurso religioso* para a inscrição e identificação do sujeito-fiel e do sujeito-santo; enfim, é manter a unidade doutrinária da fé pelos vínculos da dominação e da crença.

VIII. Os sentidos do verbal e não-verbal na discursividade religiosa

A Análise do Discurso é uma teoria que nos permite tomar a linguagem não-verbal como objeto de análise. Conforme postula o tratado saussureano, (1995:17)⁸³, também consideramos, do ponto de vista discursivo, a linguagem como sistema heteróclito e multiforme, constitutivo, portanto, de uma múltipla natureza. Acrescentamos a isso, o fato de que a AD, segundo Orlandi (1995:35)⁸⁴, “busca explicitar os caracteres que o definem [o fato de linguagem] em sua especificidade, procurando entender o seu funcionamento”, porque distintas materialidades significantes, significam diferentemente. Dizendo de outro modo, cada sistema simbólico possui uma materialidade que lhe é própria, produzindo, portanto, sentidos outros.

A linguagem musical não dá conta de produzir os mesmos sentidos da linguagem das formas – dança, escultura, etc., – por exemplo, e, do mesmo modo, a linguagem das formas não produz os mesmos sentidos da linguagem musical. A questão dessa diferença começou a ser pontuada por Saussure, quando tratou do caráter linear do significante lingüístico e da simultaneidade do significante visual. Segundo Saussure (1995:84), “por oposição aos significantes visuais (sinais marítimos, etc.), que podem oferecer complicações simultâneas em várias dimensões, os significantes acústicos dispõem apenas da linha do tempo”. É verdade que a abordagem saussureana não toca a questão do processo de produção dos sentidos, mas aponta as diferenças constitutivas e específicas dos sistemas simbólicos, em relação à sua materialidade significante. É a partir daí que, do ponto de vista discursivo, consideramos essa diferença também determinante no processo de produção dos sentidos.

O primado do sistema significante lingüístico instituiu, segundo Orlandi (1995:36) uma “asépsia do não-verbal, um seu efeito de transparência, pela verbalização necessária”. Ou seja, como se os diferentes sistemas significantes não estivessem expostos à história e sendo afetados por ela. Ainda, tivessem que ser traduzidos em linguagem verbal. Essa tradução dos sentidos, certamente, não se faria sem

⁸³ SAUSSURE, Ferdinand de. *Cursos de Lingüística Geral*. Editora Cultrix. São Paulo:SP., 1995.

⁸⁴ ORLANDI, Eni. *Efeitos do verbal sobre o não-verbal*. In: Revista Rua, 1:35-47, Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp – NUDECRI – Março, 1995.

modificá-los. Segundo a autora, essa cristalização de sentidos, tanto no campo científico da linguagem – conforme vemos em Barthes, Benveniste – quanto no senso comum, é um efeito ideológico produzido entre os diferentes sistemas significantes. É um efeito ideológico que naturalizou, em nossa sociedade, o primado do sistema significante lingüístico sobre as demais formas de linguagem. Orlandi (1995:39) afirma “o sentido tem uma matéria própria, ou melhor, ele precisa de uma matéria específica para significar. Ele não significa de qualquer maneira. Entre as determinações – as condições de produção de qualquer discurso – está a da própria matéria simbólica: o signo verbal, o traço, a sonoridade, a imagem, etc. e sua consistência significativa. Não são transparentes em sua matéria, não são redutíveis ao verbal, embora sejam intercambiáveis, sob certas condições”. E ainda, “há uma necessidade no sentido, em sua materialidade, que só significa por exemplo na música, ou na pintura, etc. Não se é pintor, músico, literato, indiferentemente. São diferentes posições do sujeito, são diferentes sentidos que se produzem”, Orlandi (1995:39).

A relação entre os diferentes sistemas significantes é constitutiva do discurso religioso-cristão. Desde o V.T. – tradição hebraica – até o N.T. – tradição cristã – diferentes formas de linguagem foram utilizadas, em função da sobredeterminação do plano espiritual sobre o temporal. Essa sobredeterminação produz os efeitos de sentidos da a-historicidade, transparência e literalidade. Sentidos da a-historicidade e transparência, porque não estão expostos aos processos históricos de produção, são dados como *sempre-já-lá*; de literalidade, porque, na tradição hebraica, a inacessibilidade divina é superada pela concretização de Deus através da Lei, do Livro, da Letra e, na tradição cristã, essa literalidade se revela no Verbo [na Palavra] encarnado, que é Cristo. “Disse Jesus: Eu sou (...) a Verdade”⁸⁵. O primado do verbal se instala, produzindo como efeito ideológico, essa a-historicidade/transparência e literalidade do discurso religioso.

O plano temporal é administrado pelo plano espiritual. E a partir dessa sobredeterminação a fé é instituída, constituindo-se em dispositivo para a instauração do espaço da discursividade religiosa. Por eleger, com primazia, o sistema significante verbal, o funcionamento discursivo religioso toma o ritual da palavra como forma de

⁸⁵ S. João 14:6;

ação⁸⁶. Um ritual da palavra que faz instaurar no simbólico uma supra realidade, um *alhures realizado*. Como vemos, a teoria da Criação se sustenta no “e disse Deus: Haja (...) e houve (...)” e o ministério de Cristo no “está escrito”.

É a fé que consolida a religião, de modo que não há religião sem fé. Por isso a discursividade religiosa se faz representar através de diferentes formas de linguagem, para maior eficácia da instauração da fé. É a fé que assegura o vínculo entre os planos espiritual e temporal.

Desse modo, a discursividade religiosa mobiliza outras formas de linguagem, além do sistema significante lingüístico: os sinais, as aparições, os objetos sacralizados, etc., todos como forma de concretização do plano espiritual para o sujeito-fiel. Deus concretizou-se no Livro, para os hebreus e em Cristo, para os cristãos.

Tomamos o sinal como um signo não-verbal, que faz a conjugação entre um significante e um significado. A materialidade significante do sinal, enquanto signo não-verbal, consiste de uma múltipla natureza. Na discursividade religiosa, o sinal se caracteriza pela fixidez da mensagem numa única direção: do plano espiritual para o plano temporal. Vemos no V.T., o arco-íris, significando um pacto de aliança entre Deus e o homem; as dez pragas de Moisés, significando a superioridade divina sobre faraó; o sangue das portas das casas hebréias, significando que ali não deveria haver a morte dos primogênitos; etc.; O cristianismo se propaga sob o signo da cruz. O sinal é a maneira pela qual o plano espiritual atesta a sua existência, o seu domínio, ao plano temporal. De qualquer forma, o que temos percebido é que o sinal é instituído pelo verbal e consagrado pelo ritual da palavra.

Nas narrativas, o sinal atesta a aparição e, efetivamente, a santidade de Maria.

Vejamos:

... a benigníssima Virgem veio-lhe ao encontro pela terceira vez, e o consola com a notícia do perfeito restabelecimento do tio, colocando-lhe no manto estendido belíssimas flores havia pouco desabrochadas, apesar da esterilidade do terreno e do inverno: “(...) Filho querido, essas rosas são o sinal que você vai levar ao bispo. Diga-lhe em meu nome que, nessas rosas, ele verá minha vontade e a cumprirá. (...)”.
Em 1754, escrevia o papa Bento XIV: “Nela tudo é milagroso: Uma

⁸⁶ Teoria dos Atos de Fala

Imagem que provém de flores colhidas num terreno totalmente estéril, no qual só podem crescer espinheiros; (...). (12 de dezembro – Nossa Senhora de Guadalupe)

Quatro anos após a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, a Virgem apareceu a santa Bernadete Soubirous. Para a menina que timidamente perguntava: “Senhora, quer Ter a bondade de me dizer o seu nome?”, Maria respondeu: “Eu sou a Imaculada Conceição”. (8 de Dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

Refere o Livro das Instituições dos primeiros monges: “Em lembrança da visão que mostrou ao profeta a vinda desta Virgem sob a figura de uma pequena nuvem que saía da terra e se dirigia para o Carmelo”... (16 de julho – Nossa Senhora do Carmo)

De modo explicitado ou não, essas narrativas mobilizam o sinal, como forma de manter o elo entre os planos espiritual e temporal. Na narrativa de Nossa Senhora de Guadalupe, o sinal é as rosas, atestando o aparecimento da Virgem ao índio; Na narrativa da Imaculada Conceição, o sinal é o aparecimento da Virgem à menina, atestando a santidade de Maria através do dogma instituído; Em Nossa Senhora do Carmo, o sinal é a nuvem, atestando os prenúncios da vinda da Virgem. A discursividade religiosa se sustenta pela intervenção do plano espiritual no cotidiano do sujeito-fiel.

Os objetos sacralizados concretizam o *alhores realizado* e instituem as práticas discursivas religiosas, apagando a forma e a materialidade do objeto em si. Os sentidos sob os quais se revestem esses objetos sacralizados são dados como sendo sempre assim. Esse efeito ideológico da discursividade religiosa se mostra na relação do sujeito-fiel com o objeto sacralizado. É, como já dissemos, a intervenção do plano espiritual no seu cotidiano. Nesse sentido afirmamos a discursividade religiosa – a religião – estar no simbólico, fazendo-se instituir sob as diferentes formas de linguagem. O discurso religioso constitui-se assim no espaço de convivência entre os diferentes sistemas simbólicos.

