



Experiências do espaço e sagrados contemporâneos: breve leitura comparativa dos espaços arquitetônicos de Fátima e de Aparecida

Experiences of space and contemporary sacred: brief comparative reading of architectural spaces in Fatima and Aparecida

João Manuel Duque*

Resumo: O artigo inicia com uma proposta de interpretação das edificações “religiosas” como configurações do espaço que, “transfigurando” o espaço quotidiano, permitem experiências do sagrado contextualizadas culturalmente e mesmo pessoalmente. No âmbito dessas edificações, assumem especial destaque os santuários, pois reinterpretam não só o espaço interior mas também exterior, “transfigurando” as paisagens em que se inserem. Como aplicação desta tese, apresenta-se uma breve descrição dos espaços arquitetônicos de Fátima e de Aparecida, permitindo avaliar comparativamente as experiências do sagrado promovidas pelas respetivas edificações, na sua semelhança mas também na sua diferença.

Palavras-chave: Sagrado. Espaço. Peregrinação. Arquitetura. Religião.

Abstract: This article begins with a proposal of interpretation of “religious” buildings as configurations of the space that, “transfiguring” the daily space, allow experiences of the sacred contextualized culturally and even individually. In the context of these buildings, the sanctuaries are especially prominent, since they reinterpret not only the interior but also the outer space, “transfiguring” the landscapes in which they are inserted. As an application of this thesis, a brief description of the architectural spaces of Fatima and Aparecida is presented, allowing a comparative evaluation of the experiences of the sacred promoted by the respective buildings, in their similarity but also their difference.

Keywords: Sacred. Space. Pilgrimage. Architecture. Religion.

Introdução

A edificação de “lugares sagrados” é uma constante em todas as culturas e em todos os tempos. Com uma geografia variadíssima e configurações não menos multiformes, essa edificação corresponde, em realidade, à diversidade de interpretações do mundo, expressa na diversidade de interpretações do sagrado. Desde os lugares no coração da cidade, que promovem uma interrupção próxima do processo vital dos seus habitantes, aos lugares mais remotos, que em si representam um inevitável desvio das geografias habituais; desde os lugares que são envolvidos pelo quotidiano agitado, trazendo-lhe

* Doutor em Teologia (Sankt-Georgen). Professor catedrático de Teologia Sistemática na UCP. Contato: jmduque@sapo.pt.

sentidos mais fundos que o que imediatamente se adivinha, aos lugares que exigem ruptura com o cotidiano, para uma deslocação a outro lugar, qual expressão simbólica da deslocação do profano ao lugar do seu sentido verdadeiro; e, entre estes dois extremos, os casos híbridos de lugares citadinos que convocam deslocação e ruptura – pense-se no caso de Santiago de Compostela – e de lugares retirados que mantêm uma presença quotidiana na e da cidade – pense-se, para permanecer na Espanha, no caso de Montserrat, em Barcelona.

A configuração arquitetônica desses lugares, como especial organização do espaço e da respectiva experiência, varia consoante diversos fatores: o local e a sua configuração geográfica, a época histórica e os estilos arquitetônicos vigentes, a finalidade para que são edificados, incluindo as experiências do espaço que se destinam a provocar etc.

Este artigo vai concentrar-se nessa última dimensão, que, não podendo ser separada de outras dimensões do espaço, evoca de forma mais direta a relação entre arquitetura “religiosa” e experiências do sagrado que o espaço edificado representa, promove ou possibilita. Se é certo que a noção de espaço não coincide com a de arquitetura, também é certo que esta é, antes de tudo, um modo de organização do espaço. É nesse sentido que aqui se assume a noção de experiência do sagrado, como experiência do espaço, enquanto é configurado explicitamente pela intervenção arquitetônica. Embora o ponto de partida teórico aqui assumido possa ser aplicado a toda a experiência do espaço, sem levar em consideração a sua transformação arquitetônica, a intenção explícita é de que sirva de base para a compreensão mais específica da arquitetura religiosa.

É nesse sentido que o recurso a Paul Ricoeur se revela central para a perspectiva aqui proposta, a qual pretende centrar-se na qualificação do espaço, para além da sua neutralidade ou da sua quantificação. Será com base na compreensão ricoeuriana da “figuração” como categoria hermenêutica que poderemos entender o sentido da configuração do espaço, tal como elaborada pela arquitetura, nomeadamente a arquitetura religiosa.

A breve comparação entres os espaços arquitetônicos de Fátima e de Aparecida pretende, na parte final, elucidar a perspectiva teórica previamente apresentada. Não se trata, por isso, de fazer um estudo exaustivo, nem sobre arquitetura religiosa em geral, nem sobre os espaços sagrados como tal, nem sequer sobre Fátima ou Aparecida, nesta dimensão específica, mas apenas se pretende apresentar um estudo exploratório que permita uma compreensão introdutória, por um lado, da experiência de certos espaços arquitetônicos como espaços “sagrados” e, por outro lado, dos espaços de Fátima e de Aparecida como casos emblemáticos desta experiência.

A transfiguração do espaço

Os humanos são, como todos os entes finitos, determinados pela referência ao espaço e ao tempo. A experiência do espaço e da sua limitação – tal como a do tempo – constitui, sem dúvida, experiência fundamental que cada humano possui da sua condição finita, mesmo que eventualmente sonhe superá-la e, para isso, elabore as mais diversas utopias – definidas, precisamente, pela ausência de lugar (*u-topos*). É precisamente na

relação entre o espaço vivido e experimentado como lugar – também como limite – e a procura de um sentido que por vezes parece pretender transcender os limites do lugar, que aqui se propõe uma interpretação da edificação de determinados lugares, através da criação de espaços específicos, com uma função muito própria na economia do quotidiano e dos seus significados.

É complexo definir o espaço – como o tempo –, pois trata-se de realidades nas quais os humanos são o que são, mas que nunca conseguem objetivar de forma completa. Um primeiro impulso de compreensão, para evitar ficar pela simples declaração da impossibilidade de saber do que se trata, levará inevitavelmente a uma definição abstrata que, na história das definições filosóficas, assumiu as características de uma perspectiva transcendental: esta apresenta aquilo que se pretende definir, na sua dimensão mais geral (com pretensão universal), explicitando as condições da sua possibilidade e da sua própria definição, independentemente das condições concretas ou categoriais da sua doação histórica.

