

ESTIGMATIZADOS E A MÍSTICA CATÓLICA: CORPO COMO INSTRUMENTO DE REFORÇO E MANUTENÇÃO DE CRENÇAS

Resultado de investigação finalizada

GT 21- Sociologia na religião

Felipe Guimarães Lamim

Resume

Esta pesquisa aborda a partir da antropologia do corpo e da antropologia da religião o tema dos “estigmas”: relatos de católicos que têm apresentado marcas/feridas em seus corpos semelhantes às da crucificação de Jesus, com registro desde o início do século XIII. A experiência de êxtase espiritual que acompanha essa manifestação enfatiza elementos importantes da doutrina católica. Foi analisado o caso de Marthe Robin, uma leiga francesa do séc. XX, fundadora das casas de retiros chamadas “Foyer de Charité”. Apresentam-se os resultados de observação etnográfica de retiro no Foyer de Mendes, Rio de Janeiro. A investigação incluiu entrevistas de pessoas ligadas ao Foyer (padres e leigos) e membros da Igreja local (padres e bispos).

Palavras-chave: Estigmatização – catolicismo – misticismo

O objetivo deste trabalho é fornecer elementos de análise sobre as concepções políticas encerradas na prática religiosa, a partir da relação entre um catolicismo que procura formar catequeticamente o fiel através do ensinamento, da oração e da vivência sacramental; e outra forma de ser Igreja pautada na Bíblia, na luta social e na dignidade do ser humano. Utilizando a expressão weberiana que dá nome ao livro de Michael Lowy (2000), “guerra dos deuses”, há aqui também, ao que parece, atitudes em relação à vida irreconciliáveis. Pelo menos é assim que alguns dos atores sociais desse campo demonstraram em seus relatos sobre as tensões, os conflitos e as divergências entre as concepções distintas de Igreja. É o que tentarei mostrar nas próximas páginas.

O Foyer de Charité é uma obra fundada por Marthe Robin, que significa “lar de caridade”. São casas de retiros espalhadas pelo mundo inteiro, que oferecem formação espiritual e catequética numa atmosfera de silêncio e contemplação, e que estão organizadas a partir do padre do Foyer, que é o responsável pela casa, e de leigos, homens e mulheres, que vivem na casa, auxiliam nos retiros e formam a família do Foyer. No Brasil, o Foyer de Charité Nossa Senhora da Guarda foi fundado na pequena cidade de Mendes, região sul do estado do Rio de Janeiro, no ano de 1972. Essa cidade fica sob a jurisdição administrativa da diocese de Barra do Piraí/Volta Redonda, uma Igreja com trajetória marcante na defesa das causas sociais.

Em 1930, antes da fundação do Foyer, Marthe Robin anota em seu caderno: “Que Deus faça de mim um verdadeiro lar de luz e de amor (*foyer de lumière et d’amour*)”. E em 1932: “Que Deus faça de mim um *foyer* para purificar o mundo e incendiar as almas” (Peyrous, 2006:93). Essas declarações embasam minha intenção, neste trabalho, de analisar o Foyer de Mendes como o próprio corpo de Marthe Robin. Amparado pela antropologia do corpo, pretendo mostrar como a religiosidade presente na estigmatizada francesa se relaciona com uma Igreja no Brasil marcada pela teologia da libertação.

Depois que resolvi iniciar esta pesquisa, me inscrevi num *retiro fundamental* do Foyer de Mendes. Esse retiro teria duração de sete dias, sendo cinco inteiros, começando no dia 26 de dezembro de 2011 até o dia 01 de janeiro de 2012, portanto passaria lá a virada do ano novo. No primeiro dia, início com uma missa, depois o jantar e, em seguida, a primeira palestra, que seria mais uma orientação