As narrativas são um espaço discursivo em que se dá a sacralização do objeto simbólico. Nos limitaremos, neste trabalho, em analisar os processos discursivos de sacralização de um artesanato, da cruz e do rosário, como forma de linguagem não-verbal e representação do plano espiritual ao plano temporal. O artesanato sacralizado consta da

narrativa de Nossa Senhora Aparecida. Como já temos visto, em análises anteriores, trata-se da pescaria de João Alves, que pescou primeiramente o corpo e depois a cabeça de um artesanato, no porto de Itaguaçu. Os processos discursivos de sacralização desse artesanato se dão num encadeamento progressivo na narrativa, de modo que contar sobre o artesanato é sacralizá-lo. A narrativa de Nossa Senhora Aparecida sacraliza o objeto pescado à margem direita do Rio Paraíba do Sul. Tomemos das transcrições:

E lançando neste porto João Alves a sua rede de arrasto, tirou o corpo da Senhora, sem cabeça; e lançando mais abaixo outra vez a rede, tirou a cabeça da mesma Senhora, não se sabendo nunca quem ali a lançasse. Guardou o inventor essa imagem em um tal e qual pano; (...) dali por diante foi copiosa a pescaria (...) Filipe Pedroso conservou esta imagem seis anos, (...); e passando para Ponte Alta, ali conservou em sua casa, nove anos, pouco mais ou menos. Daqui passou a morar em Itaguaçu, onde deu a imagem a seu filho Atanásio Pedroso, o qual lhe fez oratório tal e qual; e em um altar de paus colocou a Senhora, onde todos os sábados se ajuntava a vizinhança a cantar o terço e mais devoções. (...) Foi edificada uma capelinha e depois uma maior. A 24 de junho de 1888 foi bento solenemente o templo, hoje chamado “basilica velha”. A monumental basilica atual foi consagrada pelo papa João Paulo II no dia 4 de julho de 1980. (...) Os triunfos da “Senhora Aparecida” começaram com as romarias paroquiais e diocesanas. (...) coroou solenemente a veneranda Imagem com a preciosa coroa oferecida pela Princesa Isabel. Em 1929, no encerramento do Congresso Mariano, Nossa Senhora foi proclamada Rainha do Brasil, sob a invocação de Aparecida. (12 de outubro – Nossa Senhora Aparecida)

O objeto pescado à margem direita do Rio Paraíba, conforme vemos na transcrição acima, é imediatamente significado como o corpo e cabeça da Senhora, escrito com letras maiúsculas, referindo-se a Maria. Dá-se nesse momento o alçamento do objeto do plano temporal para o plano espiritual, de tal modo que não se trata mais de um objeto, mas de uma imagem, da Senhora. A imagem – a Senhora – trazida para dentro do barco operou um milagre: propiciou aos pescadores uma copiosa pescaria. Conservada pelos seus inventores e colocada num oratório/altar, a Senhora começa a atrair pessoas. Foi-lhe construída uma capelinha e, mais adiante, edificado um templo, que recebeu o nome de basilica velha. Desencadearam-se para o local as romarias, vindas de todo lugar

do Brasil e em 1980 a basílica é consagrada pelo papa João Paulo II. Com uma coroa vinda de Portugal, doada pela Princesa Isabel, a Senhora – o artesanato – é coroada a Rainha do Brasil.

É desse modo que um artesanato passa a constituir a discursividade religiosa, ao ser atestada a sua sacralização. Trata-se não mais de um artesanato, mas de Maria, sob a invocação de Aparecida. Essa narrativa vem atestar a instalação de um espaço discursivo em que um artesanato é apagado na sua materialidade, para significar Maria, o padrão de santidade para o sujeito-fiel: Nossa Senhora Aparecida. O efeito ideológico da discursividade religiosa naturaliza esses sentidos e se mostra na intensidade da devoção popular a Aparecida.

Sabe-se que a cruz é o ponto culminante e o símbolo maior do cristianismo, porque encerra todo o sofrimento de Cristo, tanto no físico, como no espírito. No físico, dor e gotas de sangue; no espírito, desprezo do plano espiritual. A narrativa de Nossa Senhora das Dores conta com a co-participação de Maria nesse sofrimento, de tal modo que a cruz passa a significar o sofrimento de Jesus e de Maria. Segundo a narrativa, a obra de Michelângelo – Pietá – constitui-se num cenário de dor pós-cruz, em que Maria segura no colo, o Filho, ao ser tirado da cruz. Essa escultura compõe o conjunto de arte sacra reunido na Basílica de São Pedro, no Vaticano. A relação que se estabelece entre o Filho e a mãe, na obra de Michelângelo, através dos olhares, produz os sentidos de vínculo, unidade e identificação, como consequência do sofrimento na cruz.

Vejamos:

Nossa Senhora das Dores recebe o filho morto apenas tirado da cruz. (...) a conclusão do sacrifício de Cristo, cuja morte sobre a cruz é o ponto culminante da Redenção. (...) Como mãe, Maria assume implicitamente os sofrimentos de Cristo, em cada momento de sua vida. (...). Mas como o objeto de martírio de Maria é o martírio do Redentor, desde o século XV encontramos as primeiras celebrações litúrgicas sobre a compaixão de Maria aos pés da cruz, (...). Com este título nós honramos a dor de Maria aceita na redenção mediante a cruz. É junto à cruz que a Mãe de Jesus crucificado torna-se a Mãe do corpo místico nascido da Cruz, isto é, nós somos nascidos, enquanto cristãos, do mútuo amor-sacrificial e sofredor de Jesus e Maria". (15 de setembro – Nossa Senhora das Dores)

Aliada à idéia de sofrimento, a cruz é um objeto muito usado em romarias, para a auto-flagelação. Por um outro lado, o sinal da cruz, que se faz com a mão direita, tocando a testa, o peito e os ombros é significado como forma de proteção dos perigos. É a cruz que significa, no cristianismo, a negação da vontade humana, para o surgimento da vontade divina. Nesse sentido, consideramos o Sinal da cruz como uma interpretação que se constitui, já, numa ação no nível simbólico. Ou seja, é já uma prática discursiva dos sentidos do religioso.

Enquanto homem, Cristo chora, mas enquanto o Verbo encarnado afirma, “faça-se em mim a Tua vontade”. A união de Maria ao sofrimento de Jesus, na cruz, se dá enquanto homem: Mãe. Desse modo, a narrativa constrói os sentidos de devoção ao sofrimento, à dor de Maria, representados na cruz, pela morte do Filho. Enquanto que para os judeus a cruz se constitui num objeto maldito, no cristianismo a cruz se apresenta como o objeto de Redenção, com Cristo e Maria, através do sofrimento. A narrativa, assim, produz os sentidos de sacralização do sofrimento e da dor de Maria através da cruz. O sujeito-fiel é convocado a honrar a dor de Maria.

O relato de Nossa Senhora do Rosário sacraliza o rosário como o símbolo máximo da oração. O rosário ou saltério consta da repetição da oração da *Ave Maria* – cento e cinquenta vezes – alternada cada dezena pela oração do Pai nosso, e foi instituído entre os séculos XII a XVI, para facilitar a devoção dos leigos. Confirmando a eficácia dessa prática de devoção, Nossa Senhora aparece a São Domingos e o papa Pio V a oficializa, como vemos:

Depois, narra uma lenda, a própria Nossa Senhora, aparecendo a São Domingos, indicou-lhe a recitação do Rosário como arma eficaz para debelar os hereges albigenses. (...) Foi o papa dominicano, S .Pio V, o primeiro a encorajar e a recomendar oficialmente a recitação do Rosário, que em breve se tornou a recitação popular por excelência, uma espécie de breviário do povo, para ser recitado à noite em família. (7 de outubro – Nossa Senhora do Rosário)

Esse objeto sacralizado – o rosário – significa o sujeito-fiel – o lado B da interlocução entre os planos espiritual e temporal, numa prática devocional, movida pela fé. Deus, os santos e a Igreja – do plano espiritual – são os enunciadores representados como A e o sujeito-fiel, através da prática instituída do rosário, o lado B. É por fé que a

discursividade religiosa se sustenta no limite entre esses planos. A prática da oração, através do rosário, é a maneira pela qual o sujeito-fiel enuncia, dirigindo-se ao plano espiritual. A partir de uma discursividade pronta, ao enunciar a oração, o sujeito-fiel é tomado enquanto posição no discurso religioso.

Outra forma não-verbal de linguagem, constitutiva da discursividade religiosa é a aparição. A aparição é atestada pela visão: alguém vê. As narrativas significam as aparições também como forma de, ora, legitimarem um procedimento papal; ora, serem legitimadas pelos procedimentos. Essas formas não-verbais de linguagem – sinais, objetos sacralizados, aparições, etc. – e a fé estabelecem entre si uma relação profundamente imbricada. Crê-se, se vendo. Ou seja, a fé está determinada pela concretização do sobrenatural, portanto, a aparição vem consolidar a fé. Vejamos o efeito discursivo do sobrenatural numa narrativa bíblica:

Diziam-lhe, pois, os outros discípulos: Vimos o Senhor. Ele [Tomé], porém, lhes respondeu: Se eu não vir o sinal dos cravos em suas mãos, e não meter os dedo no lugar dos cravos, e não meter a mão no seu lado, de maneira nenhuma creerei. (...) Depois disse a Tomé [Jesus]: Chega aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos; chega a tua mão, e mete-a no meu lado; e não mais sejas incrédulo, mas crente. (São João 20: 25 e 27)

Na transcrição acima, percebemos que se faz necessária a concretização do sobrenatural para que sua fé seja instaurada, de modo que essa discursividade constitutiva do não-verbal coloca o sujeito na posição de sujeito-fiel. Ver, no discurso religioso, não é simplesmente o ato de enxergar, mas de significar, pelo encontro entre os planos temporal e espiritual, os sentidos da mística religiosa, mobilizados por fé. No caso de Tomé, o importante é que vendo, creu.

