

2. O Sagrado: Manifestação e desvelamento

Antes de analisar as representações do Sagrado no cinema de Roberto Rossellini é necessário defini-lo com precisão, principalmente se o objetivo é compreendê-lo fora do quadro específico, doutrinário ou ritualístico, das religiões institucionalizadas. Procuraremos a percepção do Sagrado em três autores, que podem eventualmente divergir mas que, ao final, apresentam interessante convergência para o ponto fundamental que afirma o Sagrado como um modo de apreensão e conhecimento do real, um estar no mundo que se mostra como face oposta a do Profano.

Luiz Bicca ao comentar o ensaio de Heidegger *A época da imagem do mundo*, fixa pontos essenciais para a apreensão de alguns conceitos que utilizaremos na análise dos filmes da trilogia de Rossellini. Como uma determinação fundamental na modernidade, o mundo é concebido como imagem. Mundo é assim, algo digno de consideração e de ser refletido, na medida em que é algo posto, mediado pelo homem, o substrato de toda representação do que é. (Bicca: 2003, p.47). Mas há algo no mundo que não se revela de imediato e Bicca assinala que Heidegger afirma a necessidade de uma postura básica diante desse mundo. Denomino a atitude por força da qual nos mantemos abertos para o sentido que se oculta no mundo da técnica: *abertura para o mistério* (Heidegger cit. por Bicca: 2003, p.53). É essa atitude de que fala Heidegger, a que está permanentemente presente no olhar de Rossellini para o mundo e para o Outro, percebendo neles aquilo que é da essência mesma desse mistério, ou seja, o retrain-se em seu sentido, no mesmo movimento em que se revela.

As distinções que Mircea Eliade faz entre o Sagrado e o Profano, reafirmando porém que são dois modos de estar no mundo, nos servem para revelar como Rossellini remete o conhecimento do mundo por suas personagens às situações decorrentes da impregnação nelas desse mesmo mundo profano, não havendo assim nada que nos indique a santidade, arroubos místicos ou extáticos, como essenciais à apreensão plena do real.

Em Henri Agel, o conceito de “novo nascimento” nos conduz a percepção da transformação sofrida pelas personagens, depois que acontecimentos saturados das realidades do mundo as conduzem a um percurso que culmina em uma revelação.

Karl Rahner percebe nessa mesma revelação a manifestação da Graça, um sinal do Sagrado às personagens, acontecimento esse quase sempre súbito, pois ela, a Graça, está dentro do homem e fora dele, no mundo, e nos interessa perceber os momentos em que se dão essas manifestações aos personagens e em que situações dos filmes da trilogia isso acontece.

De certa maneira, cada um a seu modo, os três autores citados tem também a postura denominada por Heidegger de *abertura para o mistério* e é esse olhar que buscaremos apreender nos filmes da trilogia *Stromboli/Europa 51/Viagem à Itália*.

2.1. Mircea Eliade: O Sagrado e o Profano como modos de ser no mundo

Mircea Eliade propõe uma definição do Sagrado como aquilo que se opõe ao Profano e o que pode parecer simples ou tautológico, revela-se como um modo rico e diverso de apreensão do real. A face irracional do Sagrado, o transe, o êxtase, o mistério tremendo que quase esmaga o homem diante de tanta grandeza, é um dos aspectos que Eliade irá trabalhar mas, nem de longe, será a sua principal motivação. Não interessa a ele apontar a relação entre os elementos irracionais e racionais dos fatos religiosos, mas sim a totalidade do Sagrado, sua oposição à face profana do mundo que se apresenta homogênea, sem rupturas, enquanto que o Sagrado alude sempre ao inteiramente Outro.

Na vivência humana, a percepção do Sagrado se dá enquanto manifestação e esse “tornar-se presente” é inteiramente diverso da ordem do profano, da realidade cotidiana, dos fatos comuns da vida de todo dia. Eliade propõe o termo hierofania, entendido como a revelação a nós de algo que pertence a uma outra ordem, reveladora da não-homogeneidade do Mundo. Essa revelação pode se dar até nos

objetos triviais - como nas sociedades primitivas - em situações sobrenaturais ou na encarnação divina em Jesus Cristo, para os cristãos, a suprema hierofania.

