


As construções socioteológicas das manifestações marianas¹

The sociotheological constructions of the Marian manifestations

João Décio PASSOS²

 0000-0003-4390-0423

Resumo

A presente reflexão centra-se no conceito de *mariofania* e visa apresentar a compreensão e o uso desse conceito. Para tanto serão utilizadas referências analíticas das ciências da religião e da teologia, além de referências empíricas recolhidas de algumas expressões marianas. Em um primeiro momento, será feita uma aproximação pela via das ciências da religião e, em seguida, pela via da teologia. Entende-se, assim, que a primeira via é mediação analítica para a segunda, embora o pressuposto da fé mantenha o clima da reflexão e a sustente como motivação fundamental. A teologia que pede a inteligência das ciências da religião parte do fenômeno de Fátima decodificado em seus processos histórico-sociais, levantando interrogações sobre seu significado no âmbito da tradição cristã, concretamente da fé pensada que pensa a sua própria práxis na vida do povo de Deus.

Palavras-chave: Construção social. Devoção. Mariofania. Mariologia. Racionalização. Teologia.

Abstract

This reflection focuses on the concept of "mariofania" and aims to present the understanding and the use of this concept, from analytical references of the sciences of religion and theology and from empirical references collected from some Marian expressions. At first, an approach is made by means of the sciences of religion and then by the way of theology. Let it be understood, therefore, that the first way is an analytic mediation for the second, although the faith assumption maintains the climate of reflection and sustains it as a fundamental motivation. The theology that calls for the understanding of the sciences of religion stems from the phenomenon of Fatima decoded in its historical-social processes, from where theology raises questions about its meaning within the Christian tradition, concretely of the faith thought that thinks its own praxis in the life of the God's people.

Keywords: Social construction. Devotion. Mariofania. Mariology. Rationalization. Theology.

¹ Artigo baseado na exposição apresentada no Congresso Internacional do Centenário de Fátima de 21 a 24 de junho de 2017 em Fátima, Portugal.

² Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. R. Ministro Godoy, 969, Perdizes, 05015-000, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: <jdpassos@pucsp.br>.

Introdução

Há uma evidência que deve ser consignada sobre esse objeto de análise: as manifestações marianas fazem parte da história da Igreja e têm lugar privilegiado na vida de fé do povo simples. Seja qual for o viés hermenêutico adotado para expor esse dado, ele constitui uma realidade eclesial, particularmente eclesial católica, e aí se insere sob todos os aspectos. É no universo devocional mariano que as mariofanias ocorrem desde a Igreja antiga, ainda que sejam feitas, quase sempre, de elementos espontâneos, sem rigores conceituais e precisões dogmáticas. Embora as manifestações de Maria não sejam constitutivas da fé cristã nem mesmo da mariologia dogmática, elas adquirem status pastoral relevante para a vida da Igreja católica e se tornam objetos de preocupação das hierarquias e de reflexão dos teólogos.

Essas manifestações escrevem a história de fé do povo e de sua relação com os especialistas, na medida que buscam um lugar legítimo para as suas narrativas e para as suas expressões simbólicas. Elas nascem, quase sempre, nas periferias do dogma e nas periferias da própria oficialidade católica e, a partir daí, irradiam sua força como epicentros de sentido: de atração e de buscas dos fieis, de devoção e de culto, de criação e construção de discursos e de imagens e de atuação pastoral da Igreja, por meio de seus ministros instituídos. Fátima e Lourdes ou Aparecida e Guadalupe são exemplos emblemáticos da grande proporção alcançada pelos respectivos Santuários nos âmbitos das respectivas nacionalidades, bem como no coração da Igreja católica; constituem, de fato, emblemas do protagonismo da ortopraxis em relação à ortodoxia no processo histórico de vivência da fé do povo fiel. As mariofanias nascem no coração do povo, via de regra, no coração dos pobres que clamam por libertação nas mais diversas situações marcadas por crises e alentadas por esperanças.

O processo de construção das mariofanias se dá em um jogo dialético que envolve sujeitos distintos inseridos em temporalidades diversas, de onde emergem as manifestações que sobrevivem como legítimas no âmbito da Igreja e da própria sociedade. A reflexão a seguir pretende examinar esse processo: afirma o protagonismo da fé popular que se eleva como fato pastoral, eclesial e teológico e o papel da teologia nesse percurso legitimador – ou racionalizador – da vivência da devoção mariana no seio da Igreja. A palavra-chave da reflexão pode ser, por conseguinte, “processo”. Com essa categoria, pode-se superar as visões ingênuas ou românticas que idealizam as manifestações marianas como eventos que nascem concluídos sob todos os aspectos que os compõem; além disso, também pode superar o racionalismo teológico, que dispensa o diálogo com as peculiaridades da piedade popular. O diálogo constitui o caminho da construção social e eclesial das mariofanias. Feita de modo espontâneo, consciente e regrada, essa construção incorpora distintos sujeitos e visões; concretamente, incorpora a “fé popular” com a “fé pensada” e com a “fé que pensa”; em termos metodológicos clássicos, trata-se da articulação entre *sensus fidelium* e *intellectus fidei*.

Colocação da questão

A tarefa de falar de Fátima no contexto das mariofanias remete a possibilidades plurais de abordagens, não sem riscos de redução interpretativa. Como precisão inicial, pode ser útil expor os pressupostos que o tema dessa explanação esconde e revela logo de imediato: há o pressuposto fenomenológico de uma variedade de mariofanias (Fátima é uma dentre outras); há, também, o pressuposto de cunho metodológico (a comparação entre as mariofanias); e, por fim, há o pressuposto que afirma a própria factualidade das mariofanias (as manifestações marianas que ocorrem em diferentes contextos e com diferentes interlocutores). Cada um desses pressupostos traz em si elementos vários que podem ser investigados.