O primado da palavra sobre o não-verbal institui a regra, no discurso religioso, que melhor é crer sem ver. O N.T. assim conceitua a fé: “é o firme fundamento das coisas que se esperam e a prova das coisas que se não vêem”⁸⁷. Começaremos por analisar aquelas narrativas em que primeiramente se creu, depois viu. Nessas narrativas

⁸⁷ Hebreus 11: 1;

as aparições vêm atestar algum procedimento de oficialização do papa e nisso vemos a aparição dando legitimidade ao ato papal ritualizado pela palavra:

Quatro anos após a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, a Virgem apareceu a santa Bernadete Soubirous. Para a menina que timidamente perguntava: “Senhora, quer Ter a bondade de me dizer o seu nome?”, Maria respondeu: “Eu sou a Imaculada Conceição”. (8 de dezembro – Imaculada Conceição de Nossa Senhora)

No dia 5 de maio de 1917, durante a primeira guerra mundial, o papa Bento XV convidou os católicos do mundo inteiro para se unirem em uma cruzada de orações para obter a paz com a intercessão de Nossa Senhora. Oito dias depois a Beatíssima Virgem dava aos homens a sua resposta, aparecendo a 13 de maio a três pastorinhos portugueses... (13 de maio – Nossa Senhora de Fátima)

Parafraseando uma afirmação de Orlandi (1995:39), diríamos, *há uma necessidade no sentido, em sua materialidade, que só significa no sinal, ou no ritual da palavra, ou no objeto sacralizado, ou na aparição, etc. Não se é vidente, papa, sujeito-fiel, indiferentemente. São diferentes posições do sujeito, são diferentes sentidos que se produzem.* É nesse sentido que a discursividade religiosa atesta, para o sujeito-fiel, os procedimentos papais, a partir das aparições, como percebemos nas narrativas da Imaculada Conceição e na narrativa de Nossa Senhora de Fátima. Certamente, os sentidos produzidos pela oficialização papal são diferentes daqueles produzidos pela aparição. Significa diferente afirmar: *é santa porque foi decretada pelo papa* de *é santa porque apareceu.* Assim, o efeito santidade é significado diferentemente nos diferentes sistemas significantes.

O crer antes de ver, atende às determinações do plano espiritual. Tomé, o discípulo, foi exortado para que cresse sem antes ver. Essa é a dimensão temporal, humana, ver para crer. Por isso, faz-se necessária a materialização do plano espiritual, para que essa necessidade humana seja atendida. É constitutivo do homem religioso a existência de um poder – Deus – maior que a si mesmo. Entretanto, é também constitutivo que esse poder seja materializado. No V.T. , Moisés representava a orientação divina junto ao povo hebreu. Quando, porém, se afastou do povo para receber as tábuas da Lei, o povo construiu para si um bezerro de ouro, para que pudesse representar o plano espiritual.

Os efeitos ideológicos produzidos pela linguagem não-verbal – a visão – na discursividade religiosa, produzem e naturalizam os sentidos da comprobalidade, da veracidade. É como se ver pudesse ir além do ouvir. As narrativas marianas contam aparições que, sendo atestadas como aparições de Maria, são oficializadas pela Igreja. Ver para crer é o mote que atende às aspirações do plano temporal. Vejamos:

Ouviu um barulho entre as árvores e levantou os olhos. Viu uma senhora com as faces radiantes, vestida de branco, com uma faixa azul, toda sorridente. Recitou com Bernadete um terço, fazendo uso do rosário que carregava consigo. (...) A aparição se repetiu no dia 18 de fevereiro. (...) Peregrinos de todas as partes do mundo vão buscar o maior dos milagres de Lourdes que é a paz do espírito. Mas tem havido numerosos prodígios físicos nesse mais de cem anos de história de Lourdes. (11 de fevereiro – Nossa Senhora de Lourdes)

... a benigníssima Virgem veio-lhe ao encontro pela terceira vez, e o consola com a notícia do perfeito restabelecimento do tio, (...): “Escute, meu filho, não há nada que temer; não fique preocupado nem assustado; (...) Eu sou a Mãe dadivosa”. (...) Este, ouvindo descrever a Senhora, assentiu sorrindo: “Eu também a vi. Ela veio a esta casa e falou-me. Disse-me também que desejava a construção de um templo na colina de Tepyac. ”. (12 de dezembro – Nossa Senhora de Guadalupe)

A veneração de Nossa Senhora de Lourdes foi instituída pelo papa Pio X, em 1908, sendo-lhe reservado o dia 11 de fevereiro do calendário. O nome Nossa Senhora de Lourdes refere-se à aparição de Maria a Bernadete Soubirous, numa gruta, em Lourdes, cidade principal do distrito dos Altos Pireneus na região meridional da França. Tanto em Nossa Senhora de Lourdes, como em Nossa Senhora de Guadalupe, o verbal é que atesta a aparição: 1. Porque as aparições são oficializadas pelo papa; e, 2. Porque na própria aparição Maria fala aos videntes.

Percebemos que a discursividade religiosa constitui-se no espaço de convivência entre os diferentes sistemas significantes – o verbal e o não-verbal, dando sempre ao verbal, o lugar de prestígio, como se tivesse precedência sobre o não-verbal. Esse efeito ideológico naturaliza os sentidos de que o verbal é o sistema significativo instituído no plano espiritual, *e disse Deus; disse Jesus [o Verbo encarnado}*: está

escrito, enquanto que o não-verbal é um sistema significante que vem atender a debilidade e a fragilidade humana. Esses sistemas significantes convivem, na discursividade religiosa, para favorecer a instauração da fé.

A discursividade que toma o sujeito em sujeito-fiel é a discursividade da crença, portanto, da fé. É sujeito-fiel tanto aquele que afirma *creio porque vi*, como *vejo porque cri*. Conforme afirma Orlandi (1995:40) “há sentidos que precisam ser trabalhados na música, outros, na pintura, outros na literatura. Para que signifiquem consistentemente”, consideramos que a discursividade religiosa trabalha nessa multiplicidade significante, como forma de fazer significar os sentidos da mística religiosa e instaurar instâncias discursivas, no simbólico, do *alhures realizado*. Há que se considerar, entretanto, que na discursividade religiosa o não-verbal é atestado pelo verbal.

IX. Última nota

O material empírico, que compõe o *corpus* de nossa análise, constitui-se, como já o temos visto, de uma natureza complexa, por apresentar uma tríplice face: 1. narrativas sobre os santos (inclui-se a oração *Ave Maria*); 2. sob a forma de calendário de comemorações religiosas; 3. que circulam no interior de uma instituição, a Igreja.

Enquanto texto escrito, as narrativas mantêm uma relação necessária com um sujeito-leitor. Não se trata de um mero decodificador gráfico, mas de um sujeito-leitor que vem sendo construído pelas próprias narrativas. O sujeito-leitor inscrito nas narrativas é aquele que assume a posição sujeito-fiel, porque assujeita-se à crença e às práticas de seus rituais. Temos aí um movimento discursivo. Em outras palavras, o sujeito-fiel, com todas as práticas explícitas da mística religiosa, significa justamente a posição sujeito-leitor das narrativas. As narrativas cerceiam e administram os sentidos do religioso.

Retomemos a nota do Prefácio da Obra:

Este livro pretende, pois, dar oportunidade ao leitor de passar um ano em companhia dos santos. Conhecendo nossos irmãos na fé, observando como viveram o Evangelho em épocas diferentes da nossa, mas semelhantes, certamente o nosso testemunho do Evangelho, dentro da história, será mais autêntico e mais intenso. (Grifos nossos). Nota do Prefácio

O sujeito leitor das narrativas, assumindo a posição sujeito-fiel, busca espelhar sua vida na vida dos santos narrados. E desse modo, atrai para si a *martiridade*, condição necessária para a canonização. Ler as narrativas sobre os santos é assumir a posição sujeito-fiel e, ao mesmo tempo, aspirar o alçamento à posição sujeito-santo.

A relação texto/discurso, ou ainda, narrativa/narratividade, é articulada. A posição sujeito-leitor das narrativas sobre os santos se configura a partir do texto, estendendo-se para o interdiscurso que o atravessa. Ler as narrativas demanda o tempo de existência do sujeito e não apenas o tempo de contato imediato com a sua escritura. Ainda, ler as narrativas é significar em vida, através da crença e seus rituais, os sentidos do religioso.

A narratividade do discurso religioso textualiza os sentidos que se instalam entre os planos espiritual e temporal, escriturando-os, no simbólico, sob a coerência de um começo, um meio e um fim. O sujeito-leitor, sendo tomado pela discursividade religiosa, é des-historicizado e, ao mesmo tempo, circunscrito no espaço simbólico da religião, em que a fé passa a ser a lógica dos sentidos. Ler as narrativas sobre os santos significa estar nesse espaço simbólico, sendo administrado por ele.

A *Ave Maria*, modo narrativo de oração, como vimos, significa os sentidos da fé cristã, ao ser, necessariamente, enunciada da posição sujeito-fiel. A oração é o espaço de enunciação do sujeito-fiel. Ao rezar, atesta-se sujeito-fiel sem o dizer; narra-se o Evangelho, sem as marcas gramaticais de um narrador. Ou seja, o sujeito entra no vazio da linguagem, inscrevendo-se na posição sujeito-fiel.

Considerar a proposição da obra *Um santo para cada dia* enquanto calendário e constituí-lo *corpus* de nossa análise, nos permitiu refletir a questão da interpelação ideológica do cristianismo, trabalhando os processos de subjetivação enquanto forma sujeito-ocidental, ou ainda, sujeito-cristão. São as diferentes interpretações do tempo que definem a fé e as práticas discursivo-religiosas. Crê-se explícita ou não explicitamente.

A interpretação do tempo, no mundo ocidental, é dada como se os sentidos da mística cristã fossem um *sempre-já-lá*, funcionando como pré-construídos. Consideramos, assim, a ideologia cristã como estruturante do sujeito, porque, tomada pelo esquecimento, constitui-se numa determinação inescapável. Ou seja, de modo não explícito, as práticas sociais e discursivas da forma sujeito-ocidental inscrevem-se inconsciente e ideologicamente no cristianismo.

A submissão explícita à ideologia religiosa cristã, sob a forma de práticas discursivas e rituais, está diretamente ligada à organização do calendário de comemorações religiosas. Nesse caso, a Igreja interpreta o tempo, organizando-o na relação entre os planos espiritual e temporal. Tomado pela discursividade desse calendário, a forma sujeito-ocidental subjetiva-se enquanto sujeito-fiel. Vemos, assim, que o sujeito-fiel se subjetiva na posição de quem, explicitamente, crê e pratica os rituais da crença, sob a forma das narrativas/oração, bem como, significa os gestos de interpretação do tempo, dada pela Igreja, através das devoções diárias aos santos de cada dia. Assim, viver é inscrever-se na história do ocidente.