De todo modo, permanece sempre para o homem a sensação de que aquilo que se manifesta daquele modo específico provém de uma ordem diversa à do cotidiano, algo que é diferente, que guarda o poder impactante e às vezes tremendo de sua revelação. O império da Razão no Ocidente empurrou esses acontecimentos para uma região de sombras, próxima às zonas obscuras do psiquismo. A perspectiva de Eliade é a da possibilidade de incorporar à vivência do homem urbano das sociedades industrializadas do século XX a impregnação do Sagrado, ou isso que hoje alguns filósofos como André Comte-Sponville chamam de “espiritualidade no ateísmo” e , ao manterem essa posição, apontam o desastre que espreita um mundo absolutamente dessacralizado, onde habita um homem ignorante do que ele é e do valor do mundo em que vive. Como um homem não-religioso, Comte-Sponville fala em uma ética, em uma espiritualidade e em valores tradicionalmente cultivados pela experiência religiosa mas que a institucionalização das religiões por um lado e os fundamentalismos por outro, fizeram com que o homem das sociedades modernas recusasse essas vivências e passasse a experimentar um mundo que exclui o Sagrado e transforma a racionalidade absoluta e a Técnica quase em uma entidade, ironicamente, em uma quase religião.

Eliade assinala a imensa distancia que separa essa duas experiências, esses modos de estar no mundo, o Sagrado e o Profano, e que Comte-Sponville, a partir de sua vivência como ateu, procura aproximar.

Pode-se medir o precipício que separa as duas modalidades de experiência – sagrada e a profana – lendo-se as descrições concernentes ao espaço sagrado e à construção ritual da morada humana, ou às diversas experiências religiosas do Tempo, ou às relações do homem religioso com a Natureza e o mundo dos utensílios, ou à consagração da própria vida humana, à sacralidade de que podem ser carregadas suas funções vitais (alimentação, sexualidade, trabalho etc). Bastará lembrar no que se tornaram, para o homem moderno e a-religioso, a cidade ou a casa, a Natureza, os utensílios ou o trabalho, para perceber claramente tudo o que o distingue de um homem pertencente às sociedades arcaicas ou mesmo de um camponês da Europa cristã. Para a consciência moderna, um ato fisiológico – a alimentação, a sexualidade etc. – não é, em suma, mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que ainda o envolva (que impõe, por exemplo, certas regras para “comer convenientemente” ou que interdiz um comportamento sexual que a moral reprova). Mas para o primitivo um ato nunca é simplesmente fisiológico; é, ou pode tornar-se, um “sacramento”, quer dizer, uma comunhão com o sagrado. (ELIADE, Mircea, 2001)

Ao apresentar essa cisão, quase um abismo, entre o mundo arcaico e as sociedades industrializadas, de certa forma Eliade também reapresenta, reafirma uma possibilidade de reintegração, ou mesmo de uma convivência entre esses dois modos. Já André Comte-Sponville, após uma longa e sincera revelação de como se dera a sua posição de ateu, retoma o tema de uma espiritualidade atéia, revelando como, a partir de certas experiências de integração com a Natureza, pode perceber e valorizar tais vivências sem que para isso tivesse que acreditar em Deus ou uma outra divindade, ou tivesse que vincular essa experiência ao quadro referencial de uma grande religião monoteísta.

Que espiritualidade para os ateus ? Repensando nas três virtudes teológicas da tradição cristã, eu responderia: uma espiritualidade da fidelidade e não da fé, da ação e não da esperança (sim, a ação pode se tornar um exercício espiritual: é o caso do trabalho, nos mosteiros, ou das artes marciais, no Oriente), enfim, do amor, evidentemente, e não do temor ou da submissão. Trata-se menos de crer do que de comungar e transmitir, menos de esperar do que de agir, menos de obedecer do que de amar. Mas isso, pertence a espiritualidade apenas no sentido mais amplo do termo, que dela faz quase um sinônimo de “ética” ou de “sabedoria”. Isso concerne menos à nossa relação com o absoluto, o infinito ou a eternidade do que à nossa relação com a humanidade, a finitude e o tempo. Se eu pegar agora a palavra “espiritualidade” em seu sentido estrito, teremos de ir mais longe, ou mais alto: a vida espiritual, em sua ponta extrema, toca na mística.