sobre o silêncio, pois nos cinco dias seguintes deveríamos privilegiar a escuta de Deus e dos ensinamentos ali propostos. Sendo assim, fora a trivial conversa ao longo do jantar do primeiro dia, meu trabalho de campo não contaria com registro de nenhuma fala dos retirantes ou membros da casa (fora o pregador), posto que nenhum deles, nem eu, pudéssemos falar nos dias subsequentes. Durante a semana, houve palestras, missas, orações, tempos de meditação, além das refeições, todas as atividades avisadas pelo toque do sino para que o silêncio não fosse quebrado. Havia uma lista onde poderíamos nos inscrever para uma conversa privada ou confissão com o padre, e outra lista onde marcávamos em quais refeições ajudaríamos com as louças. Éramos por volta de quarenta retirantes, homens e mulheres, de jovens a idosos, com preponderância de mulheres. Cada um tinha seu quarto individual com uma cama, uma escrivaninha e um lugar para os pertences. Dois são os pontos altos desse retiro: a via-sacra, em que os retirantes carregam uma cruz de madeira, revezando e escolhendo carregá-la no ombro tal Cristo, ou ajudar o outro a carregá-la tal como Cirineu; e no penúltimo dia, faz-se a *Consagração a Jesus por Maria*, rezando uma oração de São Luís Marie Grignon de Montfort. No último dia, após o jantar, somos liberados do silêncio a fim de podermos interagir na vigília de Ano Novo. Como os retirantes são, em sua maioria de longe (São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro), logo pela manhã se preparam para voltarem para suas casas. Dessa forma, o contato com os retirantes como informantes encontra obstáculos, que não foram transpostos para este trabalho. Alguns meses depois desse primeiro contato como pesquisador, eu me inscrevi em um retiro de três dias sobre Marthe Robin.

Além da observação, foram realizadas entrevistas com quatro padres, que se apresentam com as seguintes posições: um padre francês, com formação em Roma, Bruxelas e Jerusalém, pregador do foyer e responsável pela casa; um padre com formação exclusivamente na teologia da libertação, sem afinidades com o Foyer; um padre com formação voltada à teologia da libertação, porém com vocação advinda da Renovação Carismática e ligação com o foyer (pregador); e um padre com formação na Igreja Ortodoxa Síria, com processo (à época) de transferência à Igreja Romana, ligado ao foyer (pregador). Também foram entrevistados dois bispos eméritos da diocese onde se encontra o foyer: um com forte atuação nas propostas da teologia da libertação, e o outro, italiano, com uma visão mais institucional da Igreja. Uma leiga, que havia atuado por um ano como membro da casa de retiro, também concedeu entrevista, assim como um seminarista diocesano que já participou de alguns retiros no Foyer de Mendes.

Panorama histórico

Esse panorama histórico do Foyer de Charité no Brasil está baseado em informações coletadas em entrevista com o bispo da diocese de Barra do Piraí/Volta Redonda entre 1966 e 1999, dom Waldyr Calheiros; e também do blog do Foyer de Mendes e do site da diocese. Para ilustrar o posicionamento de Calheiros há um trecho de um texto seu em homenagem a dom Helder Câmara. O livro de Michael Lowy (2000) será a referência para as reflexões a respeito do catolicismo de libertação, e o de Bernard Peyrous (2006), postulador da causa de beatificação de Marthe Robin, fornecerá elementos para iniciarmos uma compreensão sobre a mística do Foyer de Charité.

No ano de 1959, o Foyer de Charité, casa de retiros fundada por Marthe Robin, completava 25 anos. Na comemoração, no Foyer de Châteauneuf, Marthe Robin teria dito a um sacerdote (padre Constant) que desejava trabalhar no Brasil as seguintes palavras: “Meu padre, sede fiel. A Santíssima Virgem o espera lá, no Brasil”¹. Nesse mesmo ano o Papa João XXIII, eleito em 1958, publicava a primeira convocação para a reunião do Concílio Vaticano II. Na América Latina, Fidel Castro e Che Guevara invadiam Havana e iniciavam a Revolução Cubana (Lowy, 2000). Enquanto isso, a diocese de

¹ Fonte: <http://foyerdecharite.blogspot.com.br/p/foyer-de-charite.html> acesso em 16/04/2013.

Barra do Piraí onde o foyer se instalará mais de uma década depois é dirigida por Dom Agnelo Rossi, bispo que posteriormente terá o papel de mediador, diretamente da Cúria Romana, para a instalação da casa de retiro no Brasil².