O discurso religioso, na verdade, mobiliza diferentes posições-sujeito, porque, de algum modo, enunciam diferentemente. Cada posição-sujeito do discurso religioso assume um ritual da palavra, próprio de sua relação frente às outras posições. Desse modo, a discursividade religiosa faz instaurar, pelo simbólico, o encontro dos planos temporal e espiritual, ou seja, entre o céu e a terra.

As posições-sujeito do discurso religioso cristão, segundo vimos, estão assim organizadas: Sujeito, sujeito-santo e sujeito fiel. Como já afirmamos, essas posições-sujeito diferenciam-se entre si pelos seus diferentes processos discursivos de subjetivação: 1. Deus é o Sujeito, significando-se como legítimo representante do plano espiritual. O Sujeito a si mesmo predica: “Eu sou o eu sou”; a si mesmo nomeia, mas por ninguém é nomeado. “Só existe essa multidão de sujeitos religiosos possíveis porque existe um Outro Sujeito único absoluto”, segundo Orlandi (1988:243); 2. A posição sujeito-fiel, pela ilusão de ultrapassagem entre os planos, pode transpor-se à posição sujeito-santo, subjetivando-se enquanto tal: o sujeito-santo faz a mediação entre o temporal e o espiritual, ao mesmo tempo em que media o plano espiritual com o temporal. Isso, porque atesta a veracidade dos sentidos do plano espiritual. O sujeito-santo é o *martyr*, a testemunha de Deus. Como vimos, Santa Luzia sofreu, portanto alcançou o mérito de santidade e Maria, por ser *sempre-já-santa*, sofre enquanto santa. As metáforas da discursividade religiosa ligam fé e sofrimento, fé e morte. Instala-se aí um processo de denegação. Os sentidos do sujeito enquanto tal são apagados, para fazer significar os sentidos do religioso. A santidade e a salvação no cristianismo são dadas através da morte, enquanto negação da vontade de viver; 3. O sujeito-fiel que, como vimos, refere-se à posição sujeito-leitor da narrativa e se inscreve, explicitamente, através das práticas discursivo-religiosas e seus rituais, aos gestos de interpretação da Igreja.

A mobilidade entre os planos espiritual e temporal, entendida como uma relação de causa e consequência, é sustentada na fé. E a fé metaforiza e faz instaurar, no simbólico, a territorialidade, a temporalidade e a arquitetura discursivas. Esse é o modo pelo qual a Igreja atribui a relação de causa e consequência aos fatos, significando-os. Os fatos reclamam sentidos e a Igreja os dá.

As injunções dos sentidos do religioso estão na linguagem, no simbólico, ou seja, nos sistemas significantes verbal e não verbal. No verbal, significando os processos

de mediação e nomeação de Maria, tomando como base os sentidos pré-construídos da sacralização do Texto, da Palavra, enquanto que no sistema significante não-verbal, a sacralização é já um gesto de interpretação da própria Igreja. Desse modo, a Igreja constitui-se num espaço de interpretação.

ABSTRACT

How are the processes of construction of sanctity meanings given? And how are the meanings of the religious mysticism constituted? We try, in this work, to answer to answer these questions from the theoretical place the Discourse Analysis of the Speech, French line, taking, as empiricist material of analysis, the prayer *Holly Mother* and the work *Um santo para cada dia*. We constitute the corpus of our analysis: 1. the marianas narratives, including the prayer, in relation to the narrative of Saint Luzia; 2. the work, while calendar of religious commemorations; and 3. the fact that the narratives and the calendar circulate inside an institution, the Church.

Owing to the fact of being supported by the relation between the spiritual and temporal plans, Orlandi (1987:246), the religious speech consists in a symbolic space, in which the discursive instances are established - territoriality, temporality and architecture - which meanings are presided over and managed by the Church. The cross, the handicraft, and the apparitions - non-verbal language - certify the relation between these plans, textualizing it for the believer. Thus, they consist in spiritual landmarks and an entering password for the symbolic space of the religious mysticism.

Trying to understand the discursive functioning of the narratives and the calendar, we consider, in our analysis, that the narratives institute an interchangeable discursive position between the reader's and the believer's ones: being a reader of the narratives is to be ideologically enrolled in the religious discursivity, submitting, explicitly, to the belief and its rituals. The calendar of religious commemorations configures a discursive temporality, establishing the effect of effective company of the Saints and the believer together and organizing its time.

The Church consists, thus, in a space of interpretation, since it attributes to the facts a relation of cause and consequence. The facts ask for meanings, and the Church gives them.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado: Nota sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, 2ª. Edição.
- BARTHES, Roland. *A retórica antiga*. Editora Vozes. Petrópolis: RJ. 1970.
- BEINERT, Wolfgang. *O culto aos santos hoje*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- BENJAMIM, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In Benjamim, Walter. *Obras escolhidas, magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1987:197-220
- BENVENISTE, Émile. *A linguagem e a experiência humana*. In: *Problemas de Linguística Geral II*. Trad. Eduardo Guimarães. Campinas, SP: Pontes, 1989.
- Bíblia Sagrada. Versão revisada da tradução de João Ferreira de Almeida. 1ª. Impressão. Imprensa Bíblica Brasileira. Rio de Janeiro: RJ., 1989.
- CALIMAN, Cleto (Org.). *Teologia e Devoção Mariana no Brasil*. Instituto Nacional de Pastoral (CNBB
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) / [organização geral, Lourenço Costa; Tradução Tipografia Poliglota Vaticana]*, - São Paulo: Paulus, 1997, - (Documentos da Igreja).
- DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: A doutrina católica sobre autoridade no Brasil, 1922-1933*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- Dicionário de Mariologia, dirigido por Stefano De Fiores e Salvatore Meo; Trad. Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995. (p. 276)
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugural au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Companhia das Letras: São Paulo, 1987.
- GOFF, Jacques Le. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Edições 70. 1985.

- GUIMARÃES, Eduardo. *“Emunicação e Processos de Designação.* DL – IEL – LABEURB – Unicamp.
- GUIMARÃES, Eduardo. *Terra de Vera Cruz, Brasil.* Cultura Vozes – Nº. 4, Julho-agosto, 1992.
- _____. *Textualidade e Emunicação.* Escritos – Ver e Dizer. Labeurb. – Nudecri. Nº. 2. Campinas: SP, 1999.
- _____. *Independência ou Morte.* In: O Discurso Fundador. Org. Eni Orlandi. Pontes: Campinas, 1993.
- _____. *Os limites do sentido: Um estudo histórico e emuniciativo da linguagem.* Pontes: Campinas, 1995.
- _____. *Credo ou Creio.* In: Palavra, Fé e Poder. (Org. Eni Orlandi). Campinas, SP: Pontes, 1987.
- HAROCHE, Claudine. (Trad. Eni Orlandi) *Fazer dizer, querer dizer.* São Paulo. Ed. Hucitec, 1992.
- HENRY, Paul. *Sens, Sujet, Origine,* xerox, 1985.
- <http://www.redemptor.com.br/~canônico/mc/doutrina.ntm>
- LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy. *Da Revolução à resistência.* In: A discussão do sujeito no movimento do discurso. Tese de Doutorado, IEL - Unicamp, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval.* São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do Discurso.* Trad. Freda Indursky. 2ª. ed., Campinas, SP: Pontes: Unicamp, 1993.
- MARIANI, Bethania. *Discurso e Instituição: a Imprensa.* In: Revista Rua, 5: 47-61. Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp – NUDECRI – Março, 1999.
- _____. *O PCB e a Imprensa: Os comunistas no imaginário dos jornais 1922-1989.* Rio de Janeiro: Revan. Campinas, SP. Unicamp, 1998.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de Termos Literários.* 5ª. Ed., São Paulo, SP: Ed. Cultrix, 1988.
- ORLANDI, Eni P. (Org.) *Palavra, Fé e Poder.* Campinas, SP: Pontes, 1987.

- _____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas, SP: Pontes, 1987.
- _____. *Paráfrase e Polissemia. A Fluidez nos Limites do Simbólico*. Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp – Nudecri. Campinas, SP, nº. 4, março de 1998.
- _____. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 1999.
- _____. *Do não sentido e do sem sentido*. IEL. Labeurb, Unicamp.
- _____. *A Natureza e os Dados: A constituição histórica de um modelo de pesquisa de campo*. Cad. Est. Ling. , Campinas, (27):47-57, Jul./Dez., 1994.
- _____. *Do sujeito na história e no simbólico*. In: Revista Escritos: Contextos Epistemológicos da Análise do Discurso. Nº. 4. Laboratório de Estudos Urbanos – Nudecri. 1999, maio.
- _____. *Ilusões na(da) Linguagem*. In: Foucault Vivo. Ítalo A. Tronca, (Org.). Campinas, SP: Pontes, 1987.
- _____. *Interpretação: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ.: Vozes, 1996.
- _____. *Efeitos do verbal sobre o não-verbal*. In: Revista Rua, 1:35-47, Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp – NUDECRI – Março, 1995.
- PÊCHEUX, Michel. *Delimitações, inversões, deslocamentos*. Cad. Est. Ling. (19):7-24, jul/dez., 1990.
- _____. *O discurso: Estrutura ou Acontecimento*. Campinas, SP: Pontes, 1990.
- _____. *Semântica e Discurso. Uma crítica à afirmação do Óbvio*. Trad. Eni Orlandi. et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1988 .
- PFEIFFER, Claudia Regina Castelhanos, *Que autor é este?* Teses de Mestre em Linguística – Unicamp – sob orientação da Profª. Drª. Eni Orlandi. Campinas, 1995
- RODRIGUEZ, Carolina. *Sentido, Interpretação e História*. In: A leitura e os leitores. Campinas, SP: Pontes, 1998.

- SAUSSURE, Ferdinand de. *Cursos de Lingüística Geral*. Editora Cultrix. São Paulo: SP., 1995.
- STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Livraria do Advogado, Porto Alegre, 1999.
- VENDRAME, Calisto. *A Escravidão na Bíblia*. (Ensaio; 72) São Paulo: Ática, 1981.
- VEYNE, Paul. *O Império Romano*. In: História da Vida Privada: Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- WALDMAN, Berta, *A literatura na intersecção entre duas culturas*. Palestra proferida no Labeurb – Unicamp.
- _____. *Do Vampiro ao Cafajeste: Uma leitura da Obra de Dalton Trevisan*. 2ª. Ed. Editora Hucitec, Editora da Unicamp. São Paulo, 1989.
- WOODWARD, Kenneth L. *A fábrica de Santos*. Trad.: Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Editora Siciliano, 1992.
- ZOPPI-FONTANA, Mônica G. *A formação de um curso de Letras*. Palestra ministrada em Cáceres - MT., por ocasião da preparação da Etapa Específica das Parceladas, Unemat, 1998.