Também nesse caso, levei muito tempo para aceitar essa última palavra, que me parecia demasiado religiosa ou demasiado irracional para não ser suspeita. Depois, tive de reconsiderar minha posição: é a única palavra, no caso, que convém. A

leitura, muitas vezes repetida, do *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein ajudou-me a me familiarizar com ela. Nele pode-se ler, por exemplo: “O indizível existe. Ele se mostra, é o místico.” Isso tornou os místicos mais próximos a mim e Espinosa mais concebível. E esclareceu-me, principalmente, sobre a minha própria experiência. (COMTE-SPONVILLE, 2007)

Por um caminho diferente, Mircea Eliade nos fala da persistência e do valor desse tipo de experiência que ele chama de religiosa, mas que pode ocorrer de inúmeras maneiras e a todo tipo de pessoa, inclusive as não-religiosas, e é sempre impactante e transformadora para aqueles que a vivenciam. Teresa de Ávila nos fala da “Luz que mostra ser verdadeira e a deste mundo é artificial. Luz que não conhece noite. Brilha sempre e nada a pode ofuscar”¹. San Juan de la Cruz fala das visões na “noche oscura”²; alguns mestres budistas da sensação do súbito Satori, da iluminação. Essas serão sempre experiências intensas e modificadoras da vida daquele que as vivencia. André Comte-Sponville relata o que ele mesmo chama de “uma experiência mística”.

Da primeira vez, foi numa floresta do norte da França. Eu tinha vinte e cinco ou vinte e seis anos. Ensinava filosofia, era meu primeiro colégio, numa cidadezinha perdida no meio do campo, à beira de um canal e de uma floresta, não longe da Bélgica. Naquela noite, depois do jantar, fui passear com uns amigos, como tantas vezes, naquela floresta de que tanto gostávamos. Era noite. Caminhávamos. Os risos pouco a pouco cessaram; as palavras tornavam-se raras. Restava a amizade, a confiança, a presença compartilhada, a doçura daquela noite e de tudo...Eu não pensava em nada. Eu olhava. Eu escutava. A escuridão da floresta em volta. A incrível luminosidade do céu. O silêncio rumoroso da floresta: alguns estalos das ramagens, alguns gritos de animais, o ruído surdo de nossos passos...Isso tornava o silêncio mais audível ainda. E de repente... O quê ? Nada: tudo! Nenhum discurso. Nenhum sentido. Nenhuma evidencia. Apenas uma felicidade que parecia infinita. Apenas uma paz que parecia eterna. O céu estrelado acima de mim, imenso, insondável, luminoso e nada mais em mim além daquele céu, de que eu fazia parte, nada mais em mim além daquele silêncio, daquela luz, como que uma vibração feliz, como que uma alegria sem sujeito, sem objeto (sem outro objeto, a não ser tudo; sem outro sujeito, a não ser ela mesma), nada mais em mim, na noite escura, além da deslumbrante presença de tudo! Paz. Imensa paz. Simplicidade. Alegria. (COMTE-SPONVILLE, 2007)

¹ Santa Teresa de Jesus. *O Livro da Vida*. São Paulo: Paulus, 2003

² São João da Cruz. *Cântico Espiritual e Outros Poemas*. Lisboa : Assírio e Alvim, 1982

Todos esse relatos, tanto as expressões de Santa Teresa de Ávila, como as de André Comte-Sponville, reforçam a percepção de que tais experiências provêm de uma ordem diversa à do cotidiano, do não-sacralizado mas que, nem por isso, são experiências fora da ordem do humano. A perspectiva de Mircea Eliade é a de integrar os dois pólos.

O leitor não tardará a dar-se conta de que o **sagrado** e o **profano** constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Esses modos de ser no Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser **sagrado** e **profano** dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e , conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana. (ELIADE, 2001)

A partir, portanto, dessa constatação, dessa necessidade vital de integração com o Profano, de uma vivência mais ampla e rica da existência humana sob a Terra, Eliade vai determinar as configurações dos espaços sagrados e os modos como esses espaços “vazam” ou “contaminam” o mundo, como eles sacralizam e enriquecem o chamado mundo profano.

2.2. Henri Agel e o novo nascimento

O teórico e ensaísta Henri Agel desde o início de sua longa e dedicada tarefa de ampliar os horizontes do Cinema, sempre buscou uma essência para essa arte e seria ela a capacidade ou a possibilidade, dada por seus próprios recursos, de expressar aqueles

dados psicológicos, morais e estéticos que estão impregnados de um certo coeficiente visível ou latente que, na falta de uma palavra mais característica, somos obrigados a denominar de espiritual. Tal tema, visto por um novo aspecto, pleno e esclarecido de maneira a emitir toda a luz que contenha, como um fruto dá todo o seu suco, dá-nos uma alegria profunda, irredutível a uma simples satisfação artística. (AGEL, Henri, 1963)

Essa alegria decorre da capacidade de expressão espiritualizante que o Cinema possui e que Agel atribui aos meios de que ele próprio dispõe: mobilidade de camera, variedade de enquadramentos, escala de iluminação, alterações de ritmo, valorização de um pormenor, tudo isso levando à “criação de uma supra-realidade pela qual todas as características do criado são elevadas à sua mais alta significação”³.

Para Henri Agel, a estética do Cinema deve ser criadora de um humanismo e de um dinamismo ético, que poderão reparar o dano causado pela vertente que utiliza seus recursos expressivos na direção do folhetim, do melodrama e, nos tempos atuais, à glamurização e à banalização da violência. Seu objetivo será então “fazer nascer a noção de um espiritualismo de essência cinematográfica”⁴, observando que, embora passível de contestação, ao menos a direção dessa escolha será indicada: “cuidar do modo de encarnação de certos temas, de sua presença na tela”⁵. Agel aponta a questão central de sua empreitada: Cinema como um meio de expressão do espiritual e não somente um simples veículo de sua representação.

É evidente que todo o empreendimento de Agel se dá no quadro de uma experiência religiosa cristã e católica. Se dermos um passo adiante, perceberemos que muitos desses valores apontados por ele como espirituais, são aqueles valores que o mundo contemporâneo anseia por reviver e que não se confinam, necessariamente, no campo das religiões. Se trata menos de representar o Sagrado mas, sim, de fazer surgir, a partir dos próprios recursos do Cinema essas realidades intangíveis, esse numinoso de que fala Rudolf Otto⁶, e dar ao espectador a possibilidade de apreender certas realidades que se situam além da linearidade das narrativas, dos nexos causais, que decorrem do desenvolvimento de situações puramente óticas no próprio transcorrer do filme.

Temas religiosos existem desde que o Cinema é Cinema e é importante notar que muitos e muitos filmes passam longe daquilo que pretendemos definir como expressões do Sagrado no Cinema, sendo apenas as mesmas velhas e conhecidas

³ Henri Agel. O Cinema tem Alma ?Belo Horizonte: Editora Itatiaia,1963

⁴ idem

⁵ idem

⁶ Rudolf Otto. Le Sacré. Paris: Editions Payot,1969

histórias de situações religiosas que não conseguem expressar valores espirituais superiores ou tocar as dimensões misteriosas e tremendas do Sagrado.

Uma das noções mais interessantes trabalhadas por Agel em relação à manifestação do Sagrado é a do Novo Nascimento, ou seja a transformação radical do indivíduo após essa experiência. Essa transformação pode se dar tanto no plano moral como no plano ético, sem que essa radicalidade contenha ou expresse qualquer um dos atributos ou sinais das religiões tradicionais. Essa será sempre uma experiência interior, pessoal e intransferível. Serão precisamente esses aspectos que Agel irá apontar nos filmes da trilogia de Roberto Rossellini como fundamentais e que confrontam os personagens com uma outra dimensão, transformando-os de maneira plena e definitiva. Nesses filmes, as personagens, ao descenderem a uma certa profundidade íntima, são subitamente postos em contato com o Sagrado. E o que se manifesta nessa hora?

É o sentimento, indiferentemente religioso ou laico, de que há qualquer coisa de inviolável no homem, um ponto puro, um centro de vida que nem a degradação, o desespero, a violência jamais destroem, onde o homem deve garantir e preservar o culto, de onde ele traz o respeito a si mesmo e o poder de retomar, refazer as suas forças. Sem isso, tudo se envileceria, tudo perderia seu sentido. Tudo se dissolveria na incoerência e no nada. (AGEL : 1981)

Para Henri Agel, é nesse algo inviolável no interior do homem que está a fonte do Sagrado ou, em uma visão agostiniana, “a morada de Deus”. E por ser essa a moradia, o percurso humano muitas vezes começa a partir da tomada de consciência que, ao invés de cingir-se exclusivamente às circunstâncias socio-políticas, evolui para os seus laços cósmicos, os seus liames com um tipo de experiência da totalidade e comunhão onde se dá o encontro, o toque, a revelação do Sagrado. Esse processo é chamado por Henri Agel de “mutação ontológica”.⁷

É a partir de filmes que prendem nossa atenção, que esse fenômeno de ordem espiritual nos parecerá cintilar. Encaminhamento empírico mas do qual nós

⁷ Henri Agel, Cinema et Nouvelle Naissance, Editions Albin Michel, Paris, 1981

verificaremos a autenticidade das ligações explícitas com as tradições místicas e iniciáticas tornadas implícitas nesses filmes, que nos parecem formar uma irrefutável constelação. Para nós, as múltiplas projeções desses filmes nos conduziram à certeza que eles nos oferecem em graus diversos o desenvolvimento dos seguintes temas: necessidade de atravessar um ciclo de provas, permitindo a passagem da vida ordinária à uma vida superior para “nascer de novo”; desapego progressivo em relação às aparências e as riquezas enganosas da terra, libertação das cadeias que são as paixões e os apetites terrestres. Acesso a serenidade e a reharmonização com uma ordem invisível; desprendimento do ego e das pulsões individuais, para fazer jorrar do mais profundo da alma a vida divina e o brilho d’Aquele que está em nós mais que nós mesmos em nós. (AGEL: 1981)

Com esse amálgama de tradições e temas nas mãos, Agel volta-se para os filmes que expressam as relações do homem com o Sagrado, dando um passo à frente em relação ao que, em seus escritos iniciais, chamava de espiritualismo e que expressava basicamente uma visão católica na linha de André Bazin. Ao apontar um percurso iniciático na trajetória de determinadas personagens em alguns filmes, Henri Agel retoma uma valiosa tradição ocidental que nos últimos tempos tem sido confundida com a banalização esotérica. É um olhar original, revelador de aspectos que as análises filmicas não costumam destacar.

Para Agel, nos percursos iniciáticos há um momento decisivo no qual o indivíduo é confrontado com o Sagrado, tocado pela Graça e ocorre uma transformação radical em sua vida: ele renasce do Espírito tal como no relato evangélico, Jesus explicara a Nicodemos. Mas esse instante, súbito ou resultante de um percurso, pode acontecer a qualquer pessoa, busque ela ou não a face de Deus.

Durante sua longa trajetória crítica, Henri Agel procurou os momentos e situações em que, usando os seus próprios recursos expressivos, o Cinema conseguiu captar esse renascimento do indivíduo no Espírito.

2.3. Karl Rahner e a Graça como revelação

Na obra do teólogo alemão Karl Rahner (1904-1984) o Sagrado é visto como o campo de manifestação da Graça e isso é “Deus Mesmo, é a sua autocomunicação nela ; ele mesmo se dá ao homem como graça divinizante”. (RAHNER : 1970). Sem que nos detenhamos em complexas questões teológicas, de maneira geral, no Ocidente cristão a Graça é entendida como algo sobrenatural e alheia à consciência individual, permanecendo distante e inatingível à maioria dos homens. Rahner vai definir do seguinte modo o que chama de concepção comum da Graça.

A graça sobrenatural e ontológica é uma realidade da qual se conhece alguma coisa, mediante o ensinamento da fé, mas que, em si mesma, é completamente inacessível e não se faz notar na vida consciente e pessoal do homem. (RAHNER,Karl,1970)

Segundo Rahner, o homem assegura-se da posse da Graça mediante os atos morais e recebendo os sacramentos, entretanto há uma oposição a essa situação pois o mundo, o espaço em que ele vive e tem experiências, não está preenchido por essa manifestação.

De maneira geral, essa é a idéia que o indivíduo tem das possibilidades da intervenção divina, sobrenatural, em sua vida : algo que está, ou que vem “de fora”, uma realidade externa, diferente, outra, em relação àquelas que vivencia no mundo. Quando em oração, o homem dirige-se a Alguém ou Algo que está fora dele; alude à uma outra realidade que não é a do mundo em que vive. O clamor de Santo Agostinho “Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos” (AGOSTINHO: 1973) parece algo distante, não vivenciável no campo das relações imediatas e estabelecidas por aquilo que nos é dado pelo sensível ou, como assinala Rahner, o espaço em que se dá a nossa vivência. Ele é o que nós experimentamos de nós mesmos, na nossa relação com o mundo, sem o auxílio da revelação. Essa força de atração que o campo do real exerce sobre o homem faz com que ele busque a face do Sagrado fora desse mundo conturbado, onde o seu próprio interior é como que

contaminado pelo mundo. Como, pensa ele, poderia Deus habitar esse porão ? Ele pressente que a possibilidade da manifestação da Graça em seu interior não é um dado de sua natureza, mas um sinal da própria Graça e que portanto, como assinala Karl Rahner, há uma tendência a busca-la na própria existência espiritual.

E é nesse mundo das experiências, que o homem viverá a sua relação com o Sagrado, com a Graça, com a revelação, acontecimentos transformadores de sua vida. É como se algo da vida interior do homem fosse paradoxalmente atraído por algo que está fora de si, como se fosse uma ilusão, como algo extrínseco, até que a cintilação do instante transformador o atinja como um raio e extinga as ilusões demarcatórias de interior e exterior.

De fato, quando ele se interroga sobre si mesmo, em todo juízo no qual se contrapõe um objeto e o compreende sobre o fundo do horizonte de uma limitada transcendência, ele experimenta-se com alguma coisa que é uma unidade e uma totalidade irreduzível a entidades variáveis, totalidade que existe inteira, ou absolutamente não existe; ele compreende a sua essência metafísica: espírito transcendente e livre. E desse ponto de partida de uma análise transcendental daquilo que implicitamente se diz do homem, em toda a sua ação humana, poder-se-iam atingir presumivelmente muito mais noções “essenciais” para ele: a sua temporalidade, a sua corporeidade, a sua pertença a uma sociedade de semelhantes. (RAHNER:1970)

Instante de abertura, é no olhar ao mistério, de que fala Heidegger, que se dão o caminhar e a busca humana e é nesse movimento que se chegam às noções essenciais de temporalidade, corporeidade e à consciência de pertencer a uma sociedade. É exatamente o que acontece aos personagens rossellinianos na chamada “trilogia dos sentimentos”: os filmes revelam os percursos e ações nas quais neles cintila o Sagrado, o Re-nascimento, a Graça, tão mergulhados estão no mundo conturbado da experiência vivencial.

