

«O Rito vive da referência que o acredita» Aproximação teológica ao agir ritual numa antropologia política

ÂNGELO CARDITA*

«Uma coisa é observar as pessoas enquanto executam os gestos estilizados e os cantos misteriosos das celebrações rituais e uma coisa bastante diversa é atingir uma compreensão adequada daquilo que os movimentos e as palavras significam para eles»¹.

Introdução

O estudo de Alfredo Teixeira, no âmbito da antropologia política, em que se apresentam os resultados da pesquisa realizada numa paróquia de Lisboa, dá um relevante e peculiar lugar ao rito². A perspectiva política, tal como o autor a elabora, destina-se a captar a criatividade social própria da religião. O rito

* Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

¹ V. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972, 37.

² A. TEIXEIRA, *Entre a exigência e a ternura. Uma antropologia do habitat institucional católico*, Paulinas, Prior Velho 2005. «[...] A ritualidade não pode ser fechada nos códigos da semiótica, ela tem que ser olhada sob o ângulo político, ou seja como representação do poder» (76). Para um confronto sobre o lugar do rito na antropologia política, cf. M. SWARTZ – V. TURNER – A. TUDEN, *Political Anthropology*, Aldline, Chicago 1966. G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, PUF, Paris 1967. J. R. LLOBERA, *Antropología política*, Anagrama, Barcelona 1979. D. I. KERTZER, *Ritual, Politics and Power*, Yale University Press, New Haven 1988. T. C. LEWELLEN, *Introducción a la antropología política*, Bellaterra, Barcelona ²1994.

tornar-se-á, neste sentido, ilustrativo da forma como se jogam as identidades, as pertencas, as relações (de autoridade e reconhecimento), no contexto religioso, em suma, um lugar de verificação das suas táticas e estratégias. Os resultados de uma abordagem assim do rito terão como primeira consequência, para o teólogo, a descoberta da ingenuidade com que cai na tentação de mascarar a efectiva forma prática do acontecer ritual com um sentido teológico que aí deseja descobrir. Mas, por outro lado, o rito, ainda segundo o modelo político de análise antropológica, surge como lugar de referência onde confluem a memória e o evento fundador, refazendo-se constantemente um ao outro e, portanto, como o contexto ideal para a construção e reconstrução da identidade crente. Daí que da antropologia derivem também muitas indicações imprescindíveis para uma justificação teológica do rito.

O objectivo deste artigo é resgatar as provocações presentes em tal estudo que convidam a uma abordagem antropológica do rito, submetê-las a análise valorativa, a fim de afinar as suas potencialidades e, finalmente, ponderar a eventualidade de uma mediação entre a antropologia e a teologia, necessária para captar o rito na sua globalidade, na confluência entre prática e saber, acção e interioridade. Com esta aproximação teológica, situada no âmbito da epistemologia, procedemos conscientemente a um recorte do alcance do estudo que a motiva, mas sem qualquer intenção de limitar os contributos de uma antropologia política aplicada à religião à questão ritual. Por extensão, devemos ainda reconhecer que, para além dos aspectos que aqui serão discutidos, há outros pontos de contacto entre a teologia e esta proposta antropológica, igualmente merecedores de análise e reflexão. Contudo, não será descabido afirmar que detectando o estímulo antropológico capaz de levar o olhar teológico a voltar-se para o agir ritual como uma «modalidade de crença», estamos a recolher o núcleo da aportação, de forma a questioná-la no âmbito de uma teologia fundamental (a que poderíamos ainda acrescentar o qualificativo de «litúrgica»), para além das ilacções que a prática pastoral possa daí retirar.

O nosso percurso propõe-se ilustrar a possibilidade e o defeito com que o rito é abordado neste modelo antropológico. Esclareçamos: a possibilidade de *um encontro entre a análise antropológica e a perspectiva teológica* à volta da questão ritual; e o defeito que, do nosso ponto de vista, se deverá diagnosticar e superar em ordem a essa meta inter-disciplinar. A permitir a aproximação está o reconhecimento, nem sempre constactável nas descrições antropológicas do rito, da referencialidade do rito, isto é, da remetência para uma terceira realidade, para além da semântica (significante-significado) e da pragmática do rito (significante-utente), no jogo da presença / ausência. A dificuldade concentra-se no pressuposto tácito que faz valer a dissemetria entre o «crer» e a «crença» num sentido quase pejorativo, de maneira tal que entre a constituição do sujeito religioso e a sua tradução social só se pode pensar num processo descontínuo,

senão de dissolução, pelo menos de suspeita. A antropologia do rito pode e deve oferecer o «dado» na sua crueza, captar o «fenómeno» na imperfeição da sua categorialidade, mas não pode viciar a interpretação, lançando ainda que subtilmente um *a priori* de dúvida sobre a sinceridade da intencionalidade que acompanha o acontecer do rito, precisamente porque lhe é intrínseca.

Começaremos por apresentar em linhas gerais o modelo político de análise antropológica desenvolvido por Alfredo Teixeira, de forma a mostrar o lugar e a função que aí ocupa a realidade referencial do rito, o modo como surge e é invocada no discurso. Assim, num momento sucessivo, poderemos perceber o sentido daquilo a que o autor chama *bricolage* ritual, refazendo-nos às situações descritas que servem de base a essa leitura. Finalmente, numa valorização conduzida desde o ponto de vista teológico, faremos um diagnóstico epistemológico da forma como, no nosso entender, se procede à imanentização do fundamento, tentando, ao mesmo tempo, com a hipótese de que o rito possa aparecer como uma modalidade de crença numa continuidade positiva com o crer, abrir um caminho de aproximação à forma ritual que a fé assume na liturgia.

1. O modelo antropológico-político

Interessa, antes de mais, situar a elaboração e proposta deste modelo de abordagem antropológica da religião. Para tal, será suficiente perceber os objectivos e a hipótese que guiaram a pesquisa. A transição da «estrutura» à «situação» descreve bem o sentido dos itinerários seguidos pelo autor. Não menos importante, mostra-se a discussão sobre a noção de «religião» e de «sagrado» que serve para determinar melhor o objecto de estudo. Num segundo momento, poderemos então apresentar os três modelos referidos pelo autor – semiótico, económico e político – de modo a perceber a sua opção pelo modelo político.