ANEXOS:

21 DE NOVEMBRO - *Apresentação de Nossa Senhora*
(memória)

A memória da apresentação da Bem-aventurada Virgem Maria tem uma importância, não só porque é nela que é comemorado um dos mistérios da vida daquela que Deus escolheu como Mãe de seu Filho e como Mãe da Igreja, nem só porque nesta apresentação de Maria lembra-se a apresentação de Cristo ao Pai celeste ou melhor de todos os cristãos, mas também porque ela constitui um gesto concreto de ecumenismo, de diálogo com os nossos irmãos do Oriente. Isto salta aos olhos seja pela nota de comentário dos redatores do novo calendário, seja pela nota da Liturgia das Horas, que diz:

“Neste dia de dedicação (543) da igreja de Santa Maria Nova, construída junto ao templo de Jerusalém, celebremos juntamente com os cristãos do Oriente aquela dedicação que Maria fez a Deus de si mesma desde a infância, movida pelo Espírito Santo, de cuja graça tinha sido repleta na sua Imaculada Conceição”.

O fato da apresentação de Maria ao Templo, como se sabe, não foi contado por nenhum livro sagrado, enquanto vem proposto com fartura de detalhes pelos apócrifos, isto é, por aqueles escritos muito antigos e por muitos aspectos parecidos com os livros da Bíblia, que todavia a Igreja sempre deixou de considerar como inspirados por Deus e portanto como Sagrada Escritura. Ora, segundo esses apócrifos, a apresentação de Maria ao Templo não foi sem solenidade: tanto no momento da sua oferta como durante o tempo de sua permanência no Templo verificaram-se alguns fatos prodigiosos: Maria, conforme a promessa feita pelos pais, foi conduzida ao Templo aos três anos, acompanhada por um grande número de meninas hebréias que seguravam tochas acesas, com a presença das autoridades de Jerusalém e entre cantos angélicos.

Para subir ao Templo havia 15 degraus, que Maria subiu sozinha, embora fosse tão pequena. Os apócrifos dizem ainda que Maria no Templo se alimentava com uma comida extraordinária trazida diretamente pelos Anjos e que ela não residia com as outras meninas.

Na realidade a apresentação de Maria deve ter sido muito modesta e ao mesmo tempo mais gloriosa. Foi de fato através deste serviço ao Senhor no Templo, que Maria preparou o seu corpo, mas sobretudo a sua alma, para receber o Filho de Deus, realizando em si mesma a palavra de Cristo: “Mais felizes são os que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática”.

15 DE AGOSTO - *Assunção de Nossa Senhora*

(solenidade)

Maria aparece pela última vez nos escritos do Novo Testamento no primeiro capítulo dos Atos dos Apóstolos: ela está no meio dos apóstolos, em oração no cenáculo, aguardando a descida do Espírito Santo. À concisão dos textos inspirados opõe-se a abundância das informações sobre Nossa Senhora nos escritos apócrifos, especialmente o *Proto-evangelho de Tiago* e a *Narração de São João*, o teólogo, sobre a *dormitio* (passagem da santa Mãe de Deus). O termo *dormitio* é o mais antigo que se refere ao desfecho da vida terrena de Maria. Esta celebração foi decretada no Oriente no século VII, com um decreto do imperador bizantino Maurício. No mesmo século a festa da *Dormitio* (= passagem para a outra vida) foi introduzida também em Roma por um papa oriental, Sérgio I. Mas passou-se um século antes que o termo *dormitio* cedesse lugar àquele mais explícito de *Assunção*.

A definição dogmática, pronunciada por Pio XII em 1950, declarando que Maria não precisou aguardar, como as outras criaturas, o fim dos tempos para obter também a ressurreição corpórea, quis pôr em evidência o caráter único da sua santificação pessoal, pois o pecado nunca ofuscou, nem por um instante, o brilho de sua alma. A união definitiva, espiritual e corporal do homem com Cristo glorioso, é a base final e eterna da redenção. Assim os santos, que já têm a visão beatífica, estão de certo modo aguardando a plenitude final da redenção, que em Maria já havia acontecido com a singular graça da preservação do pecado.

À luz desta doutrina que tem seu fundamento na Sagrada Escritura, o *Proto-evangelho*, referindo-se ao primeiro anúncio da salvação messiânica dado por Deus aos nossos progenitores após a culpa, apresenta Maria como a Nova Eva, intimamente unida com o novo Adão, Jesus. Jesus e Maria estão realmente associados na dor e no amor para expiarem a culpa dos nossos progenitores. Maria é portanto não só a mãe do Redentor, mas também sua cooperadora, a ele intimamente unida na luta e na decisiva vitória. Essa íntima união requer que também Maria triunfe, como Jesus, não somente sobre o pecado, mas também sobre a morte, os dois inimigos do gênero humano. Como a redenção de Cristo tem a sua conclusão com a ressurreição do corpo, também a vitória de Maria sobre

o pecado, com a Imaculada Conceição, devia ser completa com a vitória sobre a morte mediante a glorificação do corpo, com a Assunção, pois a plenitude da salvação cristã é a participação do corpo na glória celeste.

8 DE DEZEMBRO – *Imaculada Conceição de Nossa Senhora*

(Solenidade)

O pecado original é uma realidade misteriosa e pouco evidente para nós enquanto comporta um prolongamento da culpa dos progenitores a todos nós. Neste dia nós o consideramos na sua conspícua exceção ou melhor no seu singular privilégio concedido a Maria, que foi dele preservada desde o princípio desde o primeiro instante de sua concepção, de sua existência humana. O valor doutrinal desta festividade é manifesto na prece da celebração litúrgica, que sublinha o privilégio concedido à futura mãe de Deus: “Ó Deus, que pela Imaculada Conceição da Virgem preparaste ao teu Filho uma morada digna dele...”, e a própria natureza deste privilégio, enquanto não subtrai Maria à Redenção universal efetuada por Cristo: “Tu que a preservaste de toda a mancha na previsão da morte do teu Filho...”

Antes que Pio IX com a bula *Ineffabilis Deus* de 1854 definisse solenemente o dogma da Imaculada Conceição, não obstante as hesitações de alguns teólogos, que podiam apelar para o próprio santo Tomás de Aquino, tinha-se chegado a um desenvolvimento não só da devoção popular para com a Imaculada mas também nas intervenções dos papas a favor desta celebração. Antes que o calendário romano incluísse a festa em 1476, esta já havia aparecido no Oriente no século sétimo, e contemporaneamente, na Itália meridional dominada pelos bizantinos.

Em 1570, Pio V publicou o novo Ofício e finalmente em 1708 Clemente XI estendeu a festa, tornando-a obrigatória, a toda a cristandade. Mas desde a origem do cristianismo Maria foi venerada pelos fiéis como a *TODA SANTA*. No primeiro esboço da festa litúrgica da Conceição, anterior ao século sétimo, nota-se, se não a profissão explícita da isenção da culpa original, pelo menos uma persuasão teologicamente equivalente. “Potuit, decuit, ergo fecit”, havia argumentado um brilhante teólogo medieval: “Deus podia fazê-lo, convinha que o fizesse, portanto o fez”. Do infinito amor de Cristo para com a Mãe, que a pré-redimiu e acumulou do Espírito Santo desde o primeiro instante da sua existência, derivou este singular privilégio, que a Igreja hoje celebra para nos fazer meditar não só sobre a inefável beleza da alma de Maria, mas também sobre a beleza de toda alma santificada pela graça redentora de Cristo.

Quatro anos após a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, a Virgem apareceu a santa Bernadete Soubirous. Para a menina que timidamente perguntava: “Senhora, quer ter a bondade de me dizer o seu nome?”, Maria respondeu: “Eu sou a Imaculada Conceição”.

1º. DE JANEIRO – *Maria, SS., mãe de Deus*

(solenidade)

A solenidade de Maria Santíssima, Mãe de Deus, é a primeira festa mariana que apareceu na Igreja ocidental. Originariamente a festa nasceu para substituir o costume pagão da *strenae* (dádivas), cujos ritos não condiziam com a santidade das celebrações cristãs. O Natal de Santa Maria começou a ser festejado em Roma no século quarto, provavelmente junto com a dedicação de uma das primeiras igrejas marianas de Roma: a de Santa Maria Antiga no Foro romano, ao sul do templo dos Castores. Sua liturgia estava ligada à do Natal. O dia primeiro de janeiro foi chamado de na oitava do Senhor. Lembrando o rito que se cumpriu oito dias após o nascimento de Jesus, proclamava-se o evangelho da circuncisão. A circuncisão dava nome também à festa que inaugurava o ano novo. A última reforma do calendário trouxe ao dia primeiro de janeiro a festa da maternidade divina. Desde 1931 essa festa era celebrada no dia onze de outubro, lembrando o Concílio de Éfeso (431) que proclamou solenemente uma das verdades mais queridas do povo cristão: Maria é verdadeira Mãe de Cristo, que é verdadeiro Filho de Deus.

Nestório teve a ousadia de declarar: “Porventura pode Deus ter uma mãe? Nesse caso não podemos condenar a mitologia grega, que atribui uma mãe aos deuses.” São Cirilo de Alexandria, porém, havia replicado: “Dir-se-á: a virgem é mãe da divindade? Ao que respondemos: o Verbo vivo, subsistente, é gerado pela própria substância de Deus Pai, existe desde toda a eternidade... Mas ele se encarnou no tempo e por isso pode-se dizer que nasceu da mulher.” Jesus, Filho de Deus, nasceu de Maria.