A década de 1960 foi um período de vasto movimento social formado por vários segmentos da Igreja, como também por “várias organizações populares criadas por ativistas das comunidades eclesiais de base”. Esses movimentos, organizados a partir da periferia, são a *práxis* anterior à reflexão e aos textos que constituirão a teologia da libertação na década de 1970 (Lowy, 2000:56). Em 1964, morre o Papa João XXIII que é sucedido por Paulo VI. O novo Papa tem a missão de concluir o Concílio Vaticano II que vinha acontecendo desde 1962 e que propunha um *aggiornamento*, ou seja, uma abertura da Igreja ao mundo. Ainda nessa década, dom Agnelo se torna Cardeal e arcebispo de São Paulo, e em 1966, dom Waldyr Calheiros, após sua participação no Concílio, é empossado bispo da diocese em que o Foyer se instalará. Sobre sua participação no Concílio e o tema que concerne a esse trabalho dom Waldyr declara:

Ao chegar para 3ª sessão (1964) fui convidado para assistir um encontro (...) sobre “A Igreja dos Pobres” com o Pe. Paul Gauthier. (...) tendo Dom Helder como animador e teólogos de renome com Pe. Yves Congar, K. Rhaner e outros (...). Este grupo, ao final do Concílio, reuniu-se numa das catacumbas para juntos celebrarem a Eucaristia. No final, assinaram compromisso com os pobres. Outros 500 bispos assinaram o documento. Na realidade o tema da pobreza era simpático, mas não chegou a ser tratado a fundo e nem constou da pauta do Concílio. O próprio Papa Paulo VI pediu a Dom Ancel, Bispo e operário que estudasse e apresentasse sugestões para simplificar as vestes episcopais. (...) Em um de seus encontros pessoais com Paulo VI no Vaticano, confidenciou-me Dom Helder, teve a liberdade de dizer: “Santo Padre, quando vamos ver o Papa entregar esta grandeza ao Estado (um museu) e ir morar em apartamento, na periferia de Roma? Paulo VI respondeu-lhe: Helder, isso aqui é ‘de ouro’, mas é uma gaiola. Sou um prisioneiro”. O profeta pergunta à Igreja, como questionava a organização injusta da sociedade concentradora e não solidária... (Calheiros, 2009:4).

Na década de 1970, inicia-se a produção dos textos da teologia da libertação por inúmeras figuras latino-americanas que defendem uma Igreja dos pobres, onde eles sejam “agentes de sua própria libertação e o sujeito de sua própria história, e não simplesmente, como na doutrina tradicional da Igreja, objeto da atenção caridosa” (Lowy, 2000:60). Em 1971, vem para o Brasil o padre Constant a fim de encontrar um lugar para instalar o Foyer de Charité. No avião, conhece uma senhora que um ano depois vai lhe indicar uma propriedade em Mendes, Rio de Janeiro, que pertencia às irmãs do Sagrado Coração de Maria, mas que estava à venda, pois elas estariam de mudança para o Rio de Janeiro. Ao conhecer a casa e após celebrar lá a Eucaristia, padre Constant diz ter ouvido duas locuções interiores: “chegou a hora de Deus” e “a casa é sua”³. A partir de então decide comprar, mas precisa de autorização do bispo local, dom Waldyr Calheiros, fato que se dá da seguinte maneira:

² Nessa época, a diocese chamava-se apenas diocese de Barra do Piraí, possuía um território bem maior que o de hoje e abarcava um número bem maior de cidades. Fonte: <http://www.diocesevr.com.br/historia.html> acesso em 12/04/2013.

³ Fonte: <http://foyerdecharite.blogspot.com.br/p/foyer-de-charite.html> acesso em 16/04/2013.

O Foyer de Charité se instalou na cidade de Mendes. Veio para cá animado por informações do Cardeal dom Agnelo Rossi. Dom Agnelo Rossi sabia desse local lá em Mendes. Ele me telefonou e eu confirmei que de fato estava desocupado. (Dom Waldyr, entrevista).