É sobejamente conhecido que Kant, logo no início da *Crítica da Razão Pura*, precisamente na chamada “estética transcendental”, considera o espaço como forma pura *a priori* da subjetividade humana que, por um lado, é comum a todos os humanos e que, por outro lado, torna possível a percepção sensível de todos os fenômenos que podem constituir objeto de experiência, por parte de cada sujeito humano, e por estas duas razões é denominada transcendental (cf. Kant, 1974, p. 22). Qualquer modo de experiência que o sujeito possa ter do mundo e de si mesmo só será possível no interior dessa forma.

Mas, nesse seu estatuto transcendental, o espaço não passa de pressuposto formal de todo o acontecer e de todo o manifestar-se, já que não pode ser experimentado em si mesmo, diretamente, pois não é uma realidade empírica, única forma de ser experimentável. Sendo assim e para o que interessa aqui, quer se trate de uma forma interna ao próprio sujeito (forma da pura subjetividade), quer possa ser considerado como forma já inerente ao objeto, em ambos os casos o espaço é mera condição da percepção do real, e não uma realidade em si mesma. Permite e provoca experiências, mas não é experimentado diretamente como algo objetivamente dado e, por isso, fixo.

Para além de apresentar o espaço como condição de toda a experiência, Kant, ao explorar mais a fundo o modo de funcionamento dessa forma *a priori*, conclui tratar-se de mera extensão (*Ausdehnung*) e forma (*Gestalt*) (Kant, 1974, p. 21), sem qualquer tipo de conteúdo ou de qualificação, quer essa qualificação lhe fosse dada pela sua dimensão físico-cósmica, quer lhe fosse conferida pela experiência interior ou propriamente subjetiva de quem o experimenta. A perspectiva de Kant representa, assim, a abstração ou formalização máxima do conceito de espaço, que não qualifica nada nem é, em si, qualificado, mas sim a pura e imutável forma em que acontece e se conhece tudo aquilo que é mutável, por isso com qualidades diferentes, como é o caso dos acontecimentos e de todos os entes existentes – precisamente no “interior” do espaço.

Esse espaço “vazio”¹, por falta de qualificação, embora sendo pensado como condição de toda a experiência qualificada, não pode ser assumido como fator de qualificação

1 Que pode ser lido em paralelo com o conceito de “*leere Zeit*” (tempo vazio), proposto por Gadamer para a compreensão do tempo (Gadamer, 1993, p. 141).

dessa experiência, precisamente por não possuir qualquer qualificação. O mesmo parece acontecer, se se compreender o espaço, por outro lado e já não transcendentalmente, mas empiricamente, como a medida (matemática) da extensão de tudo aquilo que existe. Trata-se, antes de mais, de um espaço *geométrico*, isto é, de uma extensão dividida em unidades de medida, ou seja, de algo simplesmente quantitativo. Nesse sentido, nenhum metro é diferente do outro – mesmo que seja diferente o conteúdo desse metro. Os centímetros são todos iguais e o espaço seria a sucessão infinita desses centímetros – ou de outras unidades ainda menores, até ao infinito, o que nos levaria, em realidade, a considerar a inexistência matemática do espaço, como entidade, existindo apenas a própria medida, como processo.

Mas não é isso que os humanos experimentam, precisamente quando experimentam o espaço e se experimentam no espaço. Porque, a rigor, essa experiência implica sempre já um espaço qualificado, o que significa, também, diferenciado. O espaço vazio e abstrato permite, assim, todo o tipo de qualificação da experiência, incluindo a experiência do próprio espaço. A sua neutralidade fundamental – apenas teórica, pois na prática nunca o é – abre a possibilidade de muitos conteúdos. Esses são elaborados na interação entre o sujeito e a configuração do espaço – numa relação complexa entre elaboração do sujeito e recepção do que é dado pela realidade exterior, inclusivamente através da configuração denominada “natural”, que aqui será abordada muito passageiramente, para nos concentrarmos na explícita elaboração humana, nomeadamente através da arquitetura. A uma abordagem transcendental, que apenas considera o espaço como condição geral da experiência, e a uma abordagem métrica e matemática, que apenas compreende o espaço como extensão indiferenciada, acrescenta-se uma abordagem mais propriamente fenomenológica², que leva em conta a qualificação dos espaços, pela sua diferenciação, elaborada nos processos de construção e compreensão do sentido.

Os centímetros e os metros, que parecem transformar o espaço em pura extensão de medida indiferenciada, medem *lugares*. E os lugares não são todos iguais, mesmo que possuam a mesma medida. Visto o espaço na perspectiva do lugar – em grego *topos* –, transita-se de uma compreensão *transcendental* ou de uma compreensão *geométrica* do espaço para uma compreensão *topográfica*. E, aí, nem todos os centímetros são iguais. Objetivamente falando, a própria configuração material do espaço é o primeiro fator de diferenciação dos lugares. Há lugares planos, baixos, altos, aéreos, subterrâneos, exteriores, interiores, arenosos, rochosos etc. Essa diferença terá, como é evidente, grande influência na qualificação do espaço, consoante as características dos diferentes lugares. E é evidente o impacto dessa qualificação sobre a experiência – diretamente, como experiência do lugar, indiretamente como experiência de sentidos ligados às plurais configurações dos lugares. É claro que esse não será nunca o único fator de qualificação de um lugar e das experiências que lhe estão ligadas. No contexto deste artigo, devido à sua concentração em edificações humanas, não se desenvolverá o significado desse fator, mesmo que não possa ser menosprezado, nomeadamente na própria configuração arquitetônica do espaço.

2 Se Kant é o paradigma da leitura transcendental, podemos referir a obra de Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, como um paradigma da aproximação fenomenológica ao espaço (cf. Bachelard, 1967).

De fato, essa qualificação, por assim dizer natural ou objetiva, vai influenciar, por seu turno, a qualificação tipicamente humana. A relação dos humanos com determinados lugares será distinta da que possuem com outros e isso transforma aqueles lugares em lugares com “significado especial”. Mas, aquilo que influencia mais profundamente a qualificação humana dos lugares é a experiência da história de cada humano, ou de uma comunidade, na relação a lugares determinados. Esse percurso – que é o da relação com os outros, com todos aqueles que se encontraram, direta ou indiretamente, no contexto de determinados lugares – é que qualifica e diferencia esses lugares – mesmo que sejam aparentemente idênticos. Nesse sentido, “o espaço não significa meramente um receptáculo vazio destinado a receber quaisquer corpos, mas (como mundo) a expressão de relacionamentos pessoais” (Splett, 1972, p. 68).

É na história dessas múltiplas relações – que articulam as pessoas umas com as outras e, deste modo, com o espaço – que o próprio espaço se torna um *mundo* e que o ser humano se experimenta como *ser-num-mundo*. O espaço passa a ser, então, *sítio*, na medida em que origina uma *situação* – ou, simultaneamente, na medida em que é por ela originado. A situação é que constitui, portanto, o núcleo da qualificação do espaço. Este passa a ser formado por um conjunto de sítios, com significados diversos e dos quais resultam as situações dos seus habitantes.

Os santuários são claro exemplo de uma qualificação coletiva de determinados espaços, resultante da relação que seres humanos estabeleceram – e continuam a possuir – com estes espaços. Permanece, contudo, a questão fundamental: são os espaços que interpelam os humanos à sua qualificação, ou serão apenas os humanos que decidem, individual ou coletivamente, completamente sobre esta qualificação? Ou seja: será a qualificação do espaço pura projeção da vivência subjetiva dos humanos? Ou tratar-se-á de processos mais complexos, que superam a estrita subjetividade, em direção à intersubjetividade e mesmo – ou sobretudo – em direção a uma dimensão transcendente em relação a cada sujeito e às próprias comunidades?

Figuração

O conhecido filósofo francês Paul Ricoeur escreveu algumas das mais sugestivas páginas sobre a questão do tempo, que podem estender-se, analogicamente, à questão do espaço, tal como vem sendo abordada aqui³. Segundo ele, o problema que tem acompanhado todas as reflexões sobre o tempo – e que possivelmente se mantém em aberto, mesmo quando consideramos o tempo na sua dimensão qualitativa – é o fato de estas se encontrarem habitadas por uma espécie de aporia entre o tempo da alma e o tempo do mundo, se considerados isoladamente. Ou seja: se nos fixarmos numa consideração do tempo apenas como movimento objetivo do cosmos – ou até como medida objetiva desse movimento –, não nos é possível falar em tempo qualitativo, nem

3 Essa transferência da compreensão ricoeuriana do tempo para a compreensão do espaço aqui apresentada constitui o núcleo teórico do presente artigo, enquanto eixo que permite compreender a relação entre a experiência geral do espaço e a experiência do espaço arquitetônico, enquanto configuração humana do sentido e da respetiva experiência, através de determinada figuração do espaço.

se leva em consideração que o tempo está sempre relacionado também com o sujeito dessa medida; mas se, pelo contrário, nos concentrarmos apenas no tempo psicológico, como origem única da medida, reduzimos a realidade do tempo a pura forma interior do sujeito, tornando a respectiva qualificação mera ilusão interior e não fazendo justiça à evidência de um tempo que marca e interpela o sujeito, a partir do seu exterior. A aporia resulta, segundo Ricoeur, do fato de que “uma teoria psicológica e uma teoria cosmológica do tempo *se occultam* reciprocamente, precisamente na medida em que *se implicam* uma à outra” (Ricoeur, 1985, p. 25).

O mesmo se poderia dizer, em grande parte, do conceito de espaço, sobretudo depois do contributo da teoria da relatividade e da superação da Física newtoniana. Também aí não parece possível pensar o espaço apenas na sua objetividade estrita, enquanto extensão neutra da matéria cósmica. A relação ao sujeito torna-se fundamental. Mas, por outro lado, o espaço e a sua medida, sobretudo qualitativa, também não é mero produto da subjetividade ou pura categoria *a priori* da subjetividade. A mútua implicação do espaço cósmico e do espaço subjetivo conduzir-nos-ia, como no caso do tempo, à recíproca ocultação, uma vez que um esconde o outro, na mesma medida da sua afirmação eventualmente exclusiva⁴.

Ora, segundo a desafiante proposta de Ricoeur, a única possibilidade de superar essa aporia será o recurso a um terceiro elemento, que se situa para além do cósmico-quantitativo e para além do psicológico-qualitativo. O que permite superar a contraposição entre pura objetivação quantitativa e pura subjetivação qualitativa é, precisamente, o recurso à *figuração* do tempo – no nosso caso, a *figuração* do espaço.

A *figuração* mais originária do espaço não é a *figuração* científica, pois esta cairia novamente no dilema da alternativa entre objetividade e subjetividade. É a *figuração* metafórico-simbólica aquela que permite realizar a tríplice *mimesis* – que significa a transposição do tempo e do espaço para uma figura com sentido, que o re-presenta – a qual constitui o núcleo da proposta de Ricoeur⁵. Essa tríplice *mimesis* implica, em primeiro lugar, uma *pré-figuração*, mais próxima da pragmática ou da ação em sentido comum, o que coloca a experiência do espaço intimamente ligada ao espaço cósmico ou natural, mesmo se já no limiar da passagem para a sua qualificação pelo ser humano – precisamente através da pragmática da ação simbólica. Em segundo lugar, torna-se fulcral, na qualificação do espaço, a sua *figuração* explícita na linguagem – ou no ritual, como modo de linguagem, pelo agir significativo e mesmo performativo (cf. Duque, 2018, p. 23). Quer pela via da narrativa, quer pela própria articulação poética, quer sobretudo pela realização ritual e especialmente pela configuração arquitetônica, o espaço é qualificado, na medida em que é simbolicamente figurado ou configurado.

Mas, ao ser desse modo figurado e, por isso mesmo, significativamente qualificado, o espaço é simultaneamente *re-figurado*, pois é transposto a uma outra significação

4 A rigor, essas duas dimensões equivalem ao que se referiu, em Kant, como forma subjetiva transcendental, ou como medida geométrica objetiva.

5 Note-se que Ricoeur, na referida obra, apresenta a *narrativa* como esse terceiro elemento. Mas penso ser correto, mesmo no interior da sua filosofia, estender essa função à metáfora e ao símbolo. Seja como for, também na transfiguração do espaço, tal como realizada no santuário, a narrativa não deixa de assumir um papel essencial, enquanto espécie de “mito” fundador e ritualmente repetido.

(como se verifica no caso mais explícito da metáfora). Essa significação é que conjuga a sua dimensão cósmica com a sua dimensão psicológica, sem as anular mutuamente, mas mantendo-as em constante jogo tensional. Nesse processo realiza-se aquilo que poderíamos chamar, na linha de Ricoeur, uma *trans-figuração* do espaço, que agora passa a assumir a sua mais profunda dimensão, pois passa a situar o ser humano num contexto mais vasto de sentido.

Esse sentido é vivido pelo ser humano e por ele articulado – na linguagem, como vimos – mas não é seu produto direto – como não o é a própria linguagem que o articula. O espaço transfigurado torna-se «sítio» ou «situação» de interpelação dirigida ao próprio ser humano. Por isso, ele experimenta aí o seu ser-no-espaço (enquanto particular ser-numa-história e ser-num-mundo), ou seja, experimenta e dá voz à sua finitude, em relação com uma infinitude de origem.