É deste sublime e exclusivo privilégio que derivam à Virgem todos os títulos que lhe atribuímos. Também podemos fazer, entre a santidade individual de Maria e sua maternidade divina, uma distinção sugerida pelo próprio Jesus Cristo: “Uma mulher levantou a voz no meio da multidão e lhe disse: bem-aventurado o ventre que te trouxe e os peitos que te amamentaram. Mas Jesus replicou: ‘Mais bem-aventurados são os que ouvem a palavra de Deus e a praticam’.” (Lc. 11:27).

Na realidade, “Maria, filha de Adão, consentindo na palavra divina, se fez Mãe de Jesus. E abraçando a vontade salvífica de Deus com todo o coração, não retida

por nenhum pecado, consagrou-se totalmente como serva do Senhor à pessoa e obra do seu Filho, servindo sob ele e com ele, por graça de Deus onipotente, ao mistério da redenção” (*Lumen gentium*,56).

Deus se fez carne por meio de Maria, começou a fazer parte de um povo, constituiu o centro da história. Ela é o ponto de união entre o céu e a terra. Sem Maria desencarna-se o Evangelho, desfigura-se e transforma-se em ideologia, em racionalismo espiritualista.

Paulo VI assinala a amplidão do serviço de Maria com palavras que têm um eco muito atual em nosso Continente: Ela é a mulher forte que conheceu a pobreza e o sofrimento, a fuga e o exílio (cf. Mt.2:13,23); situações estas que não podem escapar à atenção de quem quiser dar apoio, com espírito evangélico, às energias libertadoras do homem e da sociedade. Apresentar-se-á Maria como a mulher que com a sua ação favoreceu a fé da comunidade apostólica em Cristo e cuja função materna se dilatou, vindo a assumir, no Calvário, dimensões universais” (*Puebla*, 301 e 302).

12 DE OUTUBRO – *Nossa Senhora Aparecida*

(solenidade)

Comemorando-se neste dia a Solenidade da Padroeira do Brasil, vamos dar um histórico dessa devoção nacional.

Começemos pela narrativa do P. José Alves Vilela, Vigário de Guaratinguetá de 1725 a 1745: “Na segunda quinzena de outubro de 1717”, passando por esta vila de Guaratinguetá para as Minas o Governador delas e de S. Paulo, o conde Assumar, Dom Pedro e Filipe Pedroso de Almeida, foram notificados pela Câmara os pescadores, para apresentarem todo o peixe que pudessem haver para o dito Governador. Entre muitos, foram a pescar Domingos M. Garcia, João Alves e Filipe Pedroso, em suas canoas. E principiando a lançar suas redes no porto de José Correa Leite, continuaram até o porto de Itaguaçu, distância bastante, sem tirar peixe algum. E lançando neste porto João Alves a sua rede de arrasto, tirou o corpo da Senhora, sem cabeça; e lançando mais abaixo outra vez a rede, tirou a cabeça da mesma Senhora, não se sabendo nunca quem ali a lançasse. Guardou o inventor essa imagem em um tal e qual pano; e continuando a pescaria, não tendo até então tomado peixe algum, dali por diante foi tão copiosa a pescaria em poucos lanços, que receosos os companheiros de naufragarem pelo muito peixe que tinham nas canoas, se retiraram a suas vivendas, admirados deste sucesso. Filipe Pedroso conservou esta imagem seis anos, pouco mais ou menos, em sua casa, perto a Lourenço de Sá; e passando para Ponte Alta, ali a conservou em sua casa, nove anos, pouco mais ou menos. Daqui passou a morar em Itaguaçu, onde deu a imagem a seu filho Atanásio Pedroso, o qual lhe fez oratório tal e qual; e em um altar de paus colocou a Senhora, onde todos os sábados se ajuntava a vizinhança a cantar o terço e mais devoções. Em uma destas ocasiões se apagaram duas luzes de cera da terra repentinamente, que alumiam a Senhora, estando a noite serena; e querendo logo Silvana da Rocha acender as luzes apagadas, também se viram acesas, sem intervir diligência alguma; foi este o primeiro prodígio”.

Esse e outros fatos semelhantes se deram. Foi edificada uma capelinha e depois uma maior. A 24 de junho de 1888 foi bento solenemente o templo, hoje chamado

de “basílica velha”. A monumental basílica atual foi consagrada pelo papa João Paulo II no dia 4 de julho de 1980.

A 28 de outubro de 1894, como padres capelães e missionários de Nossa Senhora Aparecida, chegaram os primeiros padres e irmãos redentoristas, vindos da Baviera, a convite pessoal de Dom Joaquim Arcoverde, então bispo de São Paulo. Daí em diante os filhos de santo Afonso vêm prestando assistência religiosa às multidões de romeiros que visitam o Santuário.

Os triunfos da “Senhora Aparecida” começaram com as romarias paroquiais e diocesanas. A primeira realizou-se a 8 de setembro de 1900, com 1200 peregrinos vindos de trem, de São Paulo, com seu bispo. Hoje os romeiros são milhões vindos de todo o Brasil e dos países vizinhos. No dia 8 de setembro de 1904, na presença do Núncio Apostólico, de 12 bispos e de grande multidão de peregrinos do Rio, de São Paulo, Dom José Camargo Barros, coroou solenemente a veneranda Imagem com a preciosa coroa oferecida pela Princesa Isabel. Em 1929, no encerramento do Congresso Mariano, Nossa Senhora foi proclamada Rainha do Brasil, sob a invocação de Aparecida. Em 31 de maio de 1931, a imagem aparecida foi levada ao Rio, para que diante dela, Nossa Senhora recebesse as homenagens oficiais de toda a nação, estando presente também o Presidente da República, Getúlio Vargas. Nossa Senhora foi aclamada então por todos “Rainha e Padroeira do Brasil”. Em 1958, a cidade da Aparecida foi elevada a arcebispado, sendo seu primeiro arcebispo o cardeal Mota. Em 1967, Aparecida recebeu a “Rosa de Ouro” enviada pelo papa Paulo VI.

A devoção do povo brasileiro a Nossa Senhora, a peregrinação da Padroeira por toda a Pátria, a abertura de vias rápidas de condução e uma equipe especializada de sacerdotes e irmãos coadjutores puseram Aparecida entre os maiores centros de peregrinação do mundo.”

15 DE SETEMBRO – *Nossa Senhora das Dores*

(memória)

A sensibilidade de piedosa compaixão do povo cristão está eloqüentemente expressa no quadro da *Pietà*. Nossa Senhora das Dores recebe no colo o filho morto apenas tirado da cruz. É o momento que se reveste da incomensurável dor uma paixão humana e espiritual única: a conclusão do sacrifício de Cristo, cuja morte sobre a cruz é o ponto culminante da Redenção. Mas como a morte de Cristo está já implícita, como em embrião, desde os primeiros momentos de sua existência de homem, também a *compaixão* está implícita no inicial: “Faça-se em mim segundo a tua palavra”. Como mãe, Maria assume implicitamente os sofrimentos de Cristo, em cada momento de sua vida. Eis porque a imagem da *pietà* típica da arte gótica e do Renascimento (a mais conhecida é a escultura de Michelangelo) exprime só um momento dessa dor da Virgem Mãe.

A devoção, que precede a celebração litúrgica, fixou simbolicamente as sete dores da Co-redentora, correspondentes a outros tantos episódios narrados pelo Evangelho: a profecia do Velho Simeão a fuga para o Egito, a perda de Jesus aos doze anos durante a peregrinação à Cidade Santa, o caminho de Jesus para o Gólgota, a crucificação, a deposição da cruz, a sepultura. Mas como o objeto de martírio de Maria é o martírio do Redentor, desde o século XV encontramos as primeiras celebrações litúrgicas sobre a *compaixão* de Maria aos pés da cruz, colocada no tempo da *Paixão* ou logo após as festividades pascais. Em 1667 a Ordem dos Servitas, inteiramente dedicada à devoção de Nossa Senhora (os sete santos Fundadores do século XIII tinham instituído a “Companhia de Maria Dolorosa”) obteve a aprovação da celebração litúrgica das sete Dores da Virgem, que durante o pontificado de Pio VII foi acolhida no calendário romano e lembrada no terceiro Domingo de setembro.

Pio X fixou a data definitiva de 15 de setembro, conservada no novo calendário litúrgico, que mudou o título da festa, reduziu a uma simples memória: não mais *Sete Dores de Maria*, mas menos especificadamente e mais oportunamente: *Virgem Maria Dolorosa*. Com este título nós honramos a dor de Maria aceita na redenção mediante a cruz. É junto à Cruz que a Mãe de Jesus crucificado torna-se a Mãe do corpo místico nascido da Cruz, isto é, nós somos nascidos, enquanto cristãos, do mútuo amor

sacrificial e sofredor de Jesus e Maria. Eis porque hoje se oferece à nossa devota e afetuosa meditação a dor de Maria.

13 DE MAIO – *Nossa Senhora de Fátima*

No dia 5 de maio de 1917, durante a primeira guerra mundial, o papa Bento XV convidou os católicos do mundo inteiro para se unirem em uma cruzada de orações para obter a paz com a intercessão de Nossa Senhora. Oito dias depois a Beatíssima Virgem dava aos homens a sua resposta, aparecendo a 13 de maio a três pastorinhos portugueses, Lúcia de 10 anos, Francisco de 9 e Jacinta de 7. A Senhora marcou com eles encontro naquele mesmo lugar, um lugar espaçoso e descampado denominado Cova da Iria, para o dia 13 de todo mês. Lúcia, a maiorzinha, recomendou aos priminhos para não contarem nada em casa. Mas Jacinta não soube guardar o segredo e no dia 13 de junho, os três pastorinhos já não estavam mais sozinhos no encontro.

No dia 13 de julho Lúcia hesitou em ir ao encontro porque os pais a haviam maltratado, mas depois se deixou convencer por Jacinta e foi precisamente durante a terceira aparição que Nossa Senhora prometeu um milagre para que o povo acreditasse na história das três crianças. A 13 de agosto os três videntes, fechados no cárcere, não puderam ir à Cova da Iria.

A 13 de outubro, último encontro, setenta mil pessoas lotavam o lugar das aparições e foram testemunhas do milagre anunciado: o sol parecia mover-se medrosamente, como se estivesse para destacar-se do firmamento, crescendo entre as chamas multicores. Nossa Senhora, em momentos sucessivos, ia aumentando os prodígios para persuadir da sua mensagem, para dar a sua resposta que empenha todos os cristãos: “Rezem o terço todos os dias; rezem muito e façam sacrifícios pelos pobres pecadores; são muitos os que vão para o inferno por não haver quem se preocupe em rezar e fazer sacrifícios por eles... A guerra logo vai acabar, mas se não pararem de ofender ao Senhor, não passará muito tempo para vir outra pior. Abandonem o pecado de suas próprias vidas e procurem eliminá-lo da vida dos outros, colaborando com a Redenção do Salvador”.

Ao constatar o fato da Segunda guerra mundial os cristãos lembraram-se da mensagem de Fátima. Em 1946, na presença do cardeal legado, no meio de uma multidão de oitocentas mil pessoas, houve a coroação da estátua de Nossa Senhora de Fátima. Em

1951, Pio XII estabeleceu que o encerramento do Ano santo fosse celebrado no santuário de Fátima.

A 13 de maio de 1967, pelo 50º aniversário das aparições de Nossa Senhora, o papa Paulo VI chegou a Fátima, onde o aguardava, juntamente com um milhão de peregrinos, que haviam passado a noite ao relento, Lúcia, a vidente Lúcia.

12 DE DEZEMBRO – *Nossa Senhora de Guadalupe*

(padroeira da América Latina)

Por volta de 1531, haviam os missionários espanhóis aprendido a língua dos indígenas para fins de evangelização. Conforme antiga tradição foi justamente nesse ano que a Virgem Mãe de Deus apareceu ao neófito João Diogo, um piedoso índio, na colina de Tepyac, perto da capital do México. Com muita afabilidade o exorta a ir ter com o bispo e dizer-lhe que nesse lugar erigissem um Santuário em sua honra. O bispo da diocese, João de Zumárraga retardou a resposta a fim de averiguar cuidadosamente o ocorrido. Quando o neófito, movido por uma segunda aparição e nova insistência da Sma. Virgem, renovou suas súplicas entre lágrimas, ordenou-lhe o bispo que pedisse um sinal comprobatório de que a ordem vinha realmente da grande Mãe de Deus.

Vindo o neófito, certo dia, de lugar mais distante, por um caminho que não passa pela colina Tepyac e dirigindo-se à capital, à procura de um sacerdote que administrasse os últimos sacramentos ao tio moribundo, a benigníssima Virgem veio-lhe ao encontro pela terceira vez, e o consola com a notícia do perfeito restabelecimento do tio, colocando-lhe no manto estendido belíssimas flores havia pouco desabrochadas, apesar da esterilidade do terreno e do inverno: “Escute, meu filho, não há nada que temer; não fique preocupado nem assustado; não tema esta doença, nem outro qualquer dissabor ou aflição. Não estou eu aqui, a seu lado? Eu sou a Mãe dadivosa. Não o escolhi para mim e o tomei aos meus cuidados? Que deseja mais do que isto? Não permita que nada o aflija e o perturbe. Quanto à doença do seu tio, ela não é mortal. Eu lhe peço, acredite agora mesmo que ele está curado... Filho querido, essas rosas são o sinal que você vai levar ao bispo. Diga-lhe em meu nome que, nessas rosas, ele verá minha vontade e a cumprirá. Você é o meu embaixador e merece a minha confiança... Quando chegar diante do Bispo, desdobre a sua “tilma” (manto) e mostre-lhe o que carrega, porém só na presença do bispo. Diga-lhe tudo o que viu e ouviu, nada omitindo...”

João Diogo obedece e, ao despejar as flores perante o bispo, aparece uma linda pintura de Nossa Senhora tal como ela se mostrara na colina perto da cidade. O bispo acompanhou João ao local designado por Nossa Senhora e depois foi ver o tio dele, já curado. Este, ouvindo descrever a Senhora, assentiu sorrindo: “Eu também a vi. Ela

veio a esta casa e falou-me. Disse-me também que desejava a construção de um templo na colina de Tepyac. Disse que sua imagem seria chamada ‘Santa Maria de Guadalupe’, embora não tenha explicado o porquê”.

A fama do milagre espalhou-se rapidamente por todo o território. Os cidadãos, profundamente impressionados por tão grande prodígio, procuraram guardar respeitosamente a santa Imagem na capela do paço episcopal. Mais tarde, após várias construções e ampliações, chegou-se ao magnífico templo atual. De toda a parte e não só do México acorrem os homens à Senhora de Guadalupe. Muito se tem discutido sobre o significado da palavra “Guadalupe”.

Em 1754, escrevia o papa Bento XIV: “Nela tudo é milagroso: uma Imagem que provém de flores colhidas num terreno totalmente estéril, no qual só podem crescer espinheiros; uma Imagem estampada numa tela tão rala que, através dela, pode-se enxergar o povo e a nave da Igreja tão facilmente como através de um filó; uma Imagem em nada deteriorada, nem no seu supremo encanto, nem no brilho de suas cores, pelas emanações do lago vizinho que, todavia, corroem a prata, o ouro e o bronze... Deus não agiu assim com nenhuma outra nação”.

Em outros santuários marianos, a fé move os devotos, mas em Guadalupe a celestial visão nunca cessa. Junto a essa presença maternal, ninguém sente a impressão de ser um filho culpado de Adão; cada qual experimenta a inocente simplicidade e o doce aconchego de um filho amoroso.

11 DE FEVEREIRO – *Nossa Senhora de Lourdes*

(memória facultativa)

No dia 11 de fevereiro de 1858 uma menina de 14 anos, Bernadete Soubirous, ingênua e humilde, que não sabia ler e escrever direito, foi em companhia de uma irmã e de uma vizinha recolher lenha perto de Massabielle. Deviam passar uma torrente descalças. Como Bernadete sofresse de asma hesitava em pôr o pé na água fria.

Ouviu um barulho entre as árvores e levantou os olhos. Viu uma senhora com as faces radiantes, vestida de branco, com uma faixa azul, toda sorridente. Recitou com Bernadete um terço, fazendo uso do rosário que carregava sempre consigo. Foi a irmãzinha de Bernadete que revelou aos pais o segredo. Proibiram a volta à gruta. Como a menina não parasse de chorar deixaram-na retornar. A aparição se repetiu no dia 18 de fevereiro.

A senhora sorriu ao gesto da menina que aspergia a rocha com água benta. Depois disse: “Quer ter a bondade de vir aqui durante quinze dias? Não lhe prometo a felicidade neste mundo, mas no outro”. Durante as aparições a senhora pediu para que se rezasse pelos pecadores e convidou os fiéis à penitência.

No dia 25 de fevereiro convidou-a a beber numa fonte, indicando-lhe o lugar. Bernadete arranhou a superfície da terra e começou a verter água que se tornou a fonte milagrosa. A senhora manifestou o desejo de ter ali uma igreja. O pároco, incrédulo disse a Bernadete: “Diga a essa senhora que diga o seu nome”. A resposta foi: “Eu sou a Imaculada Conceição”. Havia quatro anos apenas que Pio IX tinha proclamado esse dogma. Primeiro houve proibição da parte das autoridades, mas depois o imperador Napoleão III consentiu no acesso à gruta. Peregrinos de todas as partes do mundo vão buscar o maior dos milagres de Lourdes que é a paz do espírito. Mas tem havido numerosos prodígios físicos nesses mais de cem anos de história de Lourdes.

16 DE JULHO – *Nossa Senhora do Carmo*

(*memória facultativa*)

A ordem dos carmelitas, uma das mais antigas na história da Igreja, embora considere o profeta Elias como o seu patriarca modelo, não tem um valor fundador, mas tem um grande amor: o culto a Maria, honrada como a Bem-aventurada Virgem do Carmo. “O Carmo – disse o cardeal Piazza, carmelita – existe para Maria e Maria é tudo para o Carmelo, na sua origem e na sua história, na sua vida de lutas e de triunfos, na sua vida interior e espiritual”. Elias e Maria estão unidos numa narração que tem sabor de lenda. Refere o *Livro das Instituições* dos primeiros monges: “Em lembrança da visão que mostrou ao profeta a vinda desta Virgem sob a figura de uma pequena nuvem que saía da terra e se dirigia para o Carmelo (cf. I Rs. 18:20-45) os monges, no ano 93 da Encarnação do Filho de Deus, destruíram sua antiga casa e construíram uma capela sobre o monte Carmelo, perto da fonte de Elias em honra desta primeira Virgem voltada a Deus.

Expulsos pelos sarracenos no século XIII, os monges que haviam entretanto recebido do patriarca de Jerusalém, santo Alberto, então bispo de Vercelli, uma regra aprovada em 1226 pelo papa Honório III, se voltaram ao Ocidente e aí fundaram vários mosteiros, superando várias dificuldades, nas quais porém, puderam experimentar a proteção da Virgem. Um episódio em particular sensibilizou os devotos: “Os irmãos suplicavam humildemente a Maria que os livrasse das insídias infernais. A um deles, Simão Stok, enquanto assim rezava, a Mãe de Deus apareceu acompanhada de uma multidão de anjos, segurando nas mãos o escapulário da ordem e lhe disse: “Eis o privilégio que dou a ti e a todos os filhos do Carmelo: todo o que for revestido deste hábito será salvo”.

Os críticos consideram espúria, isto é, não autêntica, a bula de João XXIII em que se fala deste privilégio *sabatino* de ficar livres do inferno e do purgatório no primeiro Sábado após a morte, mas muitos papas têm falado disso em sentido positivo. Numa bula de 11 de fevereiro de 1950, Pio XII convidava a “colocar em primeiro lugar, entre as devoções marianas, o escapulário que está ao alcance de todos”: entendido como *veste mariana*, esse é de fato um ótimo símbolo da proteção da Mãe celeste, enquanto

sacramental extrai o seu valor das orações da Igreja e da confiança e amor daqueles que o usam.

7 DE OUTUBRO – *Nossa Senhora do Rosário*

(memória)

O Rosário nasceu do amor dos cristãos por Maria na época medieval, talvez no tempo da cruzadas à Terra Santa. O objeto da recitação desta oração, o terço, é de origem muito antiga. Os anacoretas orientais usavam pedrinhas para contar o número das orações vocais. Nos conventos medievais os irmãos leigos, dispensados da recitação do Saltério, pela pouca familiaridade com o latim, completavam as suas práticas de piedade com a recitação dos *Pai-nossos*, e para a contagem, são Beda, o Venerável, havia sugerido a adoção de vários grãos enfiados num barbante. Depois, narra uma lenda, a própria Nossa Senhora, aparecendo a São Domingos, indicou-lhe a recitação do Rosário como arma eficaz para debelar os hereges albigenses.

Nasceu assim a devoção do Rosário, que tem o significado de uma grinalda de rosas oferecida a Nossa Senhora. Os promotores desta devoção foram os dominicanos, que também criaram as confrarias do Rosário. Foi o papa dominicano, são Pio V, o primeiro a encorajar e a recomendar oficialmente a recitação do Rosário, que em breve se tornou a recitação popular por excelência, uma espécie de *breviário do povo*, para ser recitado à noite em família.

Aquelas *Ave-Marias* recitadas em famílias estão animadas de autêntico espírito de oração: “Enquanto se prossegue na doce e monótona cadência das *Ave-Marias*, o pai ou mãe de família pensam nas preocupações familiares, no menino que atendem, ou nos problemas provocados pelos filhos mais velhos. Este emaranhado de aspectos da vida familiar sofre então a iluminação dos mistérios salvíficos de Cristo, e é espontâneo confiar tudo à Mãe do milagre de Caná e de toda a Redenção” (Schillebeeckk).

A celebração da festividade hodierna foi instituída por são Pio V para comemorar a vitória de 1571 em Lepanto contra a frota turca (inicialmente dizia-se: *Santa Maria da Vitória*). A festividade do dia 7 de outubro, que naquele ano caía no Domingo, foi estendida em 1716 à Igreja universal e fixada definitivamente por são Pio X em 1913. A festa do *Santíssimo Rosário*, como era chamada antes da reforma do calendário de 1960, resume, em certo sentido, todas as festas de Nossa Senhora.

22 DE AGOSTO – *Nossa Senhora Rainha*

(memória)

A festividade de hoje, paralela à de Cristo Rei, foi instituída por Pio XII em 1955. Era celebrada, até a recente reforma do calendário litúrgico, a 31 de maio, como coroação da singular devoção mariana do mês a ela dedicado. Para o dia 22 de agosto estava reservada a comemoração do Imaculado Coração de Maria, em cujo lugar entrou a festa de Maria Rainha para aproximar a realeza da Virgem à sua gloriosa Assunção ao céu. Este lugar de singularidade e de proeminência, ao lado de Cristo Rei, deriva-lhe dos vários títulos, ilustrados por Pio XII na carta encíclica *À Rainha do Céu* (11 de outubro de 1954): Mãe da Cabeça e dos membros do Corpo místico, augusta e soberana rainha da Igreja, que a torna participante não só da dignidade real de Jesus, mas também do seu influxo vital e santificador sobre os membros do Corpo místico.

O latim *regina*, como *rex*, deriva de *regere*, isto é reger, governar, dominar. Do ponto de vista humano é difícil atribuir a Maria a função de dominadora, ela que se proclamou a serva do Senhor e passou toda a sua vida no mais humilde escondimento. Lucas, nos Atos dos Apóstolos, coloca Maria no meio dos Onze, após a Ascensão, recolhida com eles em oração; mas não é ela que dá ordens, e sim Pedro. E todavia precisamente naquela circunstância ela constitui o vínculo que mantém unidos ao Ressuscitado aqueles homens ainda não robustecidos pelos dons do Espírito Santo. Maria é Rainha porque é mãe de Cristo, o Rei. É Rainha porque excede todas as criaturas em santidade: “Ela encerra toda a bondade das criaturas”, diz Dante na *Divina Comédia*.

Todos os cristãos vêem e veneram nela a superabundante generosidade do amor divino, que a cumulou de todos os bens. Mas ela distribui real e maternalmente tudo o que recebeu do Rei, protege com o seu poder os filhos adquiridos em virtude da sua co-redenção, e os alegra com os seus dons, pois o rei determinou que toda graça passe por suas mãos de rainha. Por isso a Igreja convida os fiéis a invocá-la não só com o doce nome de mãe, mas também com aquele reverente de rainha, como no céu a saúdam com felicidade e amor os anjos, os patriarcas, os profetas, os apóstolos, os mártires, os confessores, as virgens. Maria foi coroada com o dúplice diadema de virgindade e de

maternidade divina: “O Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o Santo que nascer será chamado Filho de Deus”.

31 DE MAIO – *Visitação*

(*feira*)

Após a anunciação do anjo, Maria sai (apressadamente, diz S. Lucas) para fazer uma visita à sua prima Isabel e prestar-lhe serviços. Ajuntando-se provavelmente a alguma caravana de peregrinos que vão à Jerusalém, passa a Samaria e atinge Ain-Karin, na Judéia, onde mora a família de Zacarias. É fácil imaginar o sentimento que povoam sua alma na meditação do mistério anunciado pelo anjo. São sentimentos de humilde gratidão para com a grandeza e bondade de Deus, que Maria expressará na presença da prima com o hino do *Magnificat*, a expressão “do amor jubiloso que canta e louva o amado” (diz S. Bernardino de Sena): “A minha alma engrandece o Senhor, e o meu espírito exulta em Deus, meu Salvador...”

A presença do Verbo encarnado em Maria é causa de graça para Isabel que, inspirada, percebe os grandes mistérios que se operam na jovem prima, a sua dignidade de Mãe de Deus, a sua fé na palavra divina e a santificação do precursor, que exulta de alegria no ventre da mãe. Maria ficou com Isabel até o nascimento de João Batista, aguardando provavelmente outros oito dias para o rito da imposição do nome. Aceitando esta contagem do período passado junto com a prima Isabel, a festa da Visitação, de origem franciscana (os frades menores já a celebravam em 1263), era celebrada a dois de julho, isto é, ao término da visita de Maria. Teria sido mais lógico colocar a memória depois no dia 25 de março, festa da Anunciação, mas procurou-se evitar que caísse no período quaresmal.

A festa foi depois estendida a toda Igreja Latina pelo papa Urbano VI para propiciar com a intercessão de Maria a paz e a unidade dos cristãos divididos pelo grande cisma do Ocidente. O sínodo de Basiléia, na sessão do 1º de julho de 1441, confirmou a festividade da Visitação, não aceita, no início pelos Estados que defendiam o antipapa.

O atual calendário litúrgico, não levando em conta a cronologia sugerida pelo episódio evangélico, abandonou a data tradicional de 2 de julho (antigamente a Visitação era celebrada também em outras datas) para fixar-lhe a memória no último dia de maio, como coroação do mês que a devoção popular consagra ao culto particular da Virgem. “Na Encarnação – comenta São Francisco de Sales – Maria se humilha confessando-se a

serva do Senhor... Porém, Maria não fica só na humilhação diante de Deus, pois sabe que a caridade e a humildade não são perfeitas e não passam de Deus ao próximo. Não é possível amar Deus que não vemos, se não amamos os homens que vemos. Esta parte realiza-se na Visitação”.

13 DE DEZEMBRO – *Santa Luzia*

virgem e mártir (memória)

Com a descoberta, feita em 1894, da inscrição sepulcral sobre o sepulcro da santa nas catacumbas de Siracusa, caíram as dúvidas sobre a historicidade da jovem mártir Luzia, cuja fama e devoção contribuíram em grande parte para a elaboração de sua lendária *paixão*, posterior ao século V. A inscrição remonta aos inícios do século V, cem anos o glorioso testemunho prestado a Cristo pela mártir de Siracusa.

Epígrafes, inscrições e até a antiga memória litúrgica (deve-se, provavelmente ao papa Gregório Magno a introdução deu nome de santa Luzia no cânon da missa) testemunham-lhe a antiga devoção, que se difundiu mui rapidamente não só no Ocidente, mas também no Oriente. O episódio da cegueira, ao qual ordinariamente chamam a atenção as imagens de santa Luzia, está provavelmente vinculado ao nome: Luzia (Lúcia) deriva de *lux* (=luz), elemento indissolúvel unido não só ao sentido da vista, mas também à faculdade espiritual de captar a realidade sobrenatural. Por este motivo Dante Alighieri, na *Divina Comédia*, atribui a santa Lúcia ou Luzia a função de graça iluminadora.

Luzia, como se lê nas *Atas*, pertencia a uma família rica de Siracusa. A mãe dela, Eutíquie, ficou e havia prometido dar a filha como esposa a um jovem concidadão. Luzia, que tinha feito voto de conservar-se virgem por amor a Cristo, obteve que as núpcias fossem adiadas também porque a mãe foi atingida por uma grave doença. Devota de santa Águeda, a mártir de Catânia, que tinha vivido meio século antes, Luzia quis levar a mãe enferma em visita à tumba da santa. Desta peregrinação a mulher voltou perfeitamente curada e por isso concordou com a filha dando-lhe licença para seguir a vida que havia escolhido; consentiu também que ela distribuísse aos pobres da cidade os bens do seu rico dote.

O noivo rejeitado vingou-se acusando Luzia de ser cristã ao cônsul Pascásio. Ameaçada de ser exposta ao prostíbulo para que se contaminasse, Luzia deu ao procônsul um sábia resposta: “O corpo se contamina se a alma consente.” O procônsul quis passar das ameaças aos atos, mas o corpo de Luzia ficou tão pesado que dezenas de homens não conseguiram carregá-lo sequer um palmo. Um golpe de espada pôs fim a uma série de sofrimentos, mas mesmo com a goela cortada, a jovem continuou a exortar os fiéis a

antepor os deveres para com Deus àqueles para com as criaturas, até que os companheiros na fé, que faziam um círculo em volta dela, selaram o seu comovente testemunho com a palavra *Amém.*”