O Cardeal Agnelo Rossi exerceu seu ministério como arcebispo de São Paulo marcado por uma posição conservadora em tempo de regime militar, o qual relutava em criticar, preferindo um diálogo com o governo. Celebrava missas em comemoração ao golpe⁴ e, em suas viagens internacionais, argumentava que “notícias sobre tortura eram exageradas” (Lowy, 2000:143). Em 1970, “Dom Agnelo Rossi foi promovido para uma alta posição em Roma e substituído por um novo bispo, Dom Paulo Evaristo Arns, conhecido por seu envolvimento em defesa dos direitos humanos” (2000:144). Por fim, deixo a última declaração de dom Waldyr sobre o telefonema do Cardeal Agnelo: “o contato que ele [padre Constant] teve foi com o Cardeal, e então, a gente sempre respeita o que os cardeais desejam, né? Você entendeu, com toda a franqueza”.

Desta forma, o foyer de Charité veio para o Brasil a fim de oferecer aqui o ensinamento da Igreja Católica à luz do Concílio Vaticano II, através de retiros de até uma semana de duração onde se procurava aprofundar a dimensão de uma vida de fé. Com um profundo amor pela Igreja e amparada por uma formação espiritual na linha Teresiana⁵, do “tudo de Deus e o nada da criatura”, valorizando o despojamento, a contemplação e o apostolado (Tanquerey, 1948), Marthe Robin estava preocupada com a França de seu tempo, pois seu país estava cheio de novos pensamentos anticlericais baseados no marxismo e no existencialismo que ameaçavam a fé e a prática da vida cristã (Peyrous, 2006). Então, de forma pioneira, Marthe Robin reflete, quase duas décadas antes do Concílio, que o catolicismo não deveria se colocar estático diante desses acontecimentos, mas enfrentá-los a partir de uma “nova forma de Igreja” (2006:292).

A novidade proposta pela estigmatizada francesa é a de que todos seriam chamados à santidade e a evangelização, contrapondo uma ideia da época de que apenas alguns cristãos tinham acesso a uma verdadeira contemplação de Deus e que a pregação do evangelho deveria ser exercida apenas por especialistas. Em sua visão, Jesus se faria presente e ativo no coração daquele que deixa sua vida tender para a santidade, o que “significa que todos os cristãos devem manifestar Jesus em sua vida cotidiana, através de seu trabalho, das suas atividades sociais, o que quer dizer que todos devem evangelizar” (Peyrous, 2006:293). A relação entre os padres e os leigos deve ser repensada na nova concepção de Marthe Robin sobre a Igreja. Os sacerdotes não devem ser encarados como dominadores dos leigos, mas ambos como parte do Corpo de Cristo. Para Marthe Robin, a transformação da Igreja viria de uma conquista, do interior do crente, pelo amor; e não, do exterior, através dos movimentos de violência (Peyrous, 2006:294).

No lado brasileiro, também havia uma proposta de um novo modelo de Igreja, que estava relacionado, de certa forma, aos movimentos marxistas franceses. Se por um lado, Marthe Robin se incomodava com os efeitos desse pensamento ideológico que produzia reflexões anticatólicas, no

⁴ Apenas uma minoria de clérigos brasileiros foi contrária ao golpe de 1964. A grande maioria temia que fosse instalado no Brasil o comunismo e, por isso, apoiavam o golpe militar (Silva, 2012).

⁵ Segundo Tanquerey (1948:XXVIII), “A Escola Teresiana ou Carmelitana: [apresenta] espiritualidade baseada sobre o tudo de Deus e o nada da criatura, ensina o desprendimento completo para chegar, se Deus aprouver, à contemplação, e a prática do apostolado pela oração, o exemplo e o sacrifício”.

Brasil a juventude universitária católica (JUC), liderada por intelectuais que haviam se formado na Europa, se inspirava com os textos marxistas franceses e começava a pensar, amparada por inúmeros movimentos sociais já existentes, em uma nova forma de Igreja que atendesse às necessidades específicas do povo latino-americano. Lowy (2000) chama esse vasto movimento social de “cristianismo da libertação”, pois seria mais amplo que uma teologia ou uma Igreja, e está associado à conscientização dos pobres de sua condição, bem como de sua organização para a luta de emancipação tendo o povo como agente desse processo, a partir de uma reflexão religiosa e espiritual, pautada pela fé, que vai direcionar o discurso social e político importante no processo de libertação das opressões. As comunidades eclesiais de base (CEBs) vão dar vida a essa Igreja que faz uma “opção preferencial pelos pobres”, protagoniza o leigo e centraliza a Bíblia “lida como narrativa exemplar e sagrada da libertação dos oprimidos” (Oliveira, 1997:53). As celebrações são coletivas e as biografias individuais se constroem pela comunidade: “no cristianismo da libertação latino-americano, a comunidade é, ela própria, um dos valores transindividuais mais centrais, possuindo um significado tanto transcendente como imanente, tanto ético/religioso como sociopolítico” (Lowy, 2000:63).