Porque essa experiência da finitude se dá por relação à infinitude, ela implica sempre uma ruptura ou crise, relativamente a ambas. Por um lado, a finitude é transfigurada na sua significação, tal como uma metáfora ou um símbolo transfiguram o significado denotativo e descritivo da linguagem, dos acontecimentos e dos próprios entes; a figuração metafórico-simbólica significa, assim, uma crise da finitude, que a supera no mesmo momento em que a reconhece e a diz. Por outro lado, ao evocar o horizonte infinito no finito, permanece a noção de distância, de impossibilidade da própria figuração. A metáfora e o símbolo tornam presente algo que, em realidade, nunca pode estar presente e só desse modo pode ser evocado. No paradoxo da figuração metafórico-simbólica, a linguagem humana diz o infinito, desdizendo-se a si mesma, ou seja, *não dizendo* o infinito.

Por isso, na transfiguração do espaço, através da metáfora e do símbolo, instaura-se a crise de toda a finitude, na relação com a infinitude. Mas essa crise é precisamente a única forma de relação de ambas. E, sem essa relação, talvez a finitude esteja perdida, pois nem sequer se pode compreender e assumir na sua finitude mesma, isto é, na sua verdade. É aqui que se enuncia uma eventual dimensão do “sagrado”, como salvação possível.

Mais uma vez, um santuário é um dos exemplos mais evidentes desse processo de figuração e trans-figuração do espaço, realizado numa articulação simbólica. Através das narrativas mais ou menos míticas – mesmo se históricas – que lhe dão origem e que lhe mantêm o sentido, o santuário afirma, no decurso de uma cronologia e na extensão de uma geografia potencialmente apenas quantitativas, espaços qualificados, precisamente, por essas narrativas de sentido. Nesses espaços, que continuam a ser cosmicamente reais e objetivos, instaura-se uma trans-significação, que não é dada apenas pela subjetividade, mas no jogo das realizações simbólicas que as pessoas levam a efeito por referência a esses espaços objetivos, agora transformados em topografia do sagrado, porque lugares reveladores e possibilitadores da experiência de um sentido acolhido a partir de uma origem transcendente.

Nesse jogo ou permuta simbólica, a finitude humana reconhece-se como tal, reconhecendo os seus limites e as suas possibilidades. Manifesta, assim, que as realizações de sujeitos finitos, sendo aparentemente apenas produtos seus, podem ser lidas, se transfiguradas, como articulação ou figuração de um interpelação infinita ou sagrada.

O espaço, visto como representação da morte ou símbolo da finitude humana, pode passar a ser vivido como simbolização da redenção, se for habitado pelo espaço na sua verdade plena. A transfiguração do espaço, tal como se dá exemplarmente nos santuários, passa a ser, mais do que projeção de subjetividades ou desejos humanos, resposta a uma vocação transcendente, que o espaço real nos segreda, mas que tem origem na própria fonte originária desse mesmo espaço.

Configurações arquitetônicas comparadas

A arquitetura é, sem dúvida, a arte do espaço. A sua função é originar – criar, no sentido da *poiesis* grega – lugares, para serem habitados segundo diversas modalidades de qualificação do espaço⁶. Por isso é diverso o espaço da casa – do lar, como lugar da habitação familiar ou pessoal – e o espaço do trabalho – como lugar da habitação social ou produtiva; é diferente o espaço do lazer e o espaço da representação coletiva. O que qualifica esses espaços é, sem dúvida, a sua configuração simbólica na interação humana. E isso determina a sua execução arquitetônica. Mas, por outro lado, a configuração arquitetônica tem também impacto na qualificação do espaço como lugar diferenciado. Nesse sentido, por um lado, não terão a mesma configuração uma igreja ou um templo e um mercado ou uma casa particular; por outro lado, não experimentamos do mesmo modo o espaço arquitetônico de um templo e o espaço de um estádio de futebol, precisamente devido à sua configuração própria. O significado dos lugares determina a respectiva arquitetura e a arquitetura determina o significado dos lugares, numa circularidade permanente.

Para além disso, não há lugares repetidos – mesmo que haja lugares muito semelhantes e até, idealmente, certas pretensões de repetição, como é o caso dos espaços comerciais. Nesse sentido, mesmo lugares com significação muito próxima acabam por possuir sentidos diversos, originando configurações arquitetônicas diversas ou, inversamente, com uma diversidade provocada pela configuração arquitetônica.

Correspondendo ao objetivo desta reflexão e enquanto ilustração do caminho teórico percorrido até aqui, propõe-se de seguida uma breve análise de dois espaços ao mesmo tempo muito próximos e muito distantes: os santuários de Aparecida e de Fátima. Estão distantes na localização geográfica – um na Europa, outro na América Latina; estão próximos pela configuração simbólica e pela relação histórico-cultural, o que terá impacto sobre a própria organização arquitetônica. Nessa proximidade, mantêm a sua diferença específica, mesmo na sua configuração arquitetônica, como ficará mais claro após a abordagem que se propõe.

Do ponto de vista mais geral, diríamos que esses espaços possuem em comum, sobretudo, o fato de ser destinos de peregrinação e de ser santuários católicos e

⁶ É certo que a qualificação dos espaços não é realizada apenas pela arquitetura. Mas essa é uma modalidade central da sua qualificação.

marianos⁷. Como é evidente, esses dois aspectos irão determinar, de forma básica, a configuração arquitetônica dos espaços. Por outro lado, embora Aparecida seja o maior santuário do mundo católico – em contagem matemática dos metros que constituem o espaço específico do santuário, ou melhor, da basílica – e acolha anualmente mais peregrinos do que Fátima (cerca de 15 milhões em Aparecida e 10 milhões em Fátima, no ano de 2017), sendo também duzentos anos mais antigo que este, o Santuário de Fátima possui características que salientam a sua internacionalidade, enquanto que o Santuário de Aparecida é sobretudo regional (cf. Fernandes, 1988). Também isso, sem dúvida, irá refletir-se na elaboração simbólica do espaço.

Ainda do ponto de vista geral, sobretudo no que respeita à implantação topográfica de ambos, há semelhanças e diferenças evidentes: estamos perante espaços amplos, precisamente por acolherem frequentemente multidões (em todo 13 de maio, Fátima ultrapassa o meio milhão de peregrinos, enquanto Aparecida registra cerca de duzentos mil romeiros, no dia 12 de outubro), em que se relacionam espaços fechados, ou construídos, com espaços abertos ou recintos ao ar livre, em estreita relação com a natureza envolvente⁸. É claro que essa relação com a natureza foi sendo afetada, num local e noutro, pelo desenvolvimento urbano, por vezes desorganizado, que acabou por circundar o espaço específico do santuário; mas, mesmo a partir de uma vista aérea dos espaços, não deixa de ser relevante o enquadramento amplo e semelhante de ambos os santuários.

Já nesse ponto, contudo, as diferenças são também significativas. Fátima, precisamente porque acolhe, nos momentos mais fortes (ao 13 de maio acrescenta-se o 13 de outubro e algumas peregrinações ao longo do verão, como é o caso da peregrinação das crianças), multidões significativamente numerosas, viu-se obrigada a desenvolver mais o espaço exterior do que o espaço interior. Essa é, sem dúvida, uma das diferenças maiores da organização do espaço, na sua configuração mais geral, entre os dois santuários. A rigor, mesmo que possua duas basílicas, Fátima é um santuário ao ar livre, em que o recinto das grandes celebrações é o espaço por excelência. Por isso mesmo, o recinto amplo está livre, e é utilizado apenas para oração, cumprimento de promessas e celebração, estando organizado para esse fim – com ajuda da própria configuração do terreno, com a sua “cova” (o nome do local é Cova da Iria), o que permite excelente visibilidade de qualquer ponto – e tendo como referência central o altar exterior, no topo do lado da basílica mais antiga.

No “interior” desse espaço aberto está o coração de Fátima: a Capelinha das Aparições. É o destino de cada peregrino, daquele que vem visitar, do que vem orar, do que vem cumprir promessas. A passadeira para os percursos de joelhos, que corta o

7 Essa especificidade limita, como é evidente, a experiência religiosa correspondente, determinando-a. Assim, a sua representatividade, em termos de experiência religiosa dos espaços sagrados, é assumidamente confinada a essas suas características. Isso não invalida, contudo, que nessa experiência haja elementos comuns às experiências religiosas realizadas em espaços – eventualmente também santuários – não católicos e não marianos. No âmbito deste artigo, apenas se constata este fato, não podendo avançar com um estudo comparado, o qual implicaria a referência a outros espaços, com outras características.

8 É claro que, no caso de Aparecida, a referência deste texto é o atual santuário, por ser um espaço mais semelhante ao de Fátima. Não será abordado aqui o espaço arquitetônico do santuário mais antigo, com características muito diversas.

recinto, orienta-se precisamente para esse coração. A capelinha mais antiga – que apenas possuía a função de albergar a imagem de Maria, nunca os peregrinos – foi entretanto coberta e circundada por um edifício destinado à celebração, ele mesmo aberto para o recinto, não só porque é impossível nele albergar todos os peregrinos, mas também numa relação simbólica com o espaço do santuário, como espaço exterior. Como tal, os tradicionais espaços interiores – como é o caso das duas basílicas – são em Fátima secundários, mesmo que possuam um significado relevante. Mais adiante voltar-se-á a esses espaços.

Em Aparecida, o santuário é interior, um edifício propriamente dito, a grande basílica – a segunda maior do mundo. Como tal, o espaço circundante, enquanto espaço aberto e ao ar livre, é sobretudo um espaço funcional, não diretamente nem sobretudo celebrativo. É utilizado para estacionamento, para alimentação, para venda de lembranças e outros objetos religiosos, para eventos de formação, para espetáculos etc. Isso conduz a que o espaço propriamente “sagrado” seja sobretudo a basílica e, quando muito, o espaço exterior envolvido pela colunata frontal. O que justifica, precisamente, o tamanho da basílica, assim como a sua configuração. Se Aparecida pode acolher, na basílica, cerca de quarenta mil romeiros, a basílica maior e mais recente de Fátima acolhe apenas cerca de nove mil peregrinos. Por seu turno, a dimensão funcional de apoio aos peregrinos está, em Fátima, fora do espaço propriamente do santuário, embora esteja nas imediações: o estacionamento está escondido por detrás do santuário; a alimentação e compra de objetos religiosos não está ligada ao santuário mas é de exploração privada e muito dispersa; os espaços para eventos são, em Fátima, muito significativos, até porque o Santuário, situado no centro geográfico do país, é há muitos anos o lugar de realização de grande parte das iniciativas pastorais da igreja católica, a nível nacional – incluindo as reuniões da Conferência Episcopal Portuguesa. Mas isso levaria a outras considerações, sobre outros lugares simbólicos, que aqui não serão elaboradas, mantendo-se a confinação aos lugares diretamente relacionados com o santuário como destino de peregrinação. Todos esses espaços de apoio podem ser considerados “exteriores” ao santuário propriamente dito.

Sendo a basílica o coração de Aparecida, exige-se aqui maior concentração na figuração do espaço aí realizada. Não sendo um espaço aberto, no sentido de ser completamente ao ar livre – como é o caso do coração de Fátima –, é um espaço construído numa relação dinâmica com o exterior. Os caminhos que vem de longe, como percurso dos romeiros, confluem, sem grande ruptura, para dois centros fundamentais: o altar principal, no centro geométrico da basílica, e a imagem de Nossa Senhora Aparecida, no centro simbólico da mesma. Ambos se encontram, contudo, intimamente relacionados, devido à proximidade visual, apesar de alguma distância geométrica. Mas representam, sem dúvida, dimensões algo diferentes do sagrado que funda o santuário: o altar, como elaboração mais eclesial, mais especificamente litúrgica, coloca o espaço em relação íntima com a identidade cristã, universal e local ao mesmo tempo, com certa vinculação à ortodoxia religiosa; a imagem de Maria, como fundação popular do santuário, estabelece a relação com o povo do Brasil, quer pela sua história de origem popular, quer pelo modo como os romeiros com ela se relacionam, como expressão de certa heterodoxia religiosa. Essa bicentralidade do espaço reflete, sem dúvida, a bicentralidade

da própria origem do sagrado que o configura. Mas trata-se de uma bicentralidade que não dispersa nem divide – pelo menos, não completamente nem necessariamente –, mas que pretende articular de modo dinâmico a referência à universalidade cristã com a encarnação local e popular da devoção.

Estes dois centros, por outro lado, não são centros propriamente isolados do exterior, devido sobretudo à amplitude do espaço, à luminosidade que o envolve e à própria configuração da basílica: a sua simetria, em cruz e com as quatro frentes abertas, como que evoca o seu prolongamento para além das paredes, em direção aos quatro pontos cardeais da terra, quase traçando linhas infinitas, “abertas para todo o universo” (Colombini, 2013, p. 08). A própria torre, pelas suas dimensões, permite que a vista alcance o limite do horizonte e, sobretudo, permite ser vista de longe, como que a marcar a presença do espaço simbólico no coração da paisagem envolvente.

O altar está em relação direta com o espaço mundano envolvente, pelas três aberturas das naves, e em relação com a imagem da Senhora, por uma das naves, que configura um espaço interno, mais íntimo e concentrado. A imagem, por seu turno, está em relação clara com os caminhos plurais dos romeiros, porque é, ao mesmo tempo, a meta deste caminhar e se encontra, por outro lado, na passagem do caminho: os romeiros que a ela chegam, olham, rezam, tocam e seguem o seu caminho.

Mas a pluralidade desses caminhos está bem presente na pluralidade de espaços, dentro do único espaço. O espaço principal, marcado pelos dois eixos referidos anteriormente e claramente organizado para receber grandes multidões de romeiros, é complementado por espaço secundários, capelas laterais (do Santíssimo, de S. José, e duas de passagem), com a configuração adequada a grupos menores, a pensar no quotidiano da vida do santuário.

A decoração, por seu turno, abre o espaço para a tradição cultural e natural envolvente. Esta ocupa um lugar especial no espaço de Aparecida. A basílica, embora correspondendo na articulação do espaço à origem local e popular da devoção, foi construída explicitamente para exprimir a universalidade cristã⁹. Por isso, a sua configuração estrutural – a basílica em cruz grega, em estilo “neobasilical românico” (Colombini; Pastro, 2013, p. 07), que imita a tradição das grandes basílicas do século IV – transfere o espaço para um imaginário que não é propriamente local, mas quase abstrato. A referência é sobretudo ao imaginário teológico da Jerusalém celeste, como que numa representação terrena da cidade celeste. É, pois, lugar de uma evocação escatológica, a qual provoca, numa figuração específica do espaço – como fortaleza – uma transfiguração no sentido do desejo que anima o humano (Cf. Cunha, 2017, p. 147).

Mas, se é certo que a estrutura arquitetônica da basílica revela essa dimensão abstrata ou mesmo escatológica, o material usado (barro da terra vermelha brasileira) e sobretudo a decoração interior são claramente locais, pelo material usado (o azulejo, que evoca uma relação histórica com o património cultural português) e pelos motivos neles desenhados, os quais, mais uma vez, estabelecem uma relação fértil entre a cultura ou a natureza locais e os motivos bíblicos, como ponte para uma história universal de

9 O projeto é do arquiteto Benedito Calixto de Jesus Neto e começou a ser construída em 1954, com traslado definitivo da imagem para lá em 1982.

salvação. Trata-se, pois, de uma encarnação do sagrado, por transformação de um espaço concreto, a partir de referências concretas e contextualizadas.

O caso da decoração do espaço interior da basílica de Aparecida é único. Embora não seja total, assiste-se a uma espécie de exclusividade da intervenção de um artista, Cláudio Pastro, que utiliza praticamente uma única técnica: a pintura sobre azulejo. Nesse sentido, há uma relação inevitável entre a arte deste pintor e o espaço de Aparecida, e vice-versa. Aqui não é o lugar para explorar o pormenor desse trabalho imenso e marcante (ver Cunha, 2017; Pastro 2013; Toda, 2013). Apenas interessa o seu contributo para a organização do espaço sagrado do santuário, visto de forma muito geral. De fato, se a estrutura arquitetônica em si mesma, sobretudo pelo modo como se relaciona com o espaço exterior e com a luz, convoca a uma experiência por assim dizer cósmica do sagrado, que evoca a sua dimensão escatológica, a arte de Pastro convoca sobretudo a uma experiência da história e da natureza, sendo que esta segunda não pode ser separada da primeira, sendo esta ligação a única forma de compreender o seu sentido. Nessa experiência da história como lugar do sagrado – e como fundamento do lugar sagrado – combina-se a história da região (e do Brasil, em geral), com a história da imagem da Senhora e da respectiva devoção, e com a história bíblica e da Igreja, numa confluência de histórias para a mesma experiência do sagrado cristão. Trata-se de um dos casos mais exemplares de conjugação do tempo e do espaço, da organização geométrica com a experiência histórica, para a transfiguração de um lugar em lugar sagrado, dentro de uma interpretação específica desse sagrado – neste caso, a interpretação cristã, mesmo católica. Por isso, esse lugar assim figurado e transfigurado transforma-se também em lugar mistagógico, que introduz oromeiro progressivamente numa experiência específica e qualificada.

É claro que, no caso de Aparecida, os espaços estão mais explicitamente “construídos” para conduzir ao coração da experiência, que se pretende seja a experiência central do lugar, e que é essencialmente a experiência do sagrado cristão encarnado num contexto concreto. O que se aplica, certamente, de forma mais explícita aos espaços construídos no complexo da basílica. Outros espaços circundantes serão certamente muito mais difusos, quanto à qualificação interpretativa do lugar e às origens dessa qualificação.

Em Fátima o espaço é, nesse aspecto, mais disperso e, em certo modo, mais heterodoxo. Por um lado, porque o próprio espaço do santuário é mais exterior e “natural”, não dependendo tão diretamente da “construção” e mesmo da orientação, por parte de uma ortodoxia refletida e claramente formulada; por outro lado, devido sobretudo às denominadas “aparições do Anjo” e aos locais de habitação da família dos três pastoriños, assiste-se a uma maior variedade dos espaços a ser visitados pelos peregrinos, o que permite também experiências muito diversificadas (interessantemente, em Aparecida, o local junto ao rio não possui peso significativo). Por isso, o espaço do santuário de Fátima é uma conjugação de espaços, não previamente organizados, mas resultantes de um processo histórico devocional, ao sabor da iniciativa popular.

Isso não significa que Fátima não possua, também, os seus espaços “interiores”, explicitamente “construídos” no sentido de conferir ao espaço uma qualificação determinada precisamente pelo sagrado cristão – neste sentido, coincidente com o essencial de Aparecida. Mas, em Fátima, o peso do espaço interior no conjunto do espaço sagrado do santuário é muito inferior ao de Aparecida.

Se deixarmos de lado a construção da Capelinha das Aparições e o arranjo do espaço envolvente – que inclui a azinheira – pelo fato de poder ser considerado como espaço exterior, o primeiro espaço interior propriamente dito surgiu com a construção da basílica de Nossa Senhora do Rosário de Fátima, da autoria do arquiteto Gerardus Samuel van Krieken (já aqui se indicia a vocação internacional do santuário) e João Antunes. Começou a construir-se em 1928 e terminou em 1953 (praticamente quando se iniciou a construção da nova basílica de Aparecida). Mas já nessa primeira tentativa de “construção” e, por isso, de certa “confinação” do espaço sagrado, se verificou que essa limitação era impossível. Embora a basílica, com a sua torre característica, se tenha transformado – assim como a imagem da Virgem – na imagem simbólica de Fátima, sobretudo para o exterior, em realidade nunca foi esse o espaço central para os peregrinos que procuravam o santuário. A própria basílica teve que se prolongar numa monumental colunata e numa escadaria que depressa se transformou em altar das grandes celebrações exteriores. Em realidade, para o conjunto do espaço do santuário, a basílica e o complexo da colunata constituíram uma espécie de delimitação. Essa delimitação foi completada por edifícios de apoio aos peregrinos e a serviços do santuário, de ambos os lados do recinto. Permaneceu aberto de um dos lados (o sul), como que em permanente contato com o mundo exterior.

Esse lado foi ocupado, mais recentemente, por uma nova construção significativa, a basílica da Santíssima Trindade. A razão foi, sobretudo, pragmática, tal como consta no portal do santuário:

A intenção de construir uma nova igreja no Santuário de Fátima remonta a 1973. Verificou-se, nessa altura, que a Basílica de Nossa Senhora do Rosário de Fátima não tinha já capacidade para acolher cabalmente os peregrinos, particularmente aos domingos e outros dias de média afluência. Em 1997, o Santuário organizou um concurso internacional, do qual resultou a seleção do arquiteto grego Alexandros Tombazis, com um projeto que previa a construção da nova igreja ao fundo do Recinto de Oração¹⁰.

Iniciada a 2004, essa nova basílica foi dedicada em 2007. Mas a nova construção, apesar de certa espetacularidade arquitetônica, não deslocou propriamente a centralidade do santuário, que continuou a ser a Capelinha das Aparições e o recinto exterior, no seu conjunto. Alguns espaços interiores significativos para o quotidiano dos peregrinos, como a capela das confissões, a do Santíssimo Sacramento, bem como outros, são espaços menos significativos na economia global do espaço sagrado de Fátima.

O que a nova basílica acentuou, do ponto de vista da organização do espaço, foi a orientação internacional do santuário. O próprio processo de construção implicou um concurso internacional; o arquiteto não é português; os artistas que contribuíram para a “decoreção” do interior e do exterior são oriundos de vários pontos do mundo¹¹; o conteúdo e a forma das obras de arte correspondem aos “cânones” em circulação na produção da arte contemporânea, atribuindo ao espaço uma configuração que conjuga a universalidade com a contemporaneidade.

10 <https://www.fatima.pt/pt/pages/lugares-de-culto-e-oracao>

11 Cf. <https://www.fatima.pt/pt/pages/lugares-de-culto-e-oracao>

A organização do espaço da nova basílica, entre a circularidade da sua configuração fundamental e as vigas em cruz que lhe fornecem o apoio estrutural, assim como a transparência do teto, que permite uma abertura para a luz e para o espaço exterior, mas de forma por assim dizer aberta, sem conteúdo preciso, evocam sem dúvida a dimensão da universalidade e, ao mesmo tempo, a sua identidade cristã. Trata-se de uma espécie de evocação espacial da universalidade do Cristianismo, presente em Fátima pela universalidade dos peregrinos que aí afluem. É, pois, uma significativa configuração espacial de um sagrado particular e, ao mesmo tempo, universal. O que coloca o espaço do santuário, no seu conjunto, numa relação dinâmica com todos os espaços do mundo e com a diversidade de significações e qualificações de que são alvo, com as correspondentes sacralizações.

Considerações finais

Se a relação entre o espaço e o sagrado passa, inevitavelmente, pela qualificação simbólica dos espaços, através de processos complexos, nos quais se inclui a explícita edificação arquitetônica, então os santuários, sobretudo os santuários concebidos como destino de peregrinação, possuem características específicas na organização do espaço, que se revelam, sobretudo (embora não exclusivamente), na sua estrutura arquitetônica. Os casos dos santuários de Fátima e de Aparecida, que no mesmo ano de 2017 celebraram, respetivamente, 100 e 300 anos de existência, são exemplo de configurações semelhantes, apesar das diferenças, de espaços arquitetônicos, com a finalidade da sua qualificação como espaços sagrados.

Tendo em conta o seu impacto contemporâneo – basta constatar que ambos conheceram, nas celebrações dos respetivos centenários em 2017, a maior afluência de peregrinos das suas histórias –, as considerações anteriores permitem algumas conclusões sobre a relação da qualificação desses espaços com outros espaços e com outras qualificações contemporâneas, nas quais podem vislumbrar-se certos modos – ainda que implícitos ou derivados – de “sacralização” do espaço. Os espaços sagrados analisados manifestam, ao mesmo tempo, elementos de ruptura com o espaço quotidiano e, no seio deste, de certas “sacralizações” contemporâneas, mas revelam, também, zonas de transição com esse quotidiano que não permitem uma abordagem isolada ou compartimentada.

É evidente que, nos santuários analisados, uma primeira característica comum é o fato de serem concebidos como destino de peregrinação e, nisto, residir a sua própria identidade, que se revela claramente na organização do espaço, o que significa também na sua qualificação simbólica como espaço sagrado. Ora, a peregrinação é, atualmente, uma atividade muito praticada, pela complexa e multifacetada experiência que proporciona aos peregrinos ou aos romeiros. Há, em primeiro lugar, a considerar a contraposição da prática do peregrino ao sedentarismo e mesmo ao comodismo que afetam claramente o quotidiano contemporâneo. A necessidade da experiência do caminhar, com o esforço e a desinstalação que implica, é hoje notória, na busca de um sentido que vá além da repetição simples e cômoda de um quotidiano aburguesado. O santuário, como lugar geográfico e simbólico, funciona como representação de um destino que obriga a sair

de casa, a alterar hábitos rotineiros e ao esforço de uma caminhada. A sua configuração espacial corresponde perfeitamente a esse seu estatuto, e é assim que o espaço é experimentado por aqueles que o visitam.

Muitos peregrinos são motivados, mais do que por uma devoção estritamente “religiosa”, pela possibilidade de experimentar uma relação mais estreita com a natureza, num contexto cultural em que predomina a experiência urbana do espaço, que pode dificultar esse contato “natural”. Também aí se pode verificar que os santuários analisados, por ter surgido no meio da natureza não urbanizada e por manterem certa relação com esse contexto da natureza, são configurações do espaço que, de algum modo, permitem uma saída da estrita e mesmo radical urbanização dos nossos espaços quotidianos, com as sacralizações que daí inevitavelmente resultam e que acabam por determinar os horizontes de sentido dos habitantes da cidade, como é a maioria dos contemporâneos.

Mas existe uma “outra cidade”, com outros urbanismos, que atualmente determina cada vez mais o quotidiano e que, sem dúvida, possui também algo de sagrado – trata-se da “cidade virtual”, constituída pelas globais identidades on-line, a qual hoje constitui cada vez mais o verdadeiro horizonte de sentido para a maioria dos humanos. É também na relação a essa virtualização do espaço – precisamente através de um construto que explicitamente se denomina ciberespaço – que o espaço sagrado dos santuários pode ser compreendido¹². O espaço dos santuários possui uma inevitável relação ao corpo dos peregrinos e, mesmo na sua configuração arquitetônica, trabalha explicitamente essa relação sensorial – pelos edifícios, pela luz, pelo som, pela imagem etc. Por isso, o peregrino que se orienta para o santuário espera aí poder fazer uma experiência sensorial específica, que lhe permita sentir o sentido da existência de forma corpórea. Trata-se, pois, de uma experiência do sagrado que supera, e por vezes contradiz, a redução da experiência à virtualidade construída digitalmente.

Todas essas rupturas entre a experiência do sentido – como sagrado – vivida no santuário e a experiência quotidiana do sentido, com as suas sacralizações, são significativas, mas não são totais. O espaço do santuário – especificamente o espaço dos santuários analisados – é mais complexo e híbrido, possuindo muitos lugares e realizações de transição entre o sagrado como ruptura e o sagrado como quotidiano.

É certo que o santuário rompe com o sedentarismo e o comodismo quotidianos. Mas, ao mesmo tempo, os santuários foram rodeados – ou eles mesmos criaram – por condições de acolhimento que correspondem aos hábitos quotidianos de comodidade dos peregrinos, como é o caso dos locais de alojamento, de comercialização, de alimentação, etc. Que em Aparecida esse elemento seja mais explicitamente integrado num espaço por assim dizer total do santuário e que em Fátima muito desse serviço seja exterior ao santuário, isto não invalida que, num e noutro casos, todos estes serviços tenham crescido no âmbito da influência do santuário. Nesse sentido, a ruptura com o quotidiano – mesmo com certas sacralizações quotidianas, como é o caso da sacralização do consumo – não é total, mantendo-se uma relação híbrida entre o sagrado do santuário e os sagrados (paradoxalmente profanos) do quotidiano hodierno.

12 Para uma aproximação ao significado antropológico da cibercultura, cf. Duque, 1916, pp. 203-222.

Também é certo que os santuários – sobretudo os que surgem na paisagem não urbana, como o de Fátima e de Aparecida – produzem uma certa ruptura com a condição urbana da vida contemporânea, mas é evidente que eles próprios originaram um certo urbanismo, pois ao seu redor nasceram cidades, muitas vezes a partir do nada. É certo que são cidades muito especiais, sempre marcadas pela sua referência ao santuário. Mas não deixam de partilhar muitas características com as urbes contemporâneas, provocando nos peregrinos que as visitam a experiência híbrida da saída da cidade, sem, contudo, saírem completamente. E há elementos de urbanidade – como o caso das realizações de arte contemporânea que os integram – que acabam por fazer parte do próprio espaço interior do santuário, sem permitir rupturas totais, como que apocalípticas, entre o espaço sagrado e um eventual espaço profano exterior. O próprio binômio interior/exterior é relativo, até pela configuração arquitetônica do espaço. O mesmo se diga quanto ao binômio experiencial entre consumo e gratuidade ou dádiva, que permite nuances muito complexas, sem separações radicais.

Mesmo a relação entre o sagrado experimentado no corpo, por isso sensorialmente, e o sagrado virtualizado, mediado digitalmente, não está isenta de transições. Basta “visitar” os “sítios” on-line dos respectivos santuários, para verificar em que medida se estabelece uma relação por assim dizer circular entre a experiência analógica do espaço sagrado e a sua representação digital, como extensão daquela experiência, ou como convite àquela experiência.

Tudo isto constitui o âmbito das possíveis relações entre os sagrados contemporâneos, mais interiores ao quotidiano dos habitantes, e os sagrados relacionados com determinadas qualificações especiais do espaço, como acontece nos santuários, sobretudo nos santuários de peregrinação. Fátima e Aparecida permitem compreender, por aproximação, a complexidade desta relação e a complexidade das configurações de sentido que aí se articulam.

Referências

BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1967.

COLOMBINI, Fabio e Edna / PASTRO, Cláudio. *Aparecida. Aparecida: Santuário*, 2013.

CUNHA, Zenilda. “A composição do espaço sagrado no santuário de Aparecida: arte sacra de Cláudio Pastro”. In PASSOS, João Décio & MOREIRA, César (org.). *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. Aparecida: Santuário, 2017, pp. 145-161.

DUQUE, João Manuel. *Ritualidade da arte – performatividade da memória*. REVER, v. 18, 2018, pp. 11-30.

_____. *Aproximando-se de Fátima: 100 anos de devoção*. São Paulo: Paulinas, 2017.

_____. *Para o diálogo com a Pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2016.

FERNANDES, Rubem César, Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!
In: PASSOS, João Décio; MOREIRA, César (Org.). Aparecida: 300 anos de fé e
devoção. Aparecida: Santuário, 2017, pp. 57-80.

GADAMER, Hans-Georg. “Die Kunst als Spiel, Symbol und Fest”. *Gesammelte
Werke*, v. 8, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993, pp. 94-142.

GODOY, Adriano Santos. Aparecida: espaços, imagens e sentidos. Campinas:
Unicamp (Dissertação de Mestrado), 2015.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

MESLIN, Michel. *L'expérience humaine du divin*. Paris: Seuil, 1988.

PASTRO, Cláudio. Aparecida: Guia da Basílica Nacional de Nossa Senhora
Aparecida. Aparecida: Santuário, 2013.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*, vol III, Paris: Seuil, 1985,

SPLETT, Jörg. *O Homem na sua liberdade*, São Paulo: Loyola, 1972,

TODA, Egidio Shizuo. *A arte sacra de Cláudio Pastro na Basílica de Aparecida e sua
contemporaneidade*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie (Dissertação
de Mestrado), 2013.

www.fatima.pt/

www.a12.com

[www.acidigital.com/noticias/santuاريو-de-aparecida-registra-o-maior-numero-de-
feis-na-historia-65643](http://www.acidigital.com/noticias/santuاريو-de-aparecida-registra-o-maior-numero-de-feis-na-historia-65643)

Recebido: 26 de dezembro de 2018.

Aprovado: 11 de março de 2019.