1.1. Bases para uma análise antropológica da religião

O presente modelo político desenvolve-se tendo como base o actual contexto sócio-religioso, identificável como o «fim da civilização paroquial». Querendo superar as carências de uma perspectiva exclusivamente estruturalista, a opção metodológica e epistemológica pela «situação» não depende menos desse contexto, que proporciona as condições para a revisão do modelo estrutural. Tal torna-se patente na discussão sobre as noções de «religião» e «sagrado» e sobre os fenómenos interpretativos que as acompanham: a «secularização» e a «substancialização do sagrado».

a) *Objectivos, hipótese e contexto da investigação*

Logo na introdução, Alfredo Teixeira indica com precisão os objectivos da pesquisa, o contexto sócio-antropológico em que se situa, e a hipótese subjacente, a partir da antropologia do crer de Michel de Certeau, que motivam o estudo. O autor pretende determinar os dinamismos políticos que permitem à instituição religiosa paróquia reafirmar a sua credibilidade num ambiente urbano, radicalmente impermeável ao tipo de socialidades próprias da «civilização paroquial», de cariz rural e centradas no pólo religioso³. O ocaso desta civilização constitui, aliás, o próprio contexto da pesquisa⁴. A intenção de conseguir uma síntese operativa destes elementos torna-se patente na hipótese levantada:

«[...] a hipótese que orientou a pesquisa é a de que essa recomposição do sistema paroquial, enquanto terreno de produção e circulação de bens religiosos, no contexto do pluralismo da metrópole urbana contemporânea, depende de um trabalho de elasticidade normativa em torno do intervalo entre o poder estratégico dos produtores e as táticas dos consumidores»⁵.

A elasticidade que caracteriza o intervalo entre «estratégia» e «táctica», postulada como critério heurístico, encontra tradução na distinção entre o crer, a crença e as crenças⁶. Deste modo, o estudo pretende superar a confusão em tor-

³ «[...] Os objectivos da pesquisa podem resumir-se na perseguição das qualidades políticas mobilizadas pela instituição paroquial católica na construção da sua credibilidade num contexto urbano novo [...]». TEIXEIRA, O. c., 11. A preocupação levantada pelas socialidades urbanas não é contudo recente, tendo levado já, no que respeita à liturgia, a algumas propostas: J. REMY, *Communauté et assemblée liturgique dans une vie sociale en voie d'urbanisation. Jalons pour une analyse sociologique*, «La Maison-Dieu» 23 (1967) 76-104. Cf. ainda: «Phase» 208 (1995) [monográfico sobre: «Parroquia y vida litúrgica»].

⁴ Cf. TEIXEIRA, O. c., 12-13, temática que o autor explana em pormenor no cap. 5 da dissertação (cf. 175-210). No mesmo sentido, cf. C. BÉRAUD, *La participation des laïcs à la vie ecclésiale. Approche comparée avec les modalités d'engagement en milieu associatif profane*, «La Maison-Dieu» 241 (2005) 7-27. A autora define a civilização paroquial como «um facto social total onde o tempo, o espaço e o conjunto das actividades da vida social se encontravam determinadas em profundidade pelo catolicismo» (14). Coincidindo com a afirmação da subjectividade, o fim desta civilização faz relativizar a participação nos ritos cristãos: «hoje, a autenticidade e a implicação pessoal prima sobre o cumprimento dos deveres culturais periódicos» (15). E, no que respeita à dimensão política, «se as modalidades de adesão ao catolicismo se encontram profundamente remodeladas, o tipo de autoridade que se exerce no seio da instituição não pode permanecer inalterável» (15).

⁵ TEIXEIRA, O. c., 15.

⁶ Uma tal hipótese levou a «[...] perceber o problema desta pesquisa enquanto interrogação acerca da continuidade e/ou descontinuidade entre o «crer» como acto fundante e estruturante do sujeito humano, a «crença» como prática social e institucionalização do crer, e as «crenças» como enunciados produzidos pelos interlocutores sociais na sua condição de «crentes» [...]. TEIXEIRA,

no da definição de religião, «explorando uma aproximação à religião enquanto modalidade de crença, ou seja, terreno de práticas e representações»⁷.

b) *Da «estrutura» à «situação»: sentido dos itinerários metodológicos*

Deste movimento, importa ressaltar a importância dada à descrição metódica da acção dos indivíduos. Trata-se de uma resistência ao paradigma estrutural da antropologia (Strauss), mas não de uma recusa completa do mesmo, uma vez que a determinação analítica dos vários percursos possíveis, na indeterminação subjectiva da acção dos sujeitos, visa a sua inserção numa estrutura, deixando, contudo, espaço para as narrativas pessoais⁸.

A distância parece ser o pressuposto epistemológico requerido pelo tipo de objectivação estrutural. O desinteresse pelo cristianismo e pelas suas manifestações rituais assim o confirma⁹. Deste modo, o resituar da análise antropológica coincide com um movimento que pretende captar a religião no dinamismo próprio do seu acontecer, enquanto se faz¹⁰.

«[...] A investigação privilegiou a observação das estratégias da instituição que visam a integração dos indivíduos no grupo por meio de estruturas de mutualidade [...]. Esta estratégia é quase sempre acompanhada de uma «metodologia

O. c., 18. «A manutenção daquela dupla caracterização, – o «crer» e a «crença» –, sinaliza assim a vontade de perseguir não tanto os objectos do crer (as «crenças»), mas sobretudo as acções, os modos de adesão, as modalidades de enunciação, que dão corpo às transacções que acontecem em determinado *habitat* institucional» (19).

⁷ TEIXEIRA, O. c., 19.

⁸ «[...] Os resultados do estudo antropológico, para além das abstracções e teorizações necessárias, terá de encontrar lugar para a descrição eficaz da acção – registo em que os actores vão surgir em situações diversas, construindo alianças várias –, de modo a possibilitar uma leitura dos itinerários possíveis dos indivíduos e dos grupos dentro de uma estrutura específica [...]». TEIXEIRA, O. c., 216. Para uma reflexão epistemológica sobre a possibilidade de articulação entre o «compreender» e o «explicar», cf. A. YÁÑEZ CASAL, *Para uma epistemologia do discurso e da prática antropológica*, Cosmos, Lisboa 1996.

⁹ «A antropologia tem mostrado um enorme interesse pela reconstituição das tradições orais e pela descrição dos rituais, mas esse interesse parece não ultrapassar facilmente as dificuldades que o cristianismo lhe levanta quer pelo facto de apresentar, dentro de si próprio, um volume extraordinário de exegeses, quer pelo facto das liturgias cristãs serem sobejamente conhecidas e serem muito estudadas sob o ponto de vista da história e arqueologia dos ritos. Em resumo, o terreno cristão parece não ser suficientemente distante». TEIXEIRA, O. c., 219.

¹⁰ Daí que o autor tenha empregado a metodologia da «observação participante» na sua pesquisa. Cf. TEIXEIRA, O. c., 221-222. Este método foi proposto para a investigação litúrgica, no âmbito da teologia da libertação, por I. BUYST, *Como estudar liturgia. Princípios de ciência litúrgica*, Paulinas, São Paulo 1990, 124-128.

da interioridade» [...] que tanto pode adaptar-se aos ideais individualistas como responder à nostalgia da comunidade [...]»¹¹.

c) *Discussão sobre a noção de «religião» e de «sagrado»*

A noção de religião é submetida a discussão nos seus pressupostos, com o fim de se poder determinar o campo da pesquisa, formalizando assim o seu objecto. A herança durkheimiana da osmose entre o social e o religioso, com a ideia de que a sociedade seria a alma da religião¹² e esta, portanto, apenas o reflexo de dinamismos sociais, é recusada pela sua heterogeneidade – a religião acaba por, numa orientação societista, ser explicada a partir de outros factos sociais¹³ – em relação ao fenómeno que pretende captar e explicar.

Mas a religião não pode, tão pouco, ser definida pela compreensão veiculada pelas instituições religiosas¹⁴, sendo necessário encontrar uma metodologia que possibilite uma apreensão das modalidades concretas das transferências e das figuras de religiosidade que dão testemunho da mestiçagem do próprio fenómeno religioso. Igualmente necessária é também uma antropologia dos fenómenos de re-apropriação (adesão) do *habitus* religioso¹⁵.

«Sob o ponto de vista das Ciências Sociais, o que importa é perceber se as estruturas e as funções do rito político necessitam de ser explicadas a partir do rito religioso. O que parece poder adiantar-se é que a homologia que relaciona o político e o religioso diz respeito às modalidades de instituição e manipulação da crença, mas tal não implica que se esperem os mesmos efeitos da actividade política e da actividade religiosa»¹⁶.

A discussão sobre a noção de «sagrado» tem o seu contraponto simétrico na consideração da secularização como óptica analítica do fenómeno religioso seguida pelas ciências sociais e pela antropologia¹⁷. Tanto o movimento de substancialização do sagrado, como o desvio secularista são tidos por insuficientes:

¹¹ TEIXEIRA, O. c., 228.

¹² Cf. TEIXEIRA, O. c., 118.

¹³ Cf. TEIXEIRA, O. c., 123.

¹⁴ Cf. TEIXEIRA, O. c., 124. Para um confronto teológico, cf. A. Russo, *Il concetto di religione come categoria teologica. Problematica funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 505-526.

¹⁵ Cf. TEIXEIRA, O. c., 134.

¹⁶ TEIXEIRA, O. c., 136-137.

¹⁷ Cf. TEIXEIRA, O. c., 104-114.

no primeiro, perde-se de vista a primeira e fundamental nota do sagrado que é a de ser a qualidade de uma pessoa, objecto ou lugar num determinado contexto¹⁸; no segundo, o fenómeno religioso é abordado não só de forma extrínseca, mas também sob o prejuízo da sua dissolução – política, social, cultural¹⁹. «Neste contexto, é necessário encontrar um registo antropológico que permita perceber a plasticidade da crença tendo em conta a variedade de factores que conduzem à fragmentação e à relativização da crença»²⁰.

1.2. Três modelos de análise antropológica

A apresentação do modelo político na sequência do modelo hermenêutico e económico visa justificar a opção, na medida em que as várias dimensões dos fenómenos religiosos poderão ser captadas não só no âmbito de um esquema suficientemente amplo, capaz de os englobar sem deformações, mas também respeitoso para com a relativa autonomia que as socialidades religiosas exibem.

a) Modelo hermenêutico e semiótico

A religião possui um sentido, na medida em que se inscreve num campo referencial, remetendo para o «fundamento» da realidade, que apenas pode ser mostrado e não demonstrado²¹. Nesta visão o universo simbólico-religioso descobre-se como operador semântico, ou seja como produtor de sentido. A cultura aparece como sistema simbólico de significação, implicando uma tarefa hermenêutica, dirigida para o sistema de significações dos símbolos religiosos e para a correlação entre a religião e os processos sociais, culturais e psicológicos, que a estruturam enquanto sistema²².

Só com a distinção de Certeau entre o crer e a crença, segundo Alfredo Teixeira, é que se consegue a eficácia deste modelo, na medida em que à análise

¹⁸ Sobre o emprego teológico da categoria do sagrado, cf. S. DIANICH, *Metamorfosi del sacro in teologia*, in C. DOROLO (ed.), *Teologia e sacro. Prospettive a confronto*, Dehoniane, Roma 1995, 55-75.

¹⁹ A desintegração da «grande narrativa» da secularização constitui um dos traços característicos da pós-modernidade, em que o ressurgir religioso é acompanhado tanto de um fervor religioso espontâneo e altamente pluralista, como de um fundamentalismo religioso e secular. Cf. F. FEHÉR – A. HELLER, *La condición política postmoderna*, in ID., *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona 1989, 149-161, 156.

²⁰ TEIXEIRA, O. c., 113.

²¹ Cf. TEIXEIRA, O. c., 144.

²² Cf. TEIXEIRA, O. c., 145-146.

da sintaxe dos símbolos religiosos se pode acrescentar, sem o perigo de confusão, a implicação dos seres humanos nessa mesma realidade²³. Uma tal distinção – que, como veremos, funciona de forma assimétrica – tem, portanto, a missão de conjugar a hermenêutica dos símbolos religiosos com a sua inserção numa estrutura, contribuído para superar a oposição entre a aproximação fenomenológica e estrutural e o funcionalismo social²⁴.

b) *Modelo económico*

Aqui, a religião é considerada como conjunto de bens simbólicos relativos ao sagrado, tendo em atenção os agregados de relações objectivas entre as oposições que definem o campo religioso. Neste sentido, «estudar a génese do campo religioso é descobrir a génese do poder, do sistema que estrutura hierarquicamente o campo religioso»²⁵.

c) *Modelo político*

Com a proposta deste modelo, Alfredo Teixeira tenta «encontrar um lugar epistemológico que permita perceber os efeitos sociais das representações religiosas, mas também as formas de mediação e legitimação»²⁶. É que a religião, sem deixar de ser determinada pelo contexto e dinamismo social que a envolve, possui uma consistência própria e uma relativa autonomia. Isto implica alicerçar a religião na tradição que dela deriva, fazendo emergir a religião como genealogia de uma relação, lugar da descoberta de uma dependência matricial.

«Abordar a religião como actividade simbólica alicerçada numa tradição permite um olhar antropológico sobre a religião em vias de se fazer e de se produzir, reproduzindo-se e recriando-se, num percurso histórico em que a instituição da origem, a conservação e a inovação constituem objecto específico do trabalho religioso. [...] É necessário não perder de vista que um determinado mundo religioso pode conter, dentro de si, um permanente trabalho de releitura do material simbólico disponível»²⁷.

²³ Cf. TEIXEIRA, O. c., 147.

²⁴ Cf. TEIXEIRA, O. c., 148.

²⁵ TEIXEIRA, O. c., 150.

²⁶ TEIXEIRA, O. c., 154.

²⁷ TEIXEIRA, O. c., 155.

A religião será, assim, abordada como modalidade de crença, no apelo a uma autoridade que a legitima, passando para primeiro plano as estratégias e táticas que o religioso implica na sua instituição e reprodução. O religioso passa a ser reconhecido como uma realidade que atravessa o fenómeno humano em geral, mas segundo diferenças impostas pelas vários contextos sócio-culturais. Neste sentido, «é possível descobrir nos fenómenos religiosos um certo tipo de representação da eficácia que lhes é próprio»²⁸, sem reduzir a antropologia da religião a uma antropologia do poder, uma vez que esta questão é inserida no movimento de construção das socialidades religiosas²⁹. A actividade religiosa deve, então, ser observada:

– nas suas dimensões rituais, que traduzem a referência ao respondente último e ao «fundamento»;

– na capacidade de instituir/transmitir sistemas de lealdade ou compromisso, produzindo formas de socialidade;

– na aptidão para instaurar poderes interpretativos que salvaguardam a região entre a inovação e a tradição³⁰.

A opção pelo modelo político parece justificar-se por dois motivos principais. Segundo a proposta de Alfredo Teixeira, este modelo consegue englobar os aspectos dos outros modelos (o destrinçar do sentido dos significantes religiosos e a gestão do capital simbólico disponível), articulando-os sob o pano de fundo das relações políticas de poder e do reconhecimento da autoridade, como dinamismo próprio das socialidades religiosas no seu devir entre a fidelidade a uma tradição recebida e a resposta a novas situações. Enlaça aqui o segundo aspecto: o modelo político abre-se à relativa especificidade dos fenómenos religiosos na medida em que tenta captar a dimensão do «crer» na sua

²⁸ TEIXEIRA, O. c., 160.

²⁹ «Mas seria um erro, como já se sublinhou, reduzir a antropologia da religião a uma antropologia do poder, ao modo de Maurice Bloch. Prefere-se, aqui, situar o problema do poder de produção e distribuição dos bens simbólicos de salvação no contexto da construção das socialidades religiosas». TEIXEIRA, O. c., 162.

³⁰ «Este ângulo de observação do campo religioso apresenta-se como eminentemente político. Isto porque se procura determinar as formas de «autorização» que governam as práticas, os enunciados e as interpretações; perceber a relação entre os dispositivos locais e as normatividades que os sobredeterminam (aqui se incluem as formas de elasticidade normativa); discriminar os elementos constitutivos do dispositivo de transmissão/manutenção do sistema de lealdade; discernir os modos de gestão das tensões entre as diversas polaridades do campo; e encontrar as zonas de transacção entre os «produtores» e os «consumidores»». TEIXEIRA, O. c., 165.

expressão institucional (entre a tradição e a sua apropriação subjectiva). Neste mesmo sentido, o rito adquire uma importância decisiva na medida em que é considerado como a forma típica de acesso ao fundamento, visibilizando a referência última do fenómeno religioso. Mas não só por isso, pois o rito, fazendo parte da tradição, deve poder ser apropriado pelos crentes, como condição de possibilidade da experiência fundamental em que consiste o «crer»: saber-se gerado, dependente.

2. A «referência» entre o «crer» e a «crença»

A grande aquisição antropológica, patente neste estudo, em relação ao rito, é precisamente o reconhecimento de que o rito vive da sua referência, porta de saída do impasse em que a ruptura epistemológica³¹ mantinha o rito, considerando-o tendencialmente como forma, senão sem conteúdo, pelo menos com um conteúdo de uma ordem extrínseca (como, por exemplo, a sociedade, no caso de Durkheim) ao imaginário religioso³².

O estudo de Alfredo Teixeira tenta libertar-se desta pré-conceptualização sociológica, mas sem deixar de reconhecer na religião, enquanto modalidade de crença, uma interacção social específica. É o próprio ponto de vista político adoptado que impõe os critérios de análise e a leva a centrar-se no espaço do compromisso que o jogo entre as estratégias da instituição e as tácticas dos sujeitos abre à descrição antropológica³³, como zona fronteiriça, de uma certa maleabilidade e livre circulação de sensibilidades diversas no que respeita ao empenho da identidade e ao reconhecimento da sua genealogia religiosa. Desde este ponto de vista, o fundamento torna-se, por assim dizer, negociável, devendo ser mostrado de acordo com a receptividade esperada ou possível.

³¹ O autor usa esta expressão referindo-se a Durkheim, mais concretamente à separação entre as categorias de sagrado e de divino. Cf. TEIXEIRA, *O. c.*, 117.

³² E, contudo, a antropologia do rito pode ser considerada como uma verdadeira arqueologia hermenêutica, à caça dos conteúdos vertidos nestas formas que são os ritos. «Nesta história de bronze, «ritual» realizou-se a partir de uma metáfora sólida e profundamente enraizada: é antes de mais uma *forma* em que se vertem *conteúdos*, isto é, princípios, valores, realidades, fins e significados de outro modo e noutra lugar constituídos, mas que através dele são expressados». R. DÍAZ CRUZ, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos – Universidad Autonoma Metropolitana, Barcelona – Mexico, 1998, 13-14 (cf. ainda 305-320). O que o autor critica aqui é antes de mais aquilo a que chama «modelo criptológico»: o sentido dos ritos seria desconhecido para aqueles que os realizam, mas acessível à visão crítica do antropólogo (cf. 76-79).

³³ «[...] Dado o enfoque político que motiva a pesquisa, o olhar etnográfico acabou por se centrar no conjunto daqueles que praticam o terreno como actores das tácticas e estratégias que dão corpo à política do simbólico que caracteriza a paróquia enquanto instituição». TEIXEIRA, *O. c.*, 223.

2.1. Noções operativas

O «crer» e a «crença» funcionam, nesta proposta, na sua distinção e correlação, como noções operativas, capazes de dar conta de forma satisfatória das várias «crenças» que se encontram no terreno. Para o nosso objetivo, importa, sobretudo, perceber que o rito repropõe a estrutura fundamental do «crer» ao nível da «crença», surgindo como uma representação do próprio sentido de dependência e crédito *em relação a uma terceira realidade, dadora de sentido, invisível mas omnipresente*, que caracteriza o «crer», ao mesmo tempo em que as autoridades interpretativas daquela relação podem aí ser englobadas por meio do seu reconhecimento e aceitação. É esta possibilidade que expõe a religião à óptica política.

a) O «crer»: constituição da subjectividade no reconhecimento da alteridade

O crer é caracterizado essencialmente pela relação com o «outro», uma relação que deve, de algum modo, ser creditada. O crer exige o reconhecimento de uma alteridade e o estabelecimento de um contrato³⁴. É necessário postular a existência de uma alteridade dotada do poder, do querer e do saber que garantem a retribuição³⁵. «Para que a retribuição seja esperada é necessário supor que o outro se sente obrigado pelo dom de que beneficiou, ou seja, o garante aparece como duplo do crente, pois também crê na sua obrigação»³⁶.

b) A «crença» ou a institucionalização do crer

As instituições procuram pôr o crer ao serviço da racionalidade social e fazem-no limitando a dimensão poética ao mesmo tempo que, num «recorte pragmático do acto de crer»³⁷, reforçam a dimensão ética³⁸. O poder pastoral

³⁴ Cf. TEIXEIRA, O. c., 36.

³⁵ Cf. TEIXEIRA, O. c., 38.

³⁶ TEIXEIRA, O. c., 38-39. É assim que se introduz a temática do sacrifício como uma prática do crer, segundo Michel de Certeau. «A destruição é uma operação irreversível a qual desencadeia, da parte da divindade, uma outra operação irreversível: a retribuição do dom. Esse lugar vazio que o sacrifício promove exprime a diferença entre a condição do sacrificador e do Deus protector, mas também o tempo diferido que medeia o gesto de privação (dom) e o acto de retribuição (contra-dom)» (42).

³⁷ TEIXEIRA, O. c., 59.

³⁸ «O imperativo vai-se definindo cada vez mais à medida que os campos semânticos vão sendo cada vez mais delimitados. Mobilizando o que de poético tem o «recebido», falando em nome dele, a instituição mobiliza o crer ao serviço de práticas que ela controla. Porque faz «crer», a instituição faz «fazer». Produzir crentes, é produzir praticantes». TEIXEIRA, O. c., 59.

surge aqui como «uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos»³⁹, na medida, precisamente, em que incide sobre a sua acção⁴⁰. Assim, a autoridade não é outra coisa senão o próprio reconhecimento do poder⁴¹.

«Estamos, pois, perante o pressuposto de que os indivíduos da espécie humana nascem imersos na indiferenciação, e que o trabalho institucional consiste na superação desse *magma*, abrindo caminho às possibilidades de identificação»⁴², entre a legitimação das categorias invocadas para a reprodução do religioso e a necessária apropriação das razões últimas da própria subjectividade religiosa⁴³.

A noção de crença, enquanto modalidade específica do crer, surge na sequência da passagem da eficácia da ordem do enunciado para a ordem da enunciação, operada por Bordieu; manobra que permite entrever nas condições formais de um acto autorizado as condições sociais das quais depende o seu reconhecimento⁴⁴.

«Precisamente porque, numa primeira e fundamental caracterização, a crença é esse movimento de consentimento que se traduz em práticas, essa operação de adesão – de tal modo persuasiva que dispensa um domínio dos contornos daquilo a que se adere –, ela não tem necessidade de provas; melhor, a única prova é a evidência repetida da sua própria existência»⁴⁵.

³⁹ TEIXEIRA, *O. c.*, 60.

⁴⁰ «A relação de poder é, portanto, uma acção de uns sobre os outros. O poder não existe como uma coisa ou como um ser difuso. Mesmo que se inscreva num campo de possibilidades apoiado por estruturas permanentes, poder só existe enquanto acto. Não há poder que não seja exercido por uns sobre outros. Mais concretamente, trata-se da acção de uns sobre a acção de outros – uma acção sobre a acção, sobre acções eventuais, presentes ou futuras. Para que o poder se exerça é necessário, pois, que o outro seja reconhecido como sujeito de acção [...]». TEIXEIRA, *O. c.*, 62.

⁴¹ TEIXEIRA, *O. c.*, 63.

⁴² TEIXEIRA, *O. c.*, 66.

⁴³ «As construções normativas surgem assim como o ponto de encontro entre o indivíduo e a sociedade: de um lado, temos a exigência política de legitimação das categorias de reprodução e, do outro, a necessidade que o indivíduo tem de assumir o *porquê* do que o institui como sujeito». TEIXEIRA, *O. c.*, 67.

⁴⁴ Cf. TEIXEIRA, *O. c.*, 70-71.

⁴⁵ TEIXEIRA, *O. c.*, 93. Portanto, «as crenças não se situam no terreno do que pode ser contradito» (93); «a crença é criadora de espaços de interpretação» (94); e é um «*a priori* para compreendermos o próprio acto de crer» (95).

2.2. O rito e a «referência» que o acredita

É neste contexto que se inclui a tese da referencialidade do rito: é que as relações de crença e de crédito que se traduzem no rito não se podem reduzir à comunicação entre a instituição e o crente, mas reclamam um terceiro termo, sobre o qual a relação possa assentar.

«[...] Não há gesto ritual que não seja referido: a ritualidade só é praticável na relação com a «referência» que a acredita. Esta relação exprime-se na teatralidade própria do rito, em particular nas diversas montagens do «em nome de» (ou «no nome de») – este é, aliás, o ponto em que se articulam ritos e mitologias, uma vez que estas pretendem superar o não-dito da ritualidade fixando as origens e os efeitos do «em nome de». Esta observação permite supor que é a relação com a Referência que confere ao rito o poder de classificar»⁴⁶.

São quatro, pelo menos, os aspectos a sublinhar: antes de mais, 1) a referencialidade do gesto ritual. Tal supõe que o rito passa a ser visto como forma de um conteúdo, e não já como forma vazia, mera gestualidade esquizofrénica e primitiva. Depois, 2) a relevância dada à *performance* ou à teatralidade do rito, feita «em nome de». O rito é primordialmente da ordem da acção e, concretamente, como acção social, deve ser tido como anterior à distinção entre o fazer e o dizer. Mas é também por isso que 3) o rito não é um puro fazer, englobando ainda um discurso, uma narrativa, isto é, o mito. Desta articulação depende em grande parte 4) a eficácia do rito e, portanto, os seus efeitos sociais que, desta forma, são postos em relação com a realidade que acredita o gesto ritual⁴⁷. O rito revela assim a posição social dos intervenientes, mas em relação a um terceiro elemento que funda a autoridade. Desta forma, «a legitimidade da crença

⁴⁶ TEIXEIRA, O. c., 76.

⁴⁷ «Qualquer narração em sentido sintáctico-morfológico mantém uma certa distância em relação ao narrado e actua como uma espécie de lugar-tenente em relação à personagem que representa. Dito de outro modo: a disposição material de uma narração determinada não coincide simplesmente com a *sacramentalidade*. Narrar alguma coisa não equivale a experimentá-la ou a sofrê-la de forma imediata. Costuma ser o rito, o que se converte em artefacto que põe em movimento a sacramentalidade humana, e o dinamismo que possibilita o trajecto desde a mediatez do objecto narrado até à imediatez da experiência». LL. DUCH, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona 1998, 177. Rappaport, por seu turno, sublinha que há coisas ditas pelo rito que não podem ser ditas de outra forma (não sendo propriamente superior ao mito, o rito constitui uma forma de comunicação e linguagem totalmente original e até originante). Cf. R. A. RAPPAPORT, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid 2001, 65, 74-75.

constrói-se na referência a uma alteridade recebida que é enunciada por um locutor cuja fidelidade se supõe»⁴⁸.

O reconhecimento de uma realidade referencial do rito, de ordem transcendente, tal como o mito testemunha, constitui o ponto de encontro possível entre a antropologia e a teologia⁴⁹. Contudo, não faltam dificuldades de ambas as partes. A teologia tende a enfatizar o referente, a ponto de aglutinar nele não só a semântica do rito, mas também a sua dimensão pragmática⁵⁰. A antropologia, por seu turno, tem dificuldade em destrinçar a realidade referencial dos significados culturais para os quais remetem os significantes rituais⁵¹.

Esta dupla dificuldade parece encontrar uma transcrição prática no tratamento que o rito recebe, concretamente no âmbito cristão-católico actual. A análise de Alfredo Teixeira documenta-o exemplarmente: submetido a operações de *bricolage*, com o ênfase num significado teológico previamente explicado e aceite, o rito acaba, paradoxalmente, por ser programado e reconstruído só ao nível cultural, o mesmo em que se pensa poder resolver cabalmente a questão da sua apropriação por parte dos fiéis.

⁴⁸ TEIXEIRA, O. c., 77.

⁴⁹ «[...] Um estudo integral e fundamental da celebração tem que debater-se com a compreensão crítica seja do referente cristológico do qual ela proporciona a experiência, seja da modalidade antropológica com que efectivamente faz aceder a tal experiência». L. GIRARDI, *Liturgia e scienze umane: riflessioni introduttive a partire da Sacrosanctum Concilium*, in *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*, Centro Liturgico Vicenziano, Roma 2002, 9-56, 49. Cf. ainda Â. CARDITA, *O Rito e a estrutura simbólica da Fé. Caminhos de reflexão fundamental a partir do dado litúrgico*, «Theologica» 37 (2002) 315-346.

⁵⁰ Está aqui em questão a *veritas* do rito. Em relação à liturgia cristã, podemos distinguir uma «verdade-correspondência» (a história da salvação como *referente*), uma «verdade-coerência» (as condições estruturais do *significado*), e uma «verdade-utência» (a intencionalidade *pragmática* dos participantes-utentes). Cf. G. BONACCORSO, *Il rito e l'Altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001, 287-320.

⁵¹ É pertinente, neste sentido, a releitura crítica da antropologia que relativiza a tendência a polarizar no rito os dinamismos sociais, económicos e relacionais da cultura. Segundo Rodrigo Díaz Cruz, subjaz a este tipo de abordagem uma concepção domesticada, «diurna» do rito, diante da qual o autor pugna pelo reconhecimento do seu lado selvagem, «nocturno», com a vantagem de fazer do rito um *horizonte* ou *situação hermenêutica*, isto é, não uma forma de expressão de um conteúdo construído desde fora, mas um peculiar espaço de visibilização e definição do homem ritual diante dos outros, espaço ordenado e, ao mesmo tempo, lúdico e de criatividade, que possibilita a compreensão da sociedade, do mundo e do homem. Cf. DÍAZ CRUZ, *Archipiélago de rituales*, 314-315.

3. Do *ordo* recebido à *bricolage* local: a questão da apropriação do rito

Na maleabilidade que o compromisso entre tática e estratégia consente, o rito, forma plástica da exteriorização do fundamento, pode sofrer pequenos retoques, numa operação de *bricolage* que atinge e mobiliza as interioridades ideologicamente fragmentadas. Os resultados desta análise são por si estimulantes para o trabalho teológico à volta da ritualidade cristã porque, na (re)construção do rito, eles possibilitam uma (des)construção da autoridade como garante da memória e da tradição encerradas no capital simbólico disponível, embora abertos à inovação.

Há algo, no entanto, que seria ainda de esperar do antropólogo neste tipo de pesquisa. O itinerário mostra a capacidade de adaptação que a religião e o rito possuem e põem em movimento, mas fica na sombra um aspecto antropológico, de fácil intuição neste contexto: o problema das condições humanas requeridas para o agir ritual, da submissão às suas regras e da implicação nos seus gestos. Este aspecto acompanha a descrição subterraneamente, sem chegar a ser discutido. E, no entanto, não se poderá negar que constitui um dos paradoxos exibidos pela dimensão política do rito, e cuja atenção poderia ajudar até a delimitar convenientemente o próprio tipo de actividades que costumamos inserir na categoria rito.

3.1. A estratégia que se trasmuta em tática

Alfredo Teixeira descreve em pormenor algumas situações rituais: a missa dominical, onde faz emergir a figura mediadora do padre, entre a palavra e o rito, dando uma particular atenção à homilia; a preparação e treino para o rito no contexto da formação catequética; e, mais em pormenor, alguns ritos particulares, com o intuito de mostrar a trasmutação do *ordo* recebido em *bricolage* local. Todos os exemplos ilustram bem como o rito proporciona um contexto adequado à transmutação da estratégia em tática, isto é, à apropriação subjectiva daquilo que a autoridade legítima em relação à tradição. Desta forma, a tradição pode continuar a ser proposta como tal, sem rejeitar influxos inovadores. Mobilizando mais o afecto que o intelecto, o rito pode congrega sensibilidades muito distantes ao nível das convicções. Daí a necessidade de investimento no discurso homilético, como parte ritual propensa à proposta de práticas sociais; a importância da iniciação à oração e à ritualidade, no contexto catequético; e também o remodelar (*bricolage*) das partes rituais que acolhem mais facilmente a pequena narrativa pessoal.

a) *A figura do padre entre a palavra e o rito*

Ao padre cabe assegurar as mediações necessárias à presencialização do ser divino, a qual, politicamente, é articulada a partir do rito⁵². Mas o poder estratégico do padre implica a produção das suas condições de êxito uma vez que a possibilidade de escolha por parte dos praticantes é inerente às táticas de mobilidade da vida urbana. A objectividade do rito apoia-se no jogo entre estratégia e tática da subjectividade⁵³. É por isso que o padre se pode apresentar como intérprete e até como ideólogo que regula a fidelidade e a memória do evento fundante⁵⁴. O padre assume, portanto, uma posição de gestor do ambiente institucional, onde cada grupo pode desenvolver os seus objectivos, mas também gestor do compromisso e da adesão⁵⁵.

A homilia é uma das formas mais ritualizadas do discurso religioso, com a particularidade de propor práticas sociais⁵⁶, dando «uma dimensão performativa a um conjunto ritual que não depende, sob o ponto de vista político, das qualidades de quem o realiza, mas da sua autorização»⁵⁷. A relevância deste dinamismo é tal que «o investimento que o Prior faz na pregação dominical torna essa prática da vocalidade e da oralidade num instrumento de identificação do grupo que ali se reúne»⁵⁸.

b) *Preparação e treino do rito em contexto catequético*

O acento na preparação catequética é uma das características da pastoral sacramental pós-conciliar que, desde modo, se viu dominada pela preocupação de educar a fé dos sujeitos e pela promoção da participação comunitária nos

⁵² Cf. TEIXEIRA, O. c., 311 e ainda 315.

⁵³ «A objectividade do rito, reificada no *ex opere operato*, necessita, pois, de se apoiar no prazer comunicante do discurso para ser eficaz sob o ponto de vista pragmático. Ou seja, esse poder estratégico [do padre] tem que produzir as condições essenciais do seu sucesso, uma vez que as táticas de mobilidade próprias dos modos de vida na cidade facilitam o exercício da escolha por parte dos praticantes». TEIXEIRA, O. c., 312.

⁵⁴ «É necessário pois perceber que o padre, estando ao serviço da objectividade do ritual católico, expresso num dispositivo gestual e linguageiro hierarquicamente organizado, pode aparecer nesse mesmo dispositivo de objectividade institucional, como um intérprete da fidelidade ao carisma fundador e um ideólogo da actualização dessa memória». TEIXEIRA, O. c., 314.

⁵⁵ Cf. TEIXEIRA, O. c., 316.

⁵⁶ Cf. TEIXEIRA, O. c., 317.

⁵⁷ TEIXEIRA, O. c., 320.

⁵⁸ TEIXEIRA, O. c., 321.

ritos eclesiais⁵⁹. No seu estudo, Alfredo Teixeira determina alguns aspectos importantes no que concerne à ritualidade, concretamente as iniciação prática à oração e o treino prévio da primeira comunhão.

As práticas orantes no dispositivo catequético «são um lugar privilegiado de observação das formas elementares de instituição do crer [...] a oração deve ser vista como campo de competências para a comunicação com o ser divino e para a interacção com os outros crentes»⁶⁰. A oração, neste contexto, é uma acção pedagógica em si mesma: aprende-se fazendo⁶¹. Neste processo, são dadas indicações respeitantes à postura corporal, que parece ser uma condição de possibilidade para a cesura que a oração provoca em relação às atitudes correntes. Este aspecto é essencial ainda para a descoberta das competências comunicativas com o ser divino, na medida em que, desta forma, se visa a constituição de uma espaço-temporalidade adequada à «interioridade» que permite a comunicação com um ser transcendente e contudo omnipresente, ao mesmo tempo em que se adquire a capacidade de ser enunciador não-locutor, isto é, a capacidade de se reconhecer na voz e na letra de um texto proposto por outrém⁶².

Ao contrário da oração, que se aprende fazendo, o rito treina-se⁶³. Quer dizer que o rito reclama, da parte do sujeito religioso, uma capacitação prévia. No grupo de crianças que seguem o percurso catequético comum – sem excluir o recurso a técnicas de encenação⁶⁴ – o investimento é canalizado para a dimen-

⁵⁹ Cf. P. TENA, *Los sacramentos como verificación y construcción de la Iglesia*, «Phase» 201-202 (1994) 297-316, 303-306, que levanta sérias dúvidas, desde o ponto de vista teológico, sobre esta opção generalizada.

⁶⁰ TEIXEIRA, *O. c.*, 397.

⁶¹ «As práticas de oração na catequese são ao mesmo tempo acções orantes, *tout cour* [sic], e actos de iniciação/aprendizagem, ou seja, o tempo da realização da comunicação coincide com a aprendizagem dos códigos de comunicação». TEIXEIRA, *O. c.*, 397.

⁶² Cf. TEIXEIRA, *O. c.*, 398-401.

⁶³ Cf. TEIXEIRA, *O. c.*, 401. O autor descreve duas sessões de preparação para a Primeira Comunhão, a fim de ilustrar este aspecto. Note-se que, na realidade, não é o rito na sua totalidade que é treinado, mas somente o segmento sobre o qual incide a «Primeira Comunhão». Na nossa perspectiva, o autor perde aqui a oportunidade para proceder a um confronto fecundo com as propostas de Victor Turner que acentua o carácter «processual» ou «anti-estrutural» do rito, desde uma ampla consideração dos ritos iniciáticos e de passagem. Neste caso, a aprendizagem do rito é feita mediante a submissão ao próprio processo ritual, da qual depende também o surgimento da *communitas*, na sua liminaridade em relação à estrutura social. Até que ponto estes treinos do rito não acabam por mortificar o seu próprio destino iniciático – também ao nível social – espera ainda esclarecimento de tipo antropológico. Sobre a proposta ritual de Turner, cf. M. DEFLEM, *Ritual, Anti-Structure and Religion. A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis*, «Journal for the Scientific Study of Religion» 30 (2002) 1-25.

⁶⁴ Cf. TEIXEIRA, *O. c.*, 405.

são semântica: «o rito sofre o impacto da prioridade dada ao discurso. Ou seja, o investimento semântico toma o lugar da prioridade dada à sintaxe social»⁶⁵. Mas, apesar disso, a operação mais delicada concerne ao «efeito propriamente ritual, onde uma mesa posta para a refeição se torna lugar de uma recitação da memória crente»⁶⁶.

A preparação para a Primeira Comunhão de um «grupo de recuperação», embora os recursos não difiram muito⁶⁷, põe em evidência mais claramente que o rito treina-se. A distinção entre o treino prévio e o rito coincide com o desenvolvimento das competências da percepção de um acto autorizado⁶⁸.

c) Bricolage *ritual*

Com as manobras de *bricolage*, isto é, de recomposição, colagem e adaptação do rito⁶⁹, tal como é proposto, o que está em jogo é a apropriação do rito pelos participantes, com a inclusão da pequena narrativa pessoal⁷⁰, segundo a exigência de compreensão do significado do rito⁷¹. Aqui a estratégia transmuta-se em tática⁷². Por isso, «para se aceder a uma compreensão do sentido e das

⁶⁵ TEIXEIRA, O. c., 402.

⁶⁶ TEIXEIRA, O. c., 404.

⁶⁷ Cf. TEIXEIRA, O. c., 407.

⁶⁸ Cf. TEIXEIRA, O. c., 410.

⁶⁹ O autor descreve os seguintes ritos: celebração do sacramento da reconciliação; missa dominical «com crianças»; oração aquando do atentado terrorista em Nova Iorque; missa de encerramento do ano escolar com um «rito baptismal»; missa com um grupo de adultos.

⁷⁰ Para uma avaliação positiva do facto, cf. G. LUKKEN, *Rituals in Abundance. Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in our Culture*, Peeters, Leuven 2005, 333-337. «[...] Uma cultura que cultiva um interesse pelo aqui e agora e pelas pequenas histórias, é um tempo favorável para a liturgia» (337). Uma inculturação pós-moderna deve dar azo, segundo o autor, a uma liturgia «indutiva» e «adequada», teologicamente valorizada como expressão dos *preambula fidei*.

⁷¹ «As práticas inovadoras visam reorientar o rito recebido para objectivos locais e apresentam-se como operações de *aggiornamento* para garantir que o rito continue a significar». TEIXEIRA, O. c., 445.

⁷² «[...] No campo católico, há uma distância assinalável entre os praticantes do rito e aqueles que têm o poder de o regular segundo critérios arqueológicos e/ou teológicos. Neste contexto, um certo senso prático pode promover a necessidade de encontrar *performances* locais que respondam as [sic] solicitações dos praticantes – dir-se-ia que nesse contexto de elaboração do rito, a estratégia se transmuta em tática». TEIXEIRA, O. c., 436. «É recorrente, no campo paroquial, a reivindicação de mais espaço para a criatividade, que coincide com o espaço de que os elementos rituais necessitam para integrarem a pequena narrativa pessoal. Mas isso não invalida que o recurso simbólico principal continue a ser a tradição, o domínio do recebido» (438).

funções do rito torna-se necessário observar as suas variações, no intuito de analisar as suas equivalências [...]»⁷³.

As operações de *bricolage* incidem nos ritos mais elásticos, preservando no entanto as suas zonas mais reservadas⁷⁴ (normalmente da competência do sacerdote⁷⁵); o que parece ser uma condição percebida como necessária para o desenrolar do rito, indicando mesmo uma «situação em que o problema da eficácia parece depender da conformidade da execução»⁷⁶.

3.2. Dificuldades diante do agir ritual

Com este parágrafo, temos a oportunidade de fazer uma primeira avaliação da presente análise do rito numa antropologia política. O fenómeno a que o autor chama *bricolage* ritual tem também um seu diagnóstico desde o ponto de vista da teologia da liturgia. A nível histórico, uma tal forma de apropriação do rito compreende-se no contexto aberto pelo Movimento Litúrgico. A mentalidade reinante, antes do II Concílio do Vaticano, reduzia a questão litúrgica ao «cerimonial», «jurídico» ou «moral». Importava apenas a realização do rito

⁷³ TEIXEIRA, O. c., 437. «Quando os padres aceitam no rito os contributos dos seus utilizadores, por vezes vemos nascer algo que não sabemos definir a partir dos códigos explicativos fornecidos pela instituição que controla o ritual, nem tão pouco a partir das teologias que procuram os fundamentos teóricos» (442). Os resultados da análise de Alfredo Teixeira coincidem com os termos em que Rappaport se refere àquela que considera a primeira característica do rito: o facto de terem sido estabelecidos *por outrem*. Esta peculiaridade poria em questão o surgimento de novos rituais, facto que Rappaport minimiza pois «um ritual que nunca tenha sido executado antes pode parecer aos presentes não tanto um ritual como uma charada. Os rituais compostos completamente de novos elementos são, deste modo, propensos a não ter êxito ao tentar estabelecer-se. [...] Contudo *há lugar para uma reorganização de elementos e inclusive para descartar uns e introduzir outros*, mas a invenção limita-se, e a sanção de manifestações anteriores mantém-se». RAPPAPORT, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, 67 (sublinhado nosso. Cf. ainda 72-73).

⁷⁴ «[...] Os praticantes especializados do rito desenvolvem um sentido prático e um sentido teórico que lhes permite reconhecer as zonas de *bricolage* e as zonas protegidas pelos critérios de conformidade institucional. Mas, como se observou, essa demarcação é uma zona de elasticidade [...]». TEIXEIRA, O. c., 442. «[...] A dimensão experimental é claramente o eixo fundamental da aprendizagem. [...] É este tipo de experiência que permite a esses praticantes-produtores adquirir o saber-fazer que as práticas de montagem ritual exigem, de forma a reconhecer o campo de possibilidades e a fronteira que delimita as zonas de protecção dos rituais [...]» (443).

⁷⁵ «Os ministros são os sujeitos competentes e os actores propriamente ditos do ritual; os fiéis, segundo os diversos cenários possíveis, podem ser verdadeiros actores que entram, em alguns momentos, na cena, mas a sua missão fundamental, na maior parte dos casos, parece ser a de fornecer um suporte ao emblema da unidade que o ritual exige». TEIXEIRA, O. c., 441.

⁷⁶ TEIXEIRA, O. c., 439-440.

em conformidade com a «rubrica», respeitando as suas condições mínimas de realização, e em atenção ao «estado de graça» (do sacerdote que «administrava» os sacramentos e dos fiéis que os «recebiam»). Ora, pretendendo romper com esta situação, por um lado, e pondo em primeiro plano a dimensão comunitária (ou «política») da liturgia com o apelo à «participação activa», pelo outro, o Movimento Litúrgico procurou, dentro das possibilidades disponíveis, fazer com que os fiéis pudessem intervir nas celebrações litúrgicas⁷⁷. Os momentos visados foram precisamente os de maior elasticidade, que se revestiam de um carácter pedagógico (como a recitação das leituras e os diálogos com o sacerdote) ou estético (canto, música). Numa palavra, porque simplesmente a sua remodelação não atingia as partes essenciais dos ritos⁷⁸. A reforma da liturgia foi vista como condição para uma «participação plena, activa e comunitária» (*Sacrosanctum Concilium* 21), que não se restringisse aos momentos periféricos, mas realizasse ela mesma uma dimensão fundamental da celebração⁷⁹.

Neste contexto, as observações do antropólogo poderiam partir da incidência da dicotomia entre o sagrado e o profano sobre o agir ritual. A liturgia continua a ser tratada segundo uma forma de relação com o sagrado que a fé cristã pretende superar na raiz⁸⁰. Ora, é esta situação que, na nossa perspectiva, continua a expôr a liturgia a dois extremos: o da «secularização ritual» e o da «solenização cerimonial». E tanto uma atitude como a outra acabam por não respeitar a especificidade da linguagem ritual.

⁷⁷ Cf. M. PAIANO, *Liturgia e società nel novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000.

⁷⁸ Cf. P. DE CLERCK, *La messe dialoguée et la mise en relief des temps faibles de l'eucharistie*, in *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, C. L. V. – Ed. Liturgiche, Roma 2004, 217-225.

⁷⁹ Cf. J. P. C. ANTUNES, «*Soli Deo Gloria*». *Um contributo interdisciplinar para a fundamentação da dimensão musical da liturgia cristã*, Universidade Católica Portuguesa – Fundação Engenheiro António de Almeida, Porto 1996. O autor parte do pressuposto da participação activa como dimensão intrínseca à celebração. A partir de uma fenomenologia musical da liturgia, mostra como a dimensão musical tende a não acompanