

---

## **SAGRADO, MEMÓRIA E RITO**

---

### **NO CATOLICISMO\***

---

Elton Moreira Quadros\*\*

**Resumo:** *refletimos sobre as características do sagrado em sua relação com a memória e como essa relação se dá, especialmente, no rito católico. Para tanto, dialogamos com a obra de Mircea Eliade e Rudolf Otto, com as interpretações judaicas de momentos em que a memória e o sagrado se encontram e seu deslocamento e reinterpretação no cristianismo.*

**Palavras-chave:** *Catolicismo. Liturgia. Tempo.*

**R**ealizamos neste artigo uma reflexão sobre a memória, o sagrado e a liturgia católica, demonstrando a estreita conexão existente entre esses conceitos. Outro fator importante consiste na percepção do tempo, tanto quando tratado na ótica da memória, quanto na concepção de sagrado. Esse trinômio memória-sagrado-tempo torna-se, portanto, elementos indispensáveis da relação do transcendente e do imane no homem.

As contribuições de Mircea Eliade e Rudolf Otto são fundamentais para articular o sagrado, o tempo e a memória. Procuramos compreender, com Eliade, a questão do sagrado, a partir de sua oposição ao profano, apresentada nos livros *O sagrado e o profano* e *Tratado de historia de las religiones I*, em que emerge o conceito de hierofania, uma compreensão de que, no sagrado, há

---

\* Recebido em: 14.07.2017. Aprovado em: 01.09.2017.

\*\* Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Professor na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UNEB), campus VIII, Paulo Afonso-BA e professor permanente no PPG em Ecologia Humana e Gestão Socio-ambiental da UNEB. Líder do grupo de pesquisa em Fenomenologia, Memória e Justiça. E-mail: emquadros@uneb.br.

como que uma manifestação de um sentido “transcendente” nas coisas, nos objetos, nos seres.

Uma grande hierofania se dá com o tempo sagrado. Se, no tempo profano, tem-se a cotidianidade da sucessão temporal, no tempo sagrado, eminentemente marcado pelas celebrações e divisão particular do calendário, existe sempre um senso, um desejo de organizar o tempo de modo que o passado, o presente e o futuro não mais são compreendidos dentro de uma sucessão, mas podem ser vivenciados no presente de um ritual, possibilitando, por exemplo, que haja a vivência de um “presente eterno”.

Ao abordamos o sagrado na sua dimensão do mistério, por isso, constitui um passo importante, recorreremos à obra *O sagrado* de Rudolf Otto. Nesse texto, o autor alemão expõe o mistério como o fenômeno que está marcado pelo espanto, a estranheza que causa inicialmente e, também, por um caráter de segredo e de inexplicável, que, mesmo com as racionalizações realizadas pelas religiões para tentar organizar o sagrado, ainda assim faz com que permaneça algo do mistério que foge às explicações.

Portanto, procuramos refletir sobre o sagrado e a memória tendo como instrumental verificador dessa análise, a questão litúrgica presente no catolicismo em seu desenvolvimento temporal e sagrado.

## A QUESTÃO DO SAGRADO

Segundo Mircea Eliade, a primeira característica do sagrado é opor-se ao profano. Para caracterizar melhor essa diferença, o pensador romeno recorre ao conceito de hierofania que significa:

*algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’ (ELIADE, 2011, p. 17).*

Os objetos em que são manifestadas hierofanias, mesmo sendo da ordem cotidiana, como uma pedra, ganham, a partir da manifestação, um caráter cósmico outro. Esse paradoxo, de algo cotidiano ganhar uma sacralidade cósmica, choca-se muito fortemente com a compreensão do homem ocidental moderno, no entanto, “para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de reve-

lar-se [...]. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania” (ELIADE, 2011, p. 18). Eliade distingue, dentro da hierofania, aquilo que é manifestação do próprio deus aos homens, realizadas através de sonhos, diálogos etc. e que é chamada de teofania, da cratofania, que seria a manifestação das forças do divino, como exemplo os raios de Zeus, o dilúvio etc. (ELIADE, 1974).