A variedade de mariofancias remete à longa temporalidade da devoção à Maria, acompanhada das inúmeras manifestações, o que configura um quadro que exige exame dos contextos culturais e eclesiais em que elas acontecem. É mais relevante a variedade estética das manifestações marianas que a variedade doutrinal que elas possam encerrar em última instância. As manifestações marianas são amostras das práticas devocionais vivenciadas pelo povo nos mais diversos contextos, além de revelarem as idiosincrasias dos povos com suas distintas culturas. Nesse ponto, vale recordar a variedade de ícones e expressões marianas: as madonas negras e brancas, as muitas vestimentas, as imagens milagrosas e as narrativas de aparições com suas respectivas imagens. Assim, Maria vai adquirindo as fisionomias dos povos, as características das culturas e os traços dos estilos artísticos ali objetivados.

Quanto ao método de abordagem que visa o confronto e a comparação, mesmo que os estudos comparados das religiões possam oferecer caminhos relativamente seguros, resta por suposto o desafio de escolher o ponto de ancoragem das variedades de manifestações, tão distintas em suas expressões. Nenhuma definição mariológica pode abarcar em sua singularidade tamanha variedade, podendo, inclusive, esconder seus nascedouros mais originais. As mariofancias tomadas em si mesmas se inscrevem, evidentemente, no contexto católico que as torna possíveis. Se for possível falar em mariologia islâmica, luterana e afro-brasileira, não é, contudo, possível falar em manifestação de Maria onde não se vive a devoção à Virgem como uma religiosidade viva e em ação. É de dentro dessa tradição mariana e mariológica sempre viva que eclodem todas as mariofancias, sendo o lugar em que são construídas com os seus mitos de origem e com todas as suas decorrências em termos de representações e de práticas religiosas. Portanto, há uma matriz de devoção mariana que subjaz às mariofancias como condição de possibilidade de todas as suas expressões, mesmo quando muitas delas se mostram um tanto originais e, até mesmo, exóticas.

Entretanto, do ponto de vista da ancoragem teórico-conceitual, uma mariofancia emerge sempre como construção do novo. Do contrário, seria mera reprodução de uma tradição já constituída. Trata-se sempre de uma manifestação que rompe com a regularidade discursiva e prática, no âmbito das representações e práticas marianas católicas regulares. Nem todas as devoções marianas, vivenciadas sob incontáveis invocações no seio do catolicismo, podem ser classificadas como mariofânicas; muitas criações populares, ainda que originais, não podem ser assim definidas.

Recentemente na região cafeeira do Brasil, foi criada a devoção de Nossa Senhora do Café, com ícone próprio, com templo e com orações específicas invocadoras do novo título. É mais um título introduzido pela criatividade mariana no mundo da religiosidade católica. No decorrer da história, não faltaram, de fato, os títulos mais inusitados, como os de Nossa Senhora da Ponte, da Coluna, das Galinhas etc. Fizeram-se presentes Marias tristes e alegres, ricas ou despojadas, dormindo ou acordadas, gordas ou esbeltas; são personificações das condições humanas rotineiras e dos espaços vivenciais das diferentes culturas. Contudo, uma mariofancia exige uma dinâmica específica que a designe como real e autêntica, ou seja, exige uma ruptura com a rotina e a epifania de algo novo, a evocação de uma presença direta de Maria naquele fato, a expansão da manifestação por meio de uma narrativa original e originante, do ponto de vista conceitual de um “mito de origem” próprio e, por fim, de um consenso que se alarga e instaura uma manifestação mariana como legítima, do ponto de vista da fé popular e, em vários casos, da própria “doutrina” de fé da Igreja.

As mariofancias podem ser compreendidas analogamente ao que os fenomenólogos da religião definem com a categoria *hierofania*: algo que manifesta o sagrado (ELIADE, 1972) no caso, o sagrado é claramente denominado por se referir à Maria. Mircea Eliade distingue “hierofancias elementares” (objetos físicos que se tornam reveladores) de “hierofancias supremas” (a manifestação direta do sobrenatural)

(ELIADE, 1999). Como as demais hierofanias, o leque das manifestações marianas é amplo; estende-se de uma pequena imagem (como nos casos de Aparecida, no Brasil e Lujan, na Argentina) até uma aparição que reivindica o *status* de revelação direta da Virgem mãe de Jesus (como Lourdes e Fátima), tendo uma modalidade intermediária que agrega a *imagem* com a *revelação* (como no caso de Guadalupe), passando, ainda, pelas *imagens* de origem *miraculosa* (como a Madona Achirópita, na Calábria, e Nossa Senhora de Copacabana, na Bolívia). Essa intensidade e essas variedades mariofônicas são indicadores de algo mais profundo presente na alma católica. Expressam um núcleo dinâmico de vivência e construção do imaginário religioso, abaixo e além do dogma definido e da doutrina fundamental, do calendário oficial das devoções e do discurso mariológico instituído ou teologicamente consensual; revelam, nesse sentido, a imensa criatividade da fé popular, que não poupa narrativas, imagens e posturas para expressar os seus anseios e esperanças. Fora do discurso teológico oficial ou acadêmico, as mariofanias ocorrem como eventos germinados na periferia da instituição eclesial, longe das definições coerentes, de dentro das almas que gritam por socorro, por meio da imagem que cria o novo e da esperança que encontra saídas em meio às crises.