Essa “comunidade transindividual”, construída na luta coletiva, vai receber (conforme a metáfora que eu havia sugerido) um corpo que traz as marcas da santidade, e que quer anunciar um protagonismo leigo que passa por outra agência, o misticismo, uma experiência interna do Deus Amor alcançada através de uma formação que se dá afastada do mundo.

“Trouxeram o Corpo”

Utilizando os conceitos de Max Weber (1980) podemos aferir que os adeptos das comunidades de base estão mais próximos ao ascetismo, enquanto que aqueles que buscam o foyer se relacionam mais com o misticismo. Weber (1980) classifica o ascetismo ativo como “uma ação, desejada por Deus, do devoto que é instrumento de Deus” (vista como um perigo para o estado irracional voltado para o outro mundo) e o misticismo como “um estado de possessão, não ação, no qual o indivíduo não é um instrumento, mas um recipiente do divino” (fuga contemplativa do mundo, contrasta radicalmente com o ascetismo) (1980:241).

A experiência de renúncia do mundo, segundo Dumont (1992), está relacionada com o cristianismo desde os seus primórdios e liga-se ao distanciamento e à relativização do mundo, ou seja, longe do mundo o indivíduo se desenvolve e pode fazer a renúncia do mundo, relativizando-o. A fraternidade em Cristo e por Cristo seria outro elemento presente desde o início da religião Cristã (Dumont, 1985). Sendo assim, podemos dizer que a renúncia do mundo e a fraternidade estão presentes em ambas vertentes do catolicismo aqui apresentadas, apresentando diferenças significativas na maneira como se viver as duas realidades. O contraste entre as duas vertentes, segundo Weber (1980), pode ser diminuído caso os ascéticos ajam superando e controlando o mal na própria natureza do agente (fuga ascética do mundo) ou quando a mística conclui que não deva fugir do mundo (misticismo voltado para o mundo). Porém, esta combinação pode ser apenas um disfarce, uma aparente semelhança externa: o místico (criatura calada para ouvir Deus) pode apenas se acomodar no mundo, “mas apenas para adquirir a certeza do seu estado de graça em oposição ao mundo, resistindo a tentação de levar a sério seus processos” e colocando-se “à prova contra o mundo, contra sua ação no mundo”. O asceta prova-se através da ação e tem a conduta do místico como um gozo indolente do eu (Weber, 1980: 241). Sobre esse último ponto, a acusação de “gozo do eu” pela prática mística, gostaria de tecer algumas considerações no tangente à formação do indivíduo moderno, usando material etnológico como contraste.

Le Breton (2000) relata que os canaques, estudados por Maurice Leenhardt, formavam uma sociedade onde o corpo recebia características do reino vegetal, entrelaçando sua existência às plantas. Para esse grupo, a pele do homem e a casca da árvore tinham o mesmo nome, a carne era associada à

polpa dos frutos, só para citar alguns exemplos da ligação e solidariedade que havia entre o canaque e o ambiente, uma intimidade a ponto de haver “identidade de substância” (2000: 23). Para eles a morte não era o fim da existência, pois a partir dela assumiriam outro lugar naquele “ambiente de troca no seio de uma comunidade onde nada pode ser caracterizado como indivíduo” (2000: 25). Por fim, para eles o corpo não existia, porque esse corpo estava confundido com o mundo. Quando Leenhardt sugere a um velho canaque que o que haviam introduzido no pensamento dos canaques era o espírito, ele lhe diz: "Espírito? Ora! Sempre estivemos informados sobre o espírito. O que vocês trouxeram foi o corpo" (Rabinow, 2008), ou seja, trouxeram a distinção dos outros companheiros, um “distanciamento da dimensão comunitária”, vínculos mais frágeis de solidariedade e, conseqüentemente, um “estreitamento em direção do eu” (2000: 26).