É bem verdade que, mesmo com a multiplicidade de hierofanias, uma vez que qualquer objeto pode ganhar o caráter do sagrado, em nenhum momento uma religião acumulou todas as possibilidades, há sempre um acento cultural e mesmo territorial nas hierofanias. Além disso, em todas as culturas, existe uma distinção interna dos objetos e seres sagrados dos profanos: “La dialéctica de la hierofanía supone una selección más o menos manifiesta, una singularización”<sup>1</sup> (ELIADE, 1974, p. 36). Isto é, nesta dialética existe um momento de distinção de um objeto do profano para o sagrado por seu caráter

*insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente de las fuerzas mágico-religiosas y, según las circunstancias, en objeto de veneración o de temor, en virtud de ese sentimiento ambivalente que suscita constantemente lo sagrado*<sup>2</sup> (ELIADE, 1974, p. 37).

Cada objeto ganha uma participação no simbólico que é conferido a partir de uma seleção, uma distinção.

Além do espaço, da natureza, da existência humana mesma, um espaço propício para a manifestação do sagrado está no tempo. Assim, também temos a distinção de um tempo “profano” em que os acontecimentos cotidianos se desenrolam, em que a passagem dos dias e das estações são vividas na ordinariedade, e há o tempo sagrado.

## O TEMPO SAGRADO NO CRISTIANISMO

O tempo sagrado tem um aspecto paradoxal, pode funcionar em círculos, como se fosse possível revertê-lo, recuperar os primórdios da origem do cosmos e dos grandes acontecimentos sagrados do passado. Para Eliade, “Restabelecer o Tempo sagrado da origem equivale a tornarmo-nos contemporâneos dos deuses, portanto a viver na presença deles – embora esta presença seja “misteriosa”, no sentido de que nem sempre é visível” (ELIADE, 2011, p. 81). Através dos ritos, da linguagem e dos simbolismos das festas religiosas, o tempo pode ser interligado de maneira que o passado, o presente e o futuro estejam integrados, principalmente no momento das celebrações rituais, o que é vivido aqui está na dimensão da compreensão do tempo sagrado como um “presente eterno”, como uma hierofania da “eternidade” (ELIADE, 2011, p. 81).

Trataremos aqui do catolicismo, dados os limites de espaço e de nossa pesquisa, por isso, faz-se necessário indicar em relação às outras religiões uma característica própria do cristianismo em relação ao tempo sagrado.

O fato da pessoa de Jesus Cristo ter, conforme a crença cristã, uma existência histórica e, portanto, significar que a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, ou seja, que a própria divindade viveu no tempo histórico, tornou santificado o próprio tempo pela sua vida, paixão, morte e ressurreição. São João da Cruz, ao abordar o tema da encarnação, assim se expressa: “a notícia das obras da encarnação do Verbo e mistérios da fé; por serem obras de Deus mais elevadas, encerrando maior amor do que as obras das criaturas, produzem na alma maior efeito de amor” (CRUZ, 2002, p. 625). Com isso, os efeitos do amor causados no tempo necessitam ser reeditados permanentemente para fazer jus a esse mistério; por isso, o tempo litúrgico do cristianismo, especialmente, no catolicismo, trata o tempo histórico como que santificado pela Encarnação do Verbo divino.

No catolicismo, no decurso de um ano litúrgico que convive com o tempo profano do calendário civil, a Igreja Católica estabelece períodos distintos para celebrar os diversos mistérios da vida do cristão.

Para iniciar o ano, tem-se o Tempo do Advento, que é composto pelas quatro semanas anteriores ao Natal e que visam a preparar os fiéis para a “comemoração” do nascimento de Cristo, bem como reafirmar no presente esse acontecimento ocorrido há mais de dois mil anos. Tem-se também o Tempo da Quaresma, em que existe uma espécie de busca mais radicalizada das práticas ascéticas, tendo em vista o Tempo Pascal e a celebração da ressurreição de Cristo. Por fim, o Tempo Comum, em que a cotidianidade da fé é vivida.

Esses tempos litúrgicos e também alguns dias fixos, bem como o destaque dado ao domingo, têm em vista, fundamentalmente, recordar “a obra de salvação do Divino Esposo”, ou seja, Cristo (Catecismo da Igreja Católica, 2000, p. 327). Essa obra de salvação, rememorada através das celebrações litúrgicas, pretende arrancar os homens do predomínio do profano e os colocar no domínio do sagrado.

Toda essa ação ritual se dá no presente, por isso, a conexão entre memória e presente no pensamento de Agostinho pode ser aqui brevemente apresentada. Como observa José Rosa, para o bispo de Hipona,

*o passado já-não-é, o futuro ainda-não-é. É no entanto no presente que nós falamos do passado e do futuro. É pois pela memória que, no presente, nos referimos a um longo ou curto passado; e pela espera que nos referimos a um longo ou curto futuro. Ou seja, a memória e a espera são modalidades de presente que nos permitem medir o passado e o futuro nesse mesmo presente* (ROSA, 2003, p. 15).

Com isso, a concepção cristã valoriza o tempo na medida em que a própria história, para ela, foi santificada pela presença do Deus que encarnou (Cristo). Do ponto de vista cristão, não há somente uma coexistência com a história, os eventos são narrados como acontecimentos históricos, com testemunhas e que marcam a história universal, “o Deus da revelação cristã não é apenas o Deus do cosmo, mas o Deus de intervenções, de irrupções inesperadas na história humana; é um Deus que vem, que intervém, que age e que salva” (LATOURELLE, 1994, 320).

O acontecimento cristão pretende-se uma revelação que opera, conjuntamente, entre a história e a interpretação, entre o fato e o sentido salvífico (LATOURELLE, 1994). Assim, o tempo litúrgico marca, para um cristão de nossos tempos e de todos os tempos, uma participação, uma

*volta a unir-se ao illud tempus em que Jesus vivera, agonizara e ressuscitara – mas já não se trata de um Tempo mítico, mas do Tempo em que Pôncio Pilatos governava a Judéia. Para o cristão, também o calendário sagrado repete indefinidamente os mesmos acontecimentos da existência do Cristo, [...] a História se revela como uma nova dimensão da presença de Deus no mundo. A História volta a ser a História sagrada [...]* (ELIADE, 2011, p. 98).

O cristianismo consiste, para os crentes, numa revelação que é a um só momento, tempo e história, evento e hermenêutica, uma vez que a Encarnação da divindade interfere diretamente nos acontecimentos e em como a história é vivida e interpretada, mesmo sendo uma presença histórica, a vinda de Cristo ao mundo dos homens, tem um caráter trans-histórico, cujo sentido só será encontrado no ultrapassamento do tempo histórico com a vivência da eternidade no Paraíso ou nos Infernos, e a memória desses eventos é retomada e indicada (teleologicamente) por meio das celebrações litúrgicas.

O tempo aparece, portanto, como um fator central na relação do homem com o sagrado, abrindo, assim, a possibilidade de pensarmos a memória como um campo fundamental para entender a questão do tempo sagrado, uma vez que esse não é visto como uma linearidade, mas dentro de uma circularidade ritual e que incorpora o passado, o presente e o futuro num mesmo momento.

Santo Tomás de Aquino, grande influência dos estudos teológicos, especialmente no período posterior ao Concílio de Trento, destaca o caráter da eternidade de Deus e compara isso às percepções humanas. Assim, podemos observar que a eternidade consistiria num “instante que permanece” conforme o nosso “modo de apreender. Deste modo, como a apreensão do tempo é causada em nós pelo fato de que apreendemos o fluir do mesmo instante, assim é causada em nós a apreensão da eternidade, enquanto apreendemos o instante que permanece” (AQUINO, 2001, p. 237). Inegavelmente, para um cristão, Deus é imaterial,

por isso, para Aquino, a eternidade é o próprio Deus e “atribuímos a Deus verbos de diversos tempos, porque sua eternidade inclui todos os tempos” (AQUINO, 2001, p. 237). Mas, somente Deus seria eterno?

Para Aquino, sim, somente Deus é eterno, mas alguns seres podem receber, por derivação divina, a qualidade da imutabilidade e, assim, participariam, dessa maneira, da eternidade de Deus. Portanto, “muitos participam da eternidade pela contemplação de Deus” (AQUINO, 2001, p. 238) e, com isso, fica evidente para o autor da *Suma Teológica* (1273) que “fora de Deus, nada há de eterno” (AQUINO, 2001, p. 239), e aqui, quando diz que “Deus move a criatura espiritual no tempo”, Aquino nos possibilita compreender uma forma de vivência da eternidade no agora quando da união da alma com Deus, na interioridade.

Apresenta-se, o cristianismo, como uma religião eminentemente da memória e do tempo, não somente um tempo sagrado mítico que é reeditado, mas como o lugar em que o próprio tempo histórico é sagrado pela encarnação de Jesus Cristo. Isso pode ser observado quando encontramos no *Catecismo da Igreja Católica* (2000) a necessidade permanente de descrever a “memória da criação”, “memória das maravilhas de Deus”, memória dos anjos, dos defuntos, dos santos etc. e, especialmente, da compreensão presente no ideário católico de que o próprio Cristo, por meio da Eucaristia, celebrada em todas as Missas, realizou um memorial de seu sacrifício, bem como da liturgia como um memorial do mistério da salvação e uma entrada do eterno no cotidiano.

Além disso, também no *Catecismo da Igreja Católica*, a Terceira Pessoa da Trindade é considerada “a memória viva da Igreja” (p. 311). Portanto, há, por parte dos próprios católicos, a percepção da centralidade da memória na sua compreensão da totalidade do mistério cristão.

## A MEMÓRIA NO CATOLICISMO: UM ENFOQUE A PARTIR DA LITURGIA

Como anunciado anteriormente, o cristianismo recoloca a questão do tempo de modo novo, a encarnação de Cristo, ou seja, da própria divindade, possibilita uma relação com o tempo histórico, uma vez que encarnou, como explicitado nos evangelhos, num determinado momento da história,

*No ano décimo quinto do reinado do imperador Tibério, sendo Pôncio Pilatos governador da Judéia, Herodes tetrarca da Galiléia, seu irmão Filipe tetrarca da Ituréia e da província de Traconites, e Lisânias tetrarca da Abilina, sendo sumos sacerdotes Anás e Caifás* (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 1926).

Em uma perspectiva que a história, a memória e o tempo são inseridos num sistema sagrado em que as ações litúrgicas reafirmam permanentemente a presença e

santificação, no tempo, dos mistérios salvíficos, uma vez que o cristianismo é uma religião trans-histórica.

## PERSPECTIVA JUDAICA

A partir dessa visão do tempo e da liturgia, encontramos, aí, uma concepção de memória que aparece inicialmente na religião hebreia, da religião organizada tendo como base os textos do chamado *Antigo Testamento*, e que, para os cristãos, ganharão sentido pleno com o advento das revelações apresentadas no *Novo Testamento*.

Encontramos no *Antigo Testamento* a presença da memória, relacionada com duas palavras: *Zeker* – memória; ou *Zakar* – recordar (BETTENCOURT, 1994, p. 20). Essas palavras geralmente estão associadas à recordação, memória de Deus em relação aos humanos. Portanto, Deus recordará de Abraão e Lot, antes da destruição de Sodoma e Gomora; de todo o povo hebreu no cativeiro egípcio etc.

Ora, essas atitudes benévolas de Deus em relação aos homens devem ser retribuídas por esses homens com ações que “façam memória” da preferência de Deus por Israel, pelo povo escolhido e, quanto a isso, as celebrações litúrgicas ganham grande relevância nesse fazer memória das ações do divino no tempo.

Em contrapartida, os momentos de esquecimento são sempre marcados por um distanciamento de Deus e por punições para que o povo escolhido recobre a memória em relação a ele. Não é à toa que o Deus de Israel define-se como um “Deus ciumento”; temos a apresentação dessa ideia em vários momentos ao longo do *Antigo Testamento*, especialmente, no livro do *Deuteronômio*:

*Ficai atentos a vós mesmos, para não vos esquecerdes da Aliança que Iahweh vosso Deus concluiu convosco, e não fizerdes uma imagem esculpida de qualquer coisa que Iahweh teu Deus te proibiu, pois teu Deus Iahweh é um fogo devorador. Ele é um Deus ciumento* (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 281).

Nesse discurso, encontramos uma síntese dessa relação de Deus com o povo em que o componente da memória é recorrentemente retomado, o tempo sagrado diz a partir do presente, fazendo eco do passado e apontando o futuro numa interligação garantida pela memória:

*Portanto, reconhece hoje e medita em teu coração: Iahweh é o único Deus, tanto no alto do céu, como cá embaixo, na terra. Não existe outro! Observa seus estatutos e seus mandamentos que eu hoje te ordeno, para que tudo corra bem a ti e aos teus filhos depois de ti, e para que prolongue, teus dias sobre a terra que Iahweh teu Deus te dará, para todo o sempre* (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 282).

Do ponto de vista litúrgico, duas celebrações são fundamentais para a religião de Israel, que estão intimamente ligadas ao fenômeno da memória e que servem como antecipação de ritos que serão utilizados no cristianismo católico: o *Yom Kippur*, que está inserida nas chamadas festas austeras, e a *Pêssach*, que integra as festas da peregrinação (TOMAZ; PELEGRINI, 2011).

O *Yom Kippur* (RATZINGER, 2011) consiste na festa judaica da Expição e é descrita na *Torah*, no livro do Levítico, nos capítulos 16 e 23. A cada ano, e somente num dia, o Sumo Sacerdote da religião dos hebreus oferece o sacrifício de animais (cabritos, carneiros e novilhos) para expiar os “pecados”; o Sumo Sacerdote realiza essa ação litúrgica, e somente ele o pode fazer, e o faz pelos seus próprios pecados, pelos dos sacerdotes de Israel e por todo o povo israelita. Somente neste dia, o sacerdote pronuncia o preservado nome de Deus que havia sido revelado a Moisés no episódio da sarça ardente, narrado no livro do Êxodo no capítulo 3: “Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é’” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p.109). Esse dia sagrado visa expiar os pecados e transgressões e restituir novamente o povo à sua reconciliação com Deus. Nesse dia, há a retomada da Aliança estabelecida entre Deus e o “povo escolhido”, que remete ao estado de pureza (santidade) desse povo quisto por Iahweh desde a eternidade.

Já a *Pêssach* na *Torah* é apresentada com um sentido teológico de efetiva recordação, uma vez que o evento rememorado nessa celebração é a libertação dos israelitas da escravidão egípcia:

*o povo de Israel estava sendo escravizado no Egito por mãos de Faraó, e [...] Deus ( Iahweh ) enviou Moises para, através de sinais espetaculares, ordenar a faraó que deixasse os israelitas saírem do Egito para servirem seu Deus na terra de Canaã, terra que emanava leite e mel, onde os judeus, livres de seus opressores, os egípcios, pudessem ter uma vida tranqüila para praticar sua religião monoteísta. Esse evento marcou um novo significado para a celebração da Páscoa Judaica, pois uma festa que, anteriormente tinha um cunho pastoral e agrícola, agora se revestia de um significado litúrgico religioso, de uma festa voltada à celebração de eventos do ciclo de fertilidade da terra, passava-se a um evento de libertação histórica de um povo em relação a seus opressores (TOMAZ; PELEGRINI, 2011, p. 4).*

A *Pêssach*, portanto, constituiu-se em uma festa de família, celebrada no Templo em Jerusalém, com o sacrifício de animais, recordando assim a noite descrita no livro do Êxodo, em que o sacrifício dos cordeiros e as casas marcadas com esse sangue livraram os primogênitos de Israel da morte, sendo que o mesmo não aconteceu aos egípcios, o que possibilitou a libertação de Israel da escravidão.

A cada ano, durante os festejos da *Pêssach*, muitos israelitas iam em peregrinação para Jerusalém “para retornar às suas origens, para ser novamente criado, para de novo receber a sua própria salvação, libertação e fundamento” (RATZINGER, 1986, p. 84).

Essa forma de recordação em que o passado histórico é retomado terá continuidade na religião cristã, especialmente por conta da grande hierofania, que é a Encarnação da divindade.

## PERSPECTIVA CRISTÃ

No *Novo Testamento*, a recordação será uma constante, e dois pontos queremos destacar; o primeiro deles está na descrição da função do Espírito Santo dada por Cristo, no capítulo 4 do *Evangelho de João*. Logo após a sua Ressurreição “o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que eu vos disse” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 2019). Aqui, encontramos, mais uma vez, a afirmação, entre os cristãos, da importância da Encarnação e desse marco histórico, ou seja, as palavras ditas no tempo pelo eterno (Cristo) deverão ser recordadas e, para isso, outra figura da divindade, a Terceira Pessoa da Trindade, entrará em ação, uma ação de memória.

A festa da Páscoa para os cristãos ganhará uma interpretação completamente diferente da dos judeus, no entanto, a importância da recordação permanece. Não são mais os fatos acontecidos aos israelitas que deverão ser recordados, mas a vida de Cristo. Dessa vez, encontramos a memória (*Anámnesis*, em grego) intimamente ligada ao mistério da agonia, paixão, morte e ressurreição de Cristo.

A *Pêssach* judaica consiste, para os cristãos, numa prefiguração da Páscoa cristã. Enquanto a primeira recorda a libertação dos israelitas do jugo egípcio, a segunda, ao recordar as ações de Cristo, aponta a libertação de toda a humanidade. Sendo assim, a celebração do Tríduo Pascal, pelos católicos, constitui a grande festa cristã no ano, mas, com a celebração da Eucaristia, a tradição católica tem o desenvolvimento de uma ação de memória cotidiana, especialmente por ser essa uma ação instituída pelo próprio Cristo na ceia pascal horas antes de sua prisão e posterior condenação à morte.

*Então, tomando um cálice, deu graças e disse: “Tomai isto e reparti entre vós; pois eu vos digo que doravante não beberei do fruto da videira, até que venha o Reino de Deus”.*

*E tomou um pão, deu graças, partiu e distribuiu-o a eles, dizendo: ‘Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória’. E, depois de comer, fez o mesmo com o cálice, dizendo: ‘Este cálice é a Nova Aliança em meu sangue, que é derramado em favor de vós’ (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1971).*

Assim narra o *Evangelho de Lucas* o momento em que Cristo associa o pão e o vinho utilizados na chamada última ceia à recordação (*anamnese*) de seu corpo e sangue, alterando o sacrifício de animais (*Yom Kippur*) pelo seu próprio e recorrente sacrifício, uma vez que a crença católica indica que na missa há o sacrifício incruento do próprio Cristo, não sendo, portanto, somente uma ação simbólica, mas uma grande hierofania que ressalta a importância da memória dentro da celebração cristã, por sua capacidade de ressignificação.

Como indicado na primeira *Carta aos Coríntios*, a comunidade cristã celebra esse sacrifício de Cristo como algo que “recebeu”, ou seja, não consiste numa invenção, tendo em vista que a celebração, que é a reedição de um fato já acontecido no passado, incide também num acontecimento presente e que tem íntima ligação com uma expectativa futura: “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 2163).

Trata-se de um sacramento. Para o *Catecismo da Igreja Católica*, um sacramento é assim definido: “A palavra grega ‘*mysterion*’ foi traduzida para o latim por dois termos: ‘*mysterium*’ e ‘*sacramentum*’. Na interpretação ulterior, o termo ‘*sacramentum*’ exprime mais o sinal visível da realidade escondida da salvação, indicada pelo termo ‘*mysterium*’. Neste sentido, Cristo mesmo é o mistério da salvação” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, p. 222). Os sacramentos seriam os sinais visíveis do mistério, ou seja, o batismo, por exemplo, com o seu ritual de imersão na água, representaria o mistério da libertação do pecado original, da entrada na comunidade espiritual que inclui as dimensões celestes e que proporcionam o caminho reto para alcançar a vida nova e, finalmente, a ressurreição da carne na vida eterna.

Portanto, na celebração do sacramento da Eucaristia, os católicos acreditam estar remembering essa presença histórica e eterna de Cristo, esse mistério, na medida em que o pão e o vinho utilizados na celebração litúrgica tornam-se o próprio corpo e o próprio sangue de Cristo, não constituindo mais, assim creem os católicos, num símbolo, mas numa transubstanciação, numa mudança ontológica das espécies pão e vinho que se tornariam o próprio corpo (carne) e o próprio sangue de Cristo. Por isso, a cada celebração existe uma ação de memória em relação ao divino que, digamos assim, encarna na eucaristia, sendo esse um dos principais sacramentos do catolicismo.

## SAGRADO E MISTÉRIO

Aqui, como abordamos a questão do mistério maior do catolicismo, a questão do sacramento da eucaristia e a ele retornaremos, acreditamos ser interessante refletir um pouco acerca do conceito de *mysterium* (ou *mystérion*) e, nesse sentido, abordaremos a obra do filósofo alemão Rudolf Otto.

Em princípio, não acolhemos inteiramente a definição dele sobre o sagrado somente em seu aspecto irracional, que acreditamos, com Eliade (2011, p. 16-7), ser apenas uma dimensão (um aspecto) do sagrado. No entanto, para Otto (2007, p. 56), o *mysterium* indicaria o “totalmente outro”.

O mistério possui, segundo Otto, dois momentos. No primeiro, temos um fenômeno espantoso “O espanto [*Sich Wundern*] significa em primeiro lugar ser psicologicamente atingido por um milagre [*Wunder*], um prodígio, um *mirum*.” (OTTO, 2007, p. 57). Assim, temos o desenvolvimento desse espanto, numa espécie de estupor, em que se dá um estarecimento, um embasbacar-se e, especialmente, uma estranheza absoluta.

No segundo momento, conforme Otto, as palavras mistério e mística derivam de um mesmo radical (*mus* e que foi preservado no sânscrito) e que significaria um “agir às ocultas, secretamente” e que inicialmente significaria apenas Enigma “no sentido de estranho, não-compreendido, inexplicado; nesse sentido *mysterium* é apenas uma analogia, oriunda do meio natural, para aquilo a que nos referimos, uma analogia que não esgota o objeto em si” (OTTO, 2007, p. 58), que aparece como um totalmente outro e que, somente com as racionalizações posteriores à experiência, ganharão as interpretações e sistematizações das religiões.

No entanto, alguns aspectos permanecem imperscrutáveis, misteriosos por si mesmos. Chama a atenção, por exemplo, que na liturgia cristã, após o fenômeno da celebração da Eucaristia, como anteriormente abordado, encontramos a proclamação “mistério da fé”, realizando, assim, uma passagem aparentemente explicativa entre os aspectos misteriosos para certa racionalidade, uma passagem do totalmente outro para o semelhante, quando envolvido pelo mistério sagrado, isto é, existe uma espécie de incorporação do mistério que horroriza enquanto “totalmente outro”, diferença e, ao mesmo tempo, inflama enquanto “semelhança”, especialmente no cristianismo, em que há um Deus que é Deus e Homem ao mesmo tempo.

Otto lembra que a mística leva, tanto no oriente com os budistas, por exemplo, quanto no ocidente, com os místicos cristãos, até as últimas consequências o totalmente outro, não apenas enquanto uma contraposição espiritual *versus* mundano, mas realizando uma contraposição ontológica ao ser e ao ente, daí ser comum a referência ao “nada”:

*com o nada ela se refere não só àquilo que nenhuma palavra consegue reproduzir, mas que por excelência e essência é diferente e oposto a tudo que é e possa ser pensado. Conceitos para captar o aspecto ‘mistério’ aí somente conseguem exprimir a negação e a contraposição; quando a mística as exacerba até o pa-*

*radexo, a qualidade positiva do 'totalmente outro' ao mesmo tempo se lhe torna extremamente presente no sentimento, ou melhor, na empolgação* (OTTO, 2007, p. 61).

Nesse aspecto, a mística tende a nos levar sempre ao espantoso, ao diferente, ao jogo interno de contraposições, antinomias, produzindo uma “ciência do paradoxal” que afronta e embasbaca a lógica. Com isso, não é estranho perceber como a linguagem mística ganha dimensões de estranhamento no contexto do pensamento ocidental e, com a mística mistérica (VAZ, 2000), que está efetivamente relacionada com o caráter ritual, celebrativo do sagrado, isso nos recoloca novamente na perspectiva da dimensão da memória acima referida, uma vez que estamos lançados no fazer litúrgico e no tempo sagrado das religiões, na busca recorrente e cotidiana de retomada do mistério, de aproximação com os dados revelados, de união com o divino.

## CONCLUSÃO

O sagrado possibilita as primeiras manifestações de uma cultura humana, especialmente, através dos ritos sagrados dos mortos (LATOURELLE, 1994), por isso, analisar as manifestações sagradas nos rituais, constitui uma importante maneira de compreender a visão que os homens possuem em relação ao cosmos como um todo e a concepções particulares.

No caso presente, intentamos refletir sobre a manifestação do sagrado e sua relação com a memória através da liturgia católica, tal compreensão possibilita entender os deslocamentos de significado que cada cultura religiosa possui e como isso influencia na visão (*Weltanschauung*) sobre o tempo e, no rito católico, como isso pressupõe uma memória que se dá no presente, algo como a atualização permanente, via ato sagrado, da presença do divino na vida dos fiéis.

Para os católicos, a memória é uma espécie de “mandamento” instituído por Cristo, “fazei isto em memória de mim” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 1898), mandamento esse que encontra nas várias formas de devoção e relacionamento com o divino (orações diversas, penitências, sacramentos em geral, leitura da Bíblia, catequese, festas de santos e dias santos, etc.), mas que terá seu ápice na celebração da liturgia no momento da consagração das espécies materiais (pão e vinho) que serão transubstanciadas em corpo e sangue do Cristo. Aqui acontece de modo mais efetivo a anamnese, a rememoração da vida da Segunda Pessoa da Trindade, especialmente, naquele que é o ponto máximo de sua vinda terrestre, isto é, na Paixão, morte e Ressurreição.

Na crença cristã católica, essa anamnese presentifica em um único instante toda a “história da eternidade”, ressignificando um gesto entre a memória e o sagrado,

entre o passado, o presente, o futuro e a própria divindade que está fora do tempo.

## SACRED, MEMORY AND RITE

*Abstract: we reflect on the characteristics of the sacred in its relationship to memory and how this relationship occurs especially in the Catholic rite. For that, we dialogue with the work of Mircea Eliade and Rudolf Otto, with the Jewish interpretations of moments in which memory and the sacred meet and their displacement and reinterpretation in Christianity.*

**Keywords:** *Catholicism. Liturgy. Time.*

### Notas

- 1 A dialética da hierofania supõe uma seleção mais ou menos evidente, uma singularização (tradução nossa).
- 2 Insólito, singular, novo, perfeito ou monstruoso se converte em recipiente de forças mágico-religiosas e, segundo as circunstâncias, em um objeto de veneração ou medo, em virtude desse sentimento ambivalente que constantemente provoca o sagrado (tradução nossa)

### Referências

- AGOSTINHO. *Confissões e de magistro*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)
- AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica Spe Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BETTENCOURT, Estevão. Fazei isto em memória de mim. In: *Pergunte & responderemos*, 1994.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulinas, São Paulo, 1985.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- CRUZ, São João. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes/Carmelo Descalço do Brasil, 2002.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones I*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1974.
- LATOURELLE, René. Revelação. In: FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o*

*racional*. São Leopoldo:Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

RATZINGER, Joseph. *O caminho Pascal*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

TOMAZ, Paulo César; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. A CELEBRAÇÃO DA PÁSCOA JUDAICA E AS TRADIÇÕES CULTURAIS– SIMBOLOGIA E SIGNIFICADO. In: *Anais do 1º Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH*. <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Tomaz,%20Paulo%20Cesar.pdf> acessado em 20 de abril de 2012.

VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.