Com efeito, as hierofanias não dispensam as representações, sejam as predominantemente iconográficas, sejam as que sacralizam tempos e objetos, ou, ainda, as representações fundadas em aparições, como descreve Mircea Eliade no seu Tratado de história das religiões. Nas hierofanias cristãs, pode-se dizer, sem escrúpulos iconoclastas ou dogmáticos, que a fé pede primeiramente imagens – *fides quaerens imagens!* – antes de pedir inteligência teológica. De fato, o registro fundamental das manifestações cristãs é, antes de tudo, o da produção imagética e não o da produção intelectual. A mediação imagética é uma exigência do imaginário fundamental (CASTORIADIS, 1982) que institui a realidade da fé popular, mas que institui, antes, a própria fé cristã centrada nas imagens do Messias filho de Deus, Jesus Nazareno, crucificado-ressuscitado. É sobre esse epicentro imagético que o cristianismo se construiu como edifício vivencial e doutrinário nos seus primórdios. O Novo Testamento é a elaboração narrativa desse conjunto imaginário e imagético fundante, antes daquilo que possa portar como dado conceitual (PASSOS, 2016). A tradição cristã nasce e fundamenta-se em um imaginário salvífico do Deus que se fez carne e, portanto, se fez imagem e roteiro visível de uma cena a qual encerra e comunica o mistério de Deus revelado.

As mariofanias com seus Santuários demonstram essa dinâmica cristã de modo explícito e muito concreto. Não se verifica nesse campo experiências de tipo apofática, mas, ao contrário, experiências imagéticas feitas de detalhes visíveis e comunicáveis. As mariofanias têm forma, estatura, cor, detalhes estilísticos e beleza, segundo os padrões culturais onde ocorrem. As imagens palpáveis de Aparecida e Copacabana, as belas Senhoras das Aparições de La Salette, de Lourdes e de Fátima instauram uma imagética que catalisa a narrativa e a devoção, desde os seus momentos primordiais. Pode-se descrever certa sequência na manifestação mariana: no princípio está a imagem (imagem que aparece, nova e até estranha); na sequência, a mesma imagem é decodificada (o vidente a descreve, pergunta por sua identidade); em seguida, há a imagem que “fala” (que se apresenta e se revela); logo após, há a imagem que é discernida (pelo vidente e pela oficialidade católica); mais tarde, há a imagem que é representada iconograficamente (segundo certos padrões estéticos predominantes); e, por fim, há a imagem que se consolida no imaginário mariano e que sintetiza e expressa em sua forma estética o conjunto do fenômeno: a mensagem de ontem e de hoje que vai sendo fundamentada mariologicamente e que se expande como catequese mariana.

Portanto, há que evitar as hermenêuticas centradas no pressuposto de hierofanias destiladas de experiências pessoais (visões, criações, alucinações etc.) que muitas vezes se tornam critérios de

autenticidade das mariofanias. Assim procedem certas leituras dogmáticas que exigem manifestações que expressem *in totum* e de imediato o sobrenatural, como uma espécie de visualização direta do transcendente em si mesmo, ou de ontologização do fato narrado pelo vidente ou pelo miraculado. Esses modos de certificação dispensam por razões de fé (fundamentada em uma dogmática sensualista) ou de ciência (uma espécie de comprovação que se impõe como evidência miraculosa, para além das regras metodológicas das ciências) o que é mais elementar em toda experiência religiosa ou sobrenatural: a presença necessária de mediações. Seja qual for a imagem mediadora, a experiência religiosa necessita dela como meio de comunicar uma mensagem, sabendo da irreducibilidade da Transcendência aos sentidos humanos, como pondera a própria teologia (LAURENTIN, 1995).

Nesse sentido, os fenômenos religiosos de todas as ordens e de todos os tempos não podem ser compreendidos como fatos desprovidos de história ou abstraídos dos contextos em que se situam, ou seja, das condições econômicas, sociais, políticas e culturais concretas que os possibilitam inevitavelmente, assim como das faculdades psicológicas dos chamados videntes. Para o bem da verdade, em termos estritamente teológicos, não se pode exigir de uma mariofania o que não constitui a dinâmica da própria “revelação” nos termos do Magistério católico atual: a mediação humana. Deus fala de “modo humano e através dos homens”, ensina a Constituição conciliar *Dei Verbum* (n.12) (CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1986a). As manifestações de Maria não se sobrepõem, portanto, à psicologia dos videntes, aos imaginários marianos predominantes em determinada região, às narrativas catequéticas reproduzidas pela Igreja e às expressões estéticas dos artistas que fabricam as imagens. Essa regra fundamental exige o discernimento dos sinais visíveis sempre situados e sempre limitados que se tornam, para a fé, manifestação da transcendência invisível, palavras que podem revelar uma “Palavra”. Nesse sentido, toda mariofania exige discernimento de seus significados; do contrário, corre-se o risco de reproduzir um fundamentalismo de cunho imagético-sobrenatural.

Assim situadas, as mariofanias constituem também resultados de um processo, não de um fato primordial fixo reproduzido de modo intacto no decorrer do tempo, espécie de cena cinematográfica que nasce pronta. As narrativas por elas veiculadas são também produzidas no decorrer do tempo em uma circularidade que articula passado e presente. Em outros termos, experiência primordial e interpretação posterior se entrelaçam em uma mesma narrativa e compõem as mariofanias completas, embora nunca concluídas. Isso significa afirmar que não se pode separar, rigorosamente, a visão da interpretação, o milagre da construção, como às vezes se postula em determinadas leituras (CARVALHO, 2017).