Embora a ética católica de uma forma geral represente um contraponto ao individualismo, conforme analisa Lowy (2000), é possível também dizer que essa inclinação receosa em relação ao indivíduo moderno, para os conservadores é apenas uma crítica aos excessos do liberalismo e um ensinamento de ações cristãs de caridade a fim de corrigir as falhas do sistema capitalista. Por essa razão, a posição da Igreja diante da sociedade moderna que racionalizava a vida a partir de um capital abstrato e impessoal foi “construir uma forma religiosa da modernidade, baseada na revitalização da fé” (Lowy, 2000:44). Para a ala progressista da Igreja, amparada por reflexões marxistas, o combate ao individualismo moderno deve se dar numa crítica da ordem social e econômica, e também da própria religião. A esquerda católica teria se fortalecido na medida em que o “catolicismo social”, conforme doutrina de Roma, deixa de condenar os princípios liberais, mas apenas critica seus excessos, e “parece aceitar, no séc. XIX, o advento do capitalismo e do estado burguês (“liberal”) modernos como fatos irreversíveis” (Lowy, 2004:51).

A vinda do “corpo de Marthe Robin” (Foyer de Charité) para o Brasil representaria, para aquele contexto de uma Igreja militante, a chegada de um elemento que não está preocupado prioritariamente com a situação política e social, nem se propõe uma crítica enfática ao sistema capitalista e sua reificação das relações. A não contraposição às políticas liberais significaria um apoio ao modelo de sociedade marcado pelo individualismo:

“[o Foyer] não é uma proposta de trabalho que nasce da realidade, das exigências pastorais, das exigências de espiritualidade dentro da caminhada de Igreja do Brasil. É uma proposta já definida. (...) Hoje em dia uma grande mudança aconteceu. A vida do cristão, do católico, não está mais apenas girando em torno de uma vida sacramental. Tem todo um engajamento, um trabalho pastoral, uma missão de evangelização no dia-a-dia da vida. (...) A Igreja, a partir do Concílio Vaticano II, resolveu buscar o caminho da Igreja que vai ao encontro do outro, na realidade que ele se encontra. O Foyer permanece na caminhada proposta dentro do foyer. Sempre a pessoa tem que vir buscar, já tem uma proposta definida e a pessoa, então, vai se alimentar daquela proposta apresentada pelo foyer.” (padre Antônio⁶, entrevista).

O Foyer de Charité se encaixaria, conforme definição de Oliveira (1997), num catolicismo romanizado e privado. Isto significa: controle do sagrado pelo sacerdote, valorização dos “sacramentos para a salvação individual” (“marca clerical e espiritualista”), implantação de modelo romano de Igreja, entendido como único autenticamente católico e substituição do catolicismo popular por culto a “novos santos” com características mais austeras, moralizantes e sacramentais (Oliveira, 1997:50). Esse modo de Igreja, em sua forma de ser “afastada do mundo”, aspecto intrínseco e fundamental de uma casa de

⁶ Nome fictício.

retiros, receberá críticas da Igreja militante. É importante salientar que não é o afastamento do mundo em si que é rejeitado pelos progressistas, posto que eles também rejeitam o mundo tal como ele se apresenta na sociedade capitalista, mas criticam a rejeição do mundo praticada pelos místicos, que se calam para ouvir a Deus e desprezam os processos ordenadores do mundo (Weber, 1980).

Corpo Isolado

“Ainda há aquela visão de que o *Foyer* é um corpo isolado”, assim se expressou padre Danilo⁷ a fim de mostrar o distanciamento entre a casa de retiro Foyer de Charité e o clero da Igreja local. Nesse caso, o isolamento significa autonomia e independência diante da Igreja local, que poderia ser interpretado como uma negação de um elemento fundamental do cristianismo da libertação: a comunidade.

Eu fui colocado para fazer o estágio pastoral como seminarista em Mendes. (...) Então, logo de imediato o padre que era o pároco de Mendes, na época, falou que não gostaria da minha proximidade com o Foyer. Falou: “eu não gostaria que você ficasse muito próximo do Foyer, eu não quero contato com aquele pessoal porque é um trabalho que se difere da nossa diocese, eles caminham independente. Então, gostaria que você também não se envolvesse muito”. (padre Danilo, entrevista).

Para Weber (1980) a religião comunitária se pensa em duas perspectivas: em dualidade com o grupo exterior e em reciprocidade entre os irmãos de fé, em caso de dificuldade. “Tudo seguia o princípio: tua necessidade de hoje pode ser minha necessidade de amanhã” (1980: 244). A religião da fraternidade choca-se com os valores do mundo, tensão que aumenta a medida em cresce a lógica impessoal. Existe, no contexto da Igreja fraternal, uma moral diferenciada aplicada aos estranhos, mas que pode também ser relacionada à lógica da reciprocidade do “o que me fizerdes, eu te farei”. Nesse caso: se me isolas, te isolarei. Se queres ser independente de mim, também serei independente de ti.

Hoje ainda há um fechamento em relação ao foyer. Os padres ainda não buscam uma proximidade com o foyer. Ainda há aquela visão de que o foyer é um corpo isolado e que caminha contrário ao que a diocese optou como linha pastoral. Eu vejo que esse conflito ainda permanece. (padre Danilo, entrevista).

Corpos Fechados

Le Breton (2011) analisa as trocas corporais entre atores sociais, que assumiriam fortes características de presença e de ausência social. O lugar ideal desses corpos na sociedade ocidental seria “aquele do silêncio, da discrição, do apagamento, e até mesmo do escamoteamento ritualizado” (2011: 192). O distanciamento traduz uma forma simbólica do uso do corpo, ou seja, “o sujeito simboliza por meio de seu corpo (seus gestuais, suas mímicas etc) a tonalidade de sua relação com o mundo” (2006: 193). Segundo Le Breton (2006), não sentir o corpo, colocá-lo a sombra ou relegá-lo à indigência são escolhas do homem ocidental.

Dom Rodrigo⁸ – Eu não conhecia [o Foyer]. Quando aqui o pessoal me falava disso, falava com certa indiferença. (...) Justamente porque estava fechado lá

⁷ Nome fictício.

⁸ Nome fictício.

em Mendes. (...) Tanto que para saber alguma coisa, chegando eu fui lá visitar. (...) Visitei, ouvi e fizeram algumas propostas, mas pra mim não tinha possibilidades. Eu como bispo não poderia assumir isso. Ainda mais vendo o indiferentismo, às vezes até a rejeição de alguns padres dessa atividade, porque era muito fechada realmente.

A indiferença e a hostilidade revelariam um incômodo e um mal-estar profundos na relação com um corpo que não produz familiaridade, exatamente como na situação em que temos que lidar com um deficiente (Le Breton, 2011). O exemplo é fortuito visto que estamos tratando alegoricamente do corpo tetraplégico de Marthe Robin. Para Le Breton (2011), o louco e aquele que possui alguma deficiência provocariam “hesitação na interação”, justamente porque faltam atributos que favoreçam uma identificação, gerando angústia pela “impossibilidade de projetar-se no outro” (2011:216). Esse processo gera incertezas a respeito de possíveis encontros, sempre permeadas das dificuldades da relação. O corpo, então, se torna causa de embaraço e de peso, daí resultam grande parte das rejeições.

Representações sobre o Foyer de Mendes como lugar fechado apareceram principalmente quando se tratava, nas entrevistas, do longo período em que a casa de retiros esteve sem um padre residente após a morte do padre Constant. Não foram coletados dados suficientes para uma análise desse período, mas valeria a pena ressaltar que a ausência do padre do foyer é a falta do mediador investido pela hierarquia, que pudesse assumir a dimensão pública e masculina da obra, sendo o porta-voz legítimo de um corpo místico que incomoda aqueles que não sabem e/ou não querem lidar com suas especificidades, e que se apresenta, aos que o buscam, marcado pela simplicidade.

Corpo Simples

Fiquei lá [no foyer] nas minhas férias, foi muito bom, foi conflitante e bom. (...) Nessa época eu tinha colocado o pé no freio, eu trabalhava em oito lugares, eu tinha pedido demissão de um monte, mais o consultório. Eu estava mais focada e conseguindo retomar minha vida de oração, que não é fácil. É mais fácil você conseguir uma que recuperar uma. (...) O que me chocou no foyer, que foi conflitante comigo, foi a vida simples, era simples demais. Você acorda todo o dia e vai pra missa, sai da missa, senta pra tomar café, sai do café começa a fazer o serviço da casa, sai do serviço da casa tem formação... Era muito simples. Era muito simples! E eu falando: “Senhor, é isso que você quer pra mim? Será?” Até me questionava: “Eu sou dentista, especialista em criança. Eu vou ficar aqui arrumando casa”. (...) Aí começaram os meus questionamentos. (Entrevista com Natália⁹ – ex-membro do Foyer)

A simplicidade é um tema recorrente quando se fala sobre Marthe Robin e o Foyer de Charité. “Marthe não era uma pessoa que ficava falando de coisas difíceis, ela falava de coisas simples. Ela queria saber o que você comeu, o que você gosta, como estava o tempo...” (Natália, entrevista). Le Breton (2011) analisa que a vida, na sua condição ordinária, se relaciona a percepções sensoriais e possui “caráter de mediador entre o mundo externo e o sujeito”. A vida simples, explanada por Natália, expressa elementos da vida cotidiana: tomar café, ir à missa e arrumar a casa. Em contraposição está a vida agitada, representada pelo trabalho formal excessivo relacionado a uma “tortura própria, que visa o abalo psíquico do sujeito a partir da denegação metódica das funções sensíveis do corpo” (2011:156).

A vida simples (que se dá, por exemplo, no silêncio, na alimentação moderada e modesta, e na disciplina do sono e das práticas de oração) é um indicador de intimidade e se apresenta como

⁹ Nome fictício.

elemento importante para se alcançar a união de alma com Deus. Segundo Duby (1990:515), o relacionamento íntimo foi se refinando desde o século XII “pela prova, difícil, da discricção e do silêncio” num jogo amoroso estruturado pelo recolhimento. A intimidade com Deus, pretendida no retiro de silêncio do Foyer de Charité, embarcaria uma ressignificação das experiências cotidianas a ponto de dar-lhes um sentido extramundano. Por sua vez, os fenômenos extraordinários não seriam, ao que parece, tão impactantes na vida dos retirantes e dos crentes em geral, posto que fosse a simplicidade, em seu sentido metafísico, o modelo de santidade que sobressai no contexto dessa mística.

Para concluir, poderíamos dizer que a simplicidade como metafísica seria alcançada pelas percepções sensoriais da vida cotidiana associada a um ensinamento doutrinário que não pretende contrapor-se enfaticamente às ordens sociais e econômicas do mundo moderno que promoveriam a privação dos sentidos na vida ordinária, mas que nega, todavia, os excessos perceptivos do tempo atual carregados visual e sonoramente, por exemplo. A privação sensorial, como aquela experimentada por Marthe Robin através de suas deficiências que a impossibilitavam de tocar, comer, sentir a luz (a sensibilidade à luz a obrigava a ficar na penumbra), pode gerar uma “tortura própria” ou pode representar uma busca dos sentidos exauridos, um retorno a uma “vida simples”, agora não só associada às condutas cotidianas, mas tendo elas impregnadas por uma moral religiosa mística, embasada por uma doutrina sacramental. Nesse sentido, o corpo como reforço e manutenção de crenças é o corpo que se choca com a falta de sensibilidade, marcadamente àquela da modernidade, e que se propõe um retorno à fonte não criada do Deus comunidade, ou seja, uma união de alma com Deus que passa pelo corpo místico da Igreja.

Bibliografia

DUBY, Georges. A emergência do indivíduo. In: *Historia da vida privada: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo*. Lisboa: 1992.

_____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica de ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Rio de Janeiro: vozes, 2011.

LOWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

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

RABINOW, PAUL. Cortando as amarras: fragmentação e dignidade na modernidade hoje. *Rev. Bras. Ci. Soc.* v.23, São Paulo, 2008.

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

Fontes:

CALHEIROS, Waldyr. *A caminho do centenário de dom Helder*. 2009.

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

TANQUEREY, Adolphe-Alfred. *Compêndio de teologia ascética e mística*. Porto: Livraria apostolado da imprensa. 1948.