2.4. O Sagrado não religioso

Podemos melhor entender a experiência de Rossellini nos filmes da trilogia, se limpamos os nossos olhos e olhamos para aqueles filmes de uma maneira diferente da que se convencionou olhar. Se assim o fizermos, logo perceberemos o quão distantes estão eles daquilo que se convencionou chamar de neo-realismo. Pelo menos, teremos a vantagem de nos situarmos fora da perspectiva das discussões entre os críticos e teóricos da época. As concepções de Guido Aristarco e André Bazin são por demais ligadas às vivências do pós guerra e à guerra fria. O tempo nos permite olhar para aqueles filmes de uma maneira mais destravada, deslocando a questão – que parecia essencial à época– da fidelidade a um determinado conceito de neo-realismo, para a expressão de uma vivência mais vertical e integrada da problemática humana. Sandro Bernardi destaca essa perspectiva diferente na abordagem dos filmes da trilogia, integrando a questão do Sagrado ao mundo.

Neste sentido, o sagrado nada tem de transcendente, sobrenatural ou divino. Ele é totalmente imanente. Surge mais claramente na vida do dia a dia, ou na natureza, mas também em ruínas ou nas interações entre pessoas e culturas. O Sagrado, para Rossellini, não é apenas o que acontece em circunstâncias excepcionais ou a seres superiores, mas aquilo que está perante todas as pessoas, todos os dias, aquilo que elas vivem por dentro, o mundo em sua totalidade, que se manifesta de forma diferente a cada pessoa, sendo, contudo, o mesmo, do qual a mente consciente só consegue apreender uma pequena fração.....

Esta experiência do Sagrado tem certamente muito a ver com religião, mas não com catolicismo ou o cristianismo. Tem a ver com a busca pelos princípios fundamentais arcaicos da religião (religio ,no sentido de elo), tais como a relação dos indivíduos com o universo do qual são parte, uma parte que só pode ser realizada através de uma superação do eu. (BERNARDI : 2007)

O indivíduo não se retira do mundo, em uma ascese que o conduz à experiência com o Sagrado. Ao contrário, todo esse percurso de descoberta do real é impregnado de humanidade e certas questões que foram incompreendidas na época e tachadas de “subjativismo burguês e moralismo psicologizante”, ao olhar menos

sectário de hoje, se mostram como aquilo que na verdade são: desvelamento, uma revelação do real, longe dos estereótipos ideológicos e dos dogmas religiosos.

Em um texto para o seminário de Capri sobre “A Religião”, realizado em 1994, Jacques Derrida se pergunta sobre o que significa para eles, europeus, a questão do Sagrado e da Religião, naquele momento.

No entanto, a religião não segue necessariamente o movimento da fé do mesmo modo que esta não se precipita para a fé em Deus. Com efeito, se o conceito de “religião” implica em uma instituição susceptível de ser separada, identificada, circunscrita e associada em sua letra ao jus romano, não é evidente sua relação essencial com a fé e tampouco com Deus. Ora, quando nós europeus, falamos hoje, de forma tão banal e confusa de um “retorno do religioso”, o que designamos com isso? Referimo-nos a quê? Será que o religioso, a religiosidade, que é associado de forma imprecisa à experiência da sacralidade, do divino, do santo, do salvo ou do indene, (heilig, holy) é a religião? (DERRIDA: 2004)

É a isso que os filmes se referem: experiências com a sacralidade, vividas de modo transformador e intenso, porém longe das convenções ou dos campos específicos das religiões. A indagação de Derrida contém o que ele chama de os dois troncos da religião, ou seja, por um lado o sagrado e, por outro, a fé ou a crença. As situações fundamentais nos filmes da trilogia se dão no campo da experiência do sagrado, do indene. Seguindo a linha derridiana, percebemos que os filmes foram apreendidos na época de sua realização, de maneira geral, como acontecimentos dados nos dois troncos da religião. As experiências de Karin, Irene Girard e Katherine Joyce, personagens de Ingrid Bergman nos filmes da trilogia, se passam em um dos campos da religião e a junção deles, o Sagrado e a Fé, em algo único, a Religião, confundiu e criou um ponto de vista destorcido. Foi uma aposta arriscada a de Rossellini: mostrar uma relação com o sagrado que fugisse dos estereótipos culturais e religiosos e indicasse a possibilidade de incorporação dessas vivências interiores àquelas fragmentárias e descontínuas, percebidas no cotidiano, no tumulto de nossa vida comum.