Há, por certo, um “fenômeno total” visível nos centros mariofânicos atuais, de modo muito particular, nos megacentros como os de Fátima, Guadalupe e Aparecida. Apesar de haver grandes diferenças entre eles, uma coisa comum é certa: são fenômenos religiosos marcados por grande complexidade, irreducíveis a qualquer singularidade de descrição e interpretação. Esses fenômenos somam em si mesmas camadas temporais (que configuram longas temporalidades), sujeitos variados (o que faz pensar em construção coletiva), contextos diversos (que sugerem dinâmicas sincréticas), interesses particulares (que aludem a lutas políticas) e leituras diferenciadas (que exigem a análise dos diferentes significados). Esses sistemas religiosos complexos são, além do mais, fenômenos vivos que permanecem em contínua construção, sobretudo com as mídias que hoje oferecem suas interpretações ágeis, plurais e em renovação permanente sobre objetos e fatos. As mariofanias são manifestações sempre atuais, na medida em que passaram pelo teste da legitimidade oficial da Igreja e foram institucionalizadas em centros de devoção e evangelização. Os Santuários marianos são, sem dúvida, fenômenos vivos de presença mariana na vida de fé do povo e não simplesmente centros de memória de um fenômeno do passado preservado de modo intacto no presente.

A criatividade mariana e as racionalizações mariológicas

As diversas mariofanias hoje constituídas indicam uma criatividade que extrapola a rotina e o estabelecido pela eclesialidade católica, fazendo aparecer o novo nas formas mais instigantes e nas estéticas mais inusitadas. A história das aparições demonstra essa variedade de circunstâncias, de identidades marianas específicas e de nomenclaturas distintas. É preciso observar também o dado quantitativo: o aumento explosivo das aparições nos tempos modernos. No século XX, segundo os dados catalogados, estima-se a média de 400 aparições; de 1917 a 1939, fala-se em 65; e de 1945 a 1955, em 55 (BOFF, 2006). Essas manifestações ensinam que Maria não tem uma identidade genérica no coração e na mente dos povos. Ela vai adquirindo as mais variadas fisionomias e os mais curiosos títulos nas geografias católicas ao longo da história.

A América Latina constitui um caso emblemático de construção de devoções marianas. Não há país do continente que não tenha Maria como padroeira, e, na maioria deles, as Marias são inculturadas aos momentos históricos e ao imaginário cultural local. Os seus mitos de origem narram essas manifestações nas mais variadas realidades; escondem e revelam as condições de vida do povo, os processos de negociação cultural e as relações entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial.

Com as mariofanias europeias não foi diferente, ao menos em sua maioria. São manifestações populares radicadas nas periferias do poder econômico, político e eclesial. Essas manifestações beiram muitas vezes o extravagante para a mariologia oficial e passam, por essa razão, por um processo de racionalização, na medida em que vão sendo confrontadas e assumidas pelos especialistas da hierarquia católica. Nenhuma subsiste em seu estado original, como tipos de sagrados selvagens, se for possível fazer analogias com a categoria analítica de Roger Bastide (BASTIDE, 2006). No entanto, os mitos de origem permanecem desafiando as sistematizações teológicas com suas originalidades, com seus exotismos e com suas incoerências teológicas e doutrinárias. Ao mesmo tempo, as manifestações marianas são continuamente renovadas nas novas aparições que pululam as geografias católicas pelo planeta. Não por acaso, elas têm encontrado espaço fecundo no movimento carismático, filho direto do pentecostalismo que centra seu imaginário e sua prática na manifestação direta do sobrenatural. Roger Bastide fala de um duplo movimento na religião ocidental: um primeiro de domesticação do sagrado, fato visível na longa história do cristianismo e, evidentemente, nas mariofanias que vão sendo re-interpretadas pela Igreja e pelos teólogos e, por conseguinte, assumidas ou rejeitadas como autênticas; e um segundo que promove a persistência do sagrado selvagem que renasce onde quer, longe dos controles oficiais. As mariofanias participam, por certo, desse renascimento contínuo no decorrer da história, particularmente dos últimos tempos (BASTIDE 2006).

Arquétipo da mãe? Compensação feminina de um Deus masculino? Sobrevivência disfarçada das divindades femininas pagãs? Suspiro materno das classes oprimidas? Choro infantil do homem carente e em perigo? Arquétipo inconsciente que se exterioriza em aparições? Mediadora entre Deus e os homens? Revelações particulares que se distinguem da revelação definitiva? Cada interrogação é formulada, na verdade, a partir de uma resposta já oferecida pelas diversas abordagens, tendo em vista seus pressupostos epistemológicos. E cada qual terá, certamente, um aspecto importante a desvelar dessa fantástica riqueza de "gynefanias". Não poderia vir de uma razão lógica as criações religiosas, mas, sim, do coração que palpita pelo sentido e pelo socorro do alto e que tem como regra a solução e não a explicação, o conforto e não o convencimento, o fluir espontâneo e não definição conceitual. Se a psicanálise expressa corretamente o dinamismo psíquico humano, pode-se dizer que será pela via materna e não paterna que a devoção espontânea se eleva sem controles imediatos e por onde os pedidos de socorro encontram suas primeiras expressões. As mariofanias seriam, então, antes de tudo "meterofanias",

expressão que flui fora dos controles do poder instituído (encarnação do pai que controla) da norma e da ordem. É sempre a mãe que se deixa afetar pelos filhos, que acaricia os carentes e oferece seu colo e seu consolo, seus conselhos e correções.

Pode ser elucidativo pensar as mariofanias em analogia com tipos de legitimação política sugeridos por Max Weber. As mariofanias constituem uma recriação religiosa em uma instituição que vai mostrando suas crises no âmbito das sociedades modernas e perdendo sua capacidade de oferecer significados imediatos e produzir finalidades para o conjunto da sociedade. É precisamente em situações de crise que o carisma emerge como solução e como possibilidade de restauração de um determinado campo social, político e cultural, explica Weber (WEBER, 1997). O carisma é o dom capaz de renovar, de romper com o cotidiano e com o que perde a legitimidade na rotina de uma tradição e de um sistema burocrático. Poder ser visto como a voz que levanta do fundo escondido de um sistema de crenças ou de um sistema político como dom sobrenatural autorizado a renovar por meio de um novo líder, de um profeta, de um místico ou de um vidente. De fato, os índices das aparições nos dois últimos séculos indicam um crescimento que coincide com a perda de hegemonia da Igreja no contexto da modernidade que se expande em todas as direções da vida social e política; de uma Igreja que perde o controle simbólico do discurso político e, sobretudo, do discurso escatológico que garantia um rumo certo para os fatos históricos e para a vida social. As aparições desse período podem ser situadas nos territórios limítrofes do catolicismo com uma modernidade que desfaz as antigas estabilidades culturais e políticas. Tem-se, como exemplo, as três aparições do século XIX na França ateísta e anticatólica, assim como as aparições de Fátima no contexto da República portuguesa francamente anticlerical (BOFF, 2006).

Roger Bastide situa as manifestações do sagrado selvagem precisamente nos momentos de passagem de uma “sociedade orgânica” para uma “sociedade anômica” (BASTIDE, 2006, p.257). Isso significa dizer que as mariofanias não são produções religiosas inócuas, fruto de delírios e alienações descontextualizados, mas assumpção dos rumos da história por parte daqueles que ficam largados às suas margens e buscam sentido e solução para as crises da vida pessoal e, sobretudo, coletiva. As sociedades em crise e cimentadas com imaginários religiosos antigos perdem seus fôlegos simbólicos, na medida em que configura em seu sistema o inusitado nos domínios tanto do político quanto do cultural. Aqui vale novamente o comentário de Bastide: “A sociedade vai mudando, porém ao redor desse bloco que quer manter o passado enterrado. Daí os despertares, os movimentos por reformas, as heresias, os messianismos e os milenarismos, para tentar lutar contra a defasagem sempre crescente entre as infra-estruturas móveis e as superestruturas conservadoras” (BASTIDE, 2006, p.263).

O sagrado selvagem é uma produção por princípio marginal. Porém, convém salientar que esse é um ponto de vista de seus significados simbólicos configurados dentro de um quadro de referências anteriores, quase sempre esquecidas ou por onde se torna possível manifestar. Trata-se de “uma continuidade descontinuada, mais do que uma ruptura propriamente dita” (BASTIDE, 2006, p.264). Nos casos marianos, já está, de fato, constituído o costume das aparições ou a tradição das aparições. É a partir dessa tradição que se torna possível pensar de modo concreto, pela imagem – crer com a imaginação –, e não pelas vias da transcendência absoluta, que deixa lugar, em última instância, para o apofático e, no máximo, para as especulações metafísicas. O universo simbólico e imagético mariano, constituído como imaginário fundamental, está presente como matriz das mariofanias. A devoção à Imaculada Conceição, amplamente divulgada no império português, constitui a base de Aparecida e Lujan na América Latina. Também a partir dessa matriz tradicional é que eclode a mariofania de Lourdes na França; a devoção de origem medieval à Nossa Senhora do Rosário é subjacente à Fátima. A devoção espanhola à Virgem de Guadalupe é traduzida no México por Juan Diego na nova devoção, agora a Virgem Morenita. Isso

indica que os imaginários religiosos não são fixos, mas, ao contrário, são rejuvenescidos em cada contexto pelas mãos dos pobres: pastores, pescadores, nativos do novo mundo. Nesse sentido, as mariofanias são sempre reconstruções realizadas em distintos contextos, mistura do conhecido com o desconhecido, do imaginário instituído com o fenômeno inédito.

Contudo, nenhuma experiência carismática permanece para sempre *in statu nascendi*, mas tende a ser institucionalizada no curso de seu próprio desenvolvimento, na medida em que o tempo passa, e o portador do carisma extraordinário sai da cena histórica, explica Max Weber (WEBER, 1997). Para Bastide isso significa domesticar o selvagem; nenhuma mariofania se restringe a repetir e dilatar suas experiências primordiais por tempo indefinido. As manifestações são precisamente pontuais e, nesse sentido, passageiras; constituem demarcações do dom extraordinário no tempo e no espaço que necessitam para serem acolhidas e incluídas na memória de um grupo social e religioso, sobrevivendo como epicentro de graça e de renovação. Elas sobrevivem “para contar a história” na medida em que são, por múltiplas formas, racionalizadas pelos meios legítimos de controle do religioso – no caso católico, pela assimilação e reconhecimento, por parte da Igreja oficial, dos especialistas religiosos. Elas incorporam a experiência extraordinária nas rotinas eclesiais, na práxis e no pensamento oficial. As mariofanias concluídas expressam um sistema composto de elementos que as fazem superar o estado original, alcançando um novo patamar de significados, na medida em que vão sendo relidas e resignificadas, do ponto de vista hermenêutico sistematizadas e purificadas, do ponto de vista lógico, e comunicadas como legítimas, do ponto de vista político-eclesial.

Essa legitimação que constrói o sistema mariano é mariofânica por perpetuar o fenômeno no tempo e no espaço e é mariológica, na medida em que instaura um sistema menor – a devoção oficializada –, dentro de um sistema maior, isto é, a própria tradição mariológica. Os Santuários marianos constituem a imagem física dessa construção com todos os objetos que os compõem e com todos os sujeitos que ali atuam. A devoção revela-se integrada no sistema espacial que expressa, na verdade, o sistema eclesial, o qual, por sua vez, expressa um sistema doutrinal. Isso se explica quando a imagem encontrada no Rio ou uma visão mariana se tornam inequivocamente Maria, Virgem, Mãe de Deus, Imaculada e Assunta.

Pode-se elencar, de modo bastante genérico e didático, os passos desse processo: primeiro há a “dimensão da mariofania”, com sua capacidade de ressonância social e política em um determinado contexto. Muitas manifestações marianas, certamente a maioria delas, permanecem reduzidas às experiências individuais e locais e, assim, terminam no esquecimento, dispensando por sua própria limitação a tarefa sempre árdua de legitimar-se como autêntica; em seguida, há a “mariofania suportável” pelo sistema mariano instituído: a maioria das aparições não sobrevive na memória do povo e, sobretudo, na memória da tradição eclesial por se tratar de experiências imediatamente distantes da mesma tradição, por romper de algum modo com ela e se constituir de tal modo original que dificulta ou até mesmo impossibilita o diálogo na busca do consenso, na assimilação do *sensus fidei* pelo *sensus ecclesiae*; em terceiro lugar, há o trabalho de construção de uma ancoragem do fenômeno nos elos da longa tradição. Trata-se de um momento de inflexão fundamental, quando a mariofania ou integra de modo mais ou menos coerente no sistema da tradição ou fica de fora dele. Esse passo opera a passagem da ordem subjetiva para a ordem objetiva, do pré-teórico para o teórico, do local para o sistêmico universal. É quando se anexa o novo ao velho, de forma que “todos os setores da ordem institucional acham-se integrados num quadro de referência global, que constituiu, então, um universo no sentido literal da palavra, porque toda a experiência humana pode agora ser concebida como se efetuando no interior dele” (BERGER; LUCKMANN, 1985, p.131).

Uma vez construída essa tradicionalização do fenômeno mariano, está posta a condição para que se faça o reconhecimento oficial da Igreja, sem riscos que atentem contra a integridade da ortodoxia da fé e a estabilidade e unidade institucional. A sobrevivência histórica dos fenômenos novos e renovadores de todas as ordens passa pela inevitável racionalização dos elementos que o constituem, na medida em que o tempo traga em sua rotina tudo o que é inédito e espontâneo. O papel da tradição instituída é preservar e transmitir o carisma de onde ela nasceu e nasce permanentemente; as mariofancias sobrevivem na medida em que são assimiladas pela tradição mariana e mariológica.

O papel da teologia nas construções das mariofancias

As mariofancias são construídas no âmbito de um pensamento católico, de um *logos católico* que tem diferentes dimensões que o constitui, na medida em que vai tornando-se conteúdo singular, resultado de processo intercultural que re-colhe das diferenças aquilo que compõe a sua univocidade. Nesse âmbito, a teologia exerce sempre um papel protagonista, como formulação consciente da *práxis* de fé do povo de Deus: exercício de discernimento, meio de fundamentação e comunicação e parâmetro de ação.

O *logos* católico se fez sempre no *dia-logo*, mesmo quando essa postura metodológica não foi explicitada e, sequer, reconhecida pelos sujeitos eclesiais. Embora a tradição patrística já tenha formulado o princípio do diálogo em termos de fé – *logos spermatikos* – e, por conseguinte, tenha justificado os trânsitos e as trocas entre o mundo helênico e a sabedoria cristã, essa postura e essa dinâmica muitas vezes permanecem ocultas, por razões teóricas, práticas ou, na maioria das vezes, acontecem como movimentos espontâneos. De fato, o dado metodológico que se impõe pelas histórias da Igreja e da teologia é o que narra a epopeia da inculturação da fé e do pensamento católico, em cada tempo e lugar, ainda que sob a regra da assimilação tardia ou da assimilação ponderada dos universos culturais e conceituais alheios. As histórias da teologia e da própria doutrina se fazem efetivamente na circularidade entre o popular e o oficial, entre os contextos e os textos, entre a fé e as “culturas”. Cada um desses tópicos exigiria uma abordagem longa, por ora impraticável.

Com efeito, podem-se localizar três contextos inter-relacionados com seus respectivos sujeitos, de modo a atuar na composição do *logos católico*: (1º) a fé vivenciada que empreende trocas práticas e espontâneas com seu entorno, aquém e além de todo filtro teórico e de todo controle institucional; (2º) a fé institucionalizada que estabelece o pensamento legítimo como doutrina objetiva para o conjunto da Igreja; (3º) e a fé pensada que se lança no desafio de expor os fundamentos, as lógicas internas e as regras da comunicação coerente dos conteúdos da fé. A interação construtiva entre essas três dimensões resulta naquilo que compõe o pensamento da Igreja como um “sistema aberto” e em permanente elaboração, tendo como polos constitutivos as interrogações e as respostas advindas das diversas realidades e as repostas advindas da tradição da fé. A fé pensada constrói o trânsito entre esses dois polos e refaz permanentemente os significados dos conteúdos vivenciados e institucionalizados. Esse princípio é reafirmado enfaticamente por Papa Francisco (2015) na abertura do Sínodo da família em 2015, quando diz que o *depósito da fé* deve iluminar o *deposito da vida*.

No interior do depósito da vida, reside a fé do povo como herança que vem do Evangelho anunciado ao longo da história em cada cultura. O Concílio Vaticano II reconhece o significado teológico dessa fé ao tratar do *sensus fidei* do povo de Deus (*Lumen Gentium*, n.12) (CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1986b). Vale observar que esse senso de fé se fez presente de modo protagonista e constitutivo na definição dos dogmas marianos da Imaculada e da Assunção de Maria; foi, de fato, a experiência fundamental que antecipou na longa temporalidade o que veio a ser a definição dogmática séculos mais

tarde. A devoção mariana tem sido talvez o território mais criativo da fé popular no decorrer da história do cristianismo como o canal por onde o povo fala de si mesmo, de suas identidades culturais, de suas imagens de fé, de seus desejos de felicidade e de seus sonhos de plenitude. É a operação do *intellectus amoris* do povo de Deus que elabora afetivamente sua fé.

As manifestações marianas são expressões da fé católica vivenciada pelo povo de Deus. Esse dado eclesial pode ser pontuado nos seguintes itens: (1º) construções de fé nas periferias da doutrina instituída e do pensamento teológico formulado; (2º) grito do povo simples que extravasa os seus desejos mais íntimos, seus medos, suas inseguranças e suas esperanças; (3º) expressão da afetividade materna que rompe com a presença predominante do masculino e da função racionalizada na Igreja; (4º) manifestação do protagonismo do leigo e dos simples na relação direta com o sagrado, para além de toda mediação oficial; (5º) expressão plástica da fé popular que opera por sinais, por narrativas e por imagens, antes de qualquer formulação conceitual, teórica ou dogmática; (6º) anúncio e oferta de libertação para as condições reais da vida do povo, quase sempre à margem dos benefícios mais básicos da vida; (7º) construção de referências de revigoração da fé, no interior da tradição fixa, da instituição rígida e do pensamento formulado; (8º) elaboração que dá sentido para situações de crises que clamam por saídas para a vida humana e para a vivência eclesial; (9º) narrativas pouco convencionais que desafiam a interpretação por parte do consenso eclesial; (10º) e, por fim, experiência religiosa marcada pelo maravilhoso, na forma do extraordinário e do milagre, e que atrai e agrega fieis por seu encanto e por sua força.

As mariofanias são legitimadas no interior dessa dinâmica; elas não nascem como doutrina mariana nem como discurso mariológico coerente, mas como experiência a ser confrontada com a tradição, de onde emergem novos significados mariológicos a partir do momento em que são assumidos como objeto de reflexão. Há que observar, entretanto, que essas experiências contam com a figura de Maria, personagem por si mesma já legitimada no interior da tradição católica. As mariofanias trazem em si mesmas essa facilidade legitimadora que outras manifestações não possuem no âmbito da fé popular. Maria habita não somente o núcleo central da tradição dogmática como Mãe de Deus, mas também a história do imaginário cristão como presença intercessora e como imagem inculturada em cada povo. Nesse sentido, a matriz mariológica católica tem se mostrado aberta a novas construções marianas e reguladoras dos discursos veiculados por essas construções, constituindo uma espécie de cânon aberto ou de carisma vivo que emerge dentro das regras instituídas. De dentro da mariologia explodem as mariofanias como forças centrífugas que criam; de dentro das mariofanias busca-se a mariologia como força centrípeta que legitima e oficializa.

A teologia tem, nesse sentido, um papel fundamental na construção dos trânsitos entre a tradição mariana e as experiências marianas vivenciadas pelo povo. O novo emerge a partir das experiências mariofônicas e vai sendo discernido e re-significado pelas referências mariológicas. Assim se deu com os pescadores obrigados a pescar, com a imagem “aparecida” nas águas, com a sua cor negra; assim se deu com a visão de Fátima: a bela mulher, os diálogos com as crianças, os conteúdos políticos dos discursos etc.

Uma visão teológica, consciente ou não, encarrega-se de discernir e de inserir as experiências no âmbito da tradição da fé e da reflexão mariológica. A criteriologia teológica conclui, portanto, os fenômenos marianos e os torna legítimos como imagem, mensagem e vivência devocional dentro do *ethos* e do *logos católico*. Não se trata unicamente de afirmar a função da reflexão da fé nos momentos fundantes das mariofanias como caminho de discernimento, mas da construção permanente da teologia mariana e, assim, do confronto permanente entre a experiência mariana feita pelo povo e a reflexão da fé, da ausculta da fé popular, do discernimento que infere sentidos e da formulação sempre renovada

dos conteúdos da fé mariana. O Concílio Vaticano II já oferecia o conceito de “sinais dos tempos” como princípio e método para a vida do povo de Deus e para os pastores e teólogos (*Guardium et Spes*, n.4, n.11 e n.44) (CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1986c). O discernimento é uma tarefa permanente da Igreja a cada geração, em cada lugar; é uma postura que decorre da tarefa do anúncio do Evangelho e da fecundação da realidade pelos valores cristãos.

A tarefa mariológica em relação às mariofanias constitui-se de permanente discernimento das experiências: ausculta, diálogo e formulação. A ausculta pressupõe a sensibilidade aos dados em sua totalidade, a inserção nas experiências religiosas em seus contextos, a audição dos clamores explícitos ou implícitos nas mensagens e a decodificação dos seus significados mais profundos; o diálogo exige esforço de decodificação e de confronto com a tradição da fé; e a formulação se apresenta como a tarefa do labor teológico que avança na medida em que assume dados da cultura, das linguagens diversas e das experiências de fé. A teologia que pensa a experiência da fé popular deverá evitar, por certo, a postura romântica que idealiza tudo o que vem do povo, como é o caso de todas as mariofanias consideradas boas e verdadeiras, assim como a postura racionalista que recusa as experiências religiosas que fogem dos cânones da coerência racional e, de modo particular, da “ciência teológica normal”, sendo consideradas, portanto, incoerentes, inautênticas e ilegítimas (CHAUI, 1993). A visão romântica do que é popular dispensa o discernimento e até o vê como inconveniente, entendendo que as mariofanias nascem prontas em suas narrativas originais, assim como ocorre em suas imagens posteriormente construídas e divulgadas. Dessa maneira, a referida visão ignora e dispensa a percepção de processo, em nome de um mito de origem fixo que se perpetua inalterado do decorrer do tempo. A postura racionalista afirma, de sua parte, uma assimilação completa que ignora a alteridade popular com seus modos simbólicos e imagéticos de se expressar (PAPA FRANCISCO, 2013, n.124). A chegada do clero aos Santuários populares da América Latina narra, em muitos casos, essa postura de incorporação completa da fé popular na doutrina católica, tendo como resultado, muitas vezes, um dramático paralelismo entre o popular e o oficial.

Vale lembrar, com o Papa Francisco, que a experiência da fé do povo não dispensa as diversas culturas, mas ao contrário as supõe: “A graça supõe a cultura e o dom de Deus se encarna na cultura que a recebe” (PAPA FRANCISCO, 2013, n.115). O cristianismo assume o rosto das diversas culturas, o rosto das diversas Marias que os povos constroem como expressão de suas dores e esperanças, de seus afetos e de seus valores. As mariofanias construíram e constroem, com suas narrativas fundantes e com suas variadas imagens, processos de “inculturação” da fé do povo, antes que chegassem os pastores e os teólogos; formaram e formam universos significativos que, à maneira popular, escondem e revelam dados que desafiam a fé pensada e institucionalizada a pensar sobre suas “autenticidades” e a encontrar nelas os sinais do Evangelho. Papa Francisco insiste que a piedade popular é um ponto de partida da evangelização na medida em que expressa já por si mesma uma inculturação do evangelho (PAPA FRANCISCO, 2013, n.69). Nesse sentido, o esforço permanente da teologia será o de buscar nas manifestações populares um núcleo de sentido – no caso, trata-se de sentido mariano, que se manifesta já nas formas dispersas e fragmentadas das representações e práticas populares. Esse núcleo pode mostrar a mãe que socorre, consola, aconselha e reúne os filhos nas situações de aflição e desespero.

As mariofanias sobrevivem como núcleo fundamental das grandes devoções de hoje, constituindo uma fonte de sentido de onde brota aquilo que o povo busca atualmente, com a vida em sociedade moderna, racionalizada, individualizada e satisfeita. Trata-se de uma nova cultura que oferece novos desafios ao discernimento teológico.

As motivações e as hermenêuticas são variadas; algumas são bem delimitadas em grupos eclesiais; outras surgem espontaneamente dos indivíduos satisfeitos-insatisfeitos, dos trânsitos religiosos ou dos

sincretismos. O pluralismo sociocultural é inerente às devoções populares, mas hoje se mostram com toda a sua força e expressividade. Não seria difícil detectar nesse quadro conflitos de interpretação. Dentro desse dinamismo, as marifanias já institucionalizadas continuam desafiando o discernimento teológico, pois seus significados permanecem como um dado a ser relacionado com o Evangelho, um lugar de evangelização da cultura, um “*lugar teológico* que devemos prestar atenção”, diz Papa Francisco; é um lugar dinâmico que produz permanentes interrogações para a fé, sabendo que o processo de inculturação é realidade “nunca acabada” (PAPA FRANCISCO, 2013, n.126). Convém concluir, por fim, que as manifestações marianas não são expressões concluídas; ao contrário, são construções permanentes, religiosidade viva do povo que exige contínuo discernimento da fé, sendo Fátima e outros Santuários lugares vitais dessa vivência e desse discernimento.

Referências

- BASTIDE, R. *O sagrado selvagem e outros escritos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BERGER, P; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.
- CARVALHO, P. *Fátima: milagre ou construção?* Porto: Ideias de Ler, 2017.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHAUÍ, M. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. In: COMPÊNDIO do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1986a. p.119-139.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. In: COMPÊNDIO do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1986b. p.37-117.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: COMPÊNDIO do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1986c. p.141-256
- ELIADE, M. *Tratado de história de las religiones*. Ciudad de Mexico: Era Editorial, 1972.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANCISCO, Papa. *Discurso do Santo Padre no Sínodo para a Família 2015*. Cidade do Vaticano, 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151005_padri-sinodali.html>. Acesso em 16 fev. 2019.
- LAURENTIN, R. *Verbete aparições*. In: MEO, S.; STEFANO, F. (org.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995.
- PASSOS, J.D. *Para o diálogo com a universidade*. São Paulo: Paulus, 2016.
- WEBER, M. *Economia y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Como citar este artigo/How to cite this article

PASSOS, J.D. As construções socioteológicas das manifestações marianas. *Reflexão*, v.44, e194730, 2019. <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v44e2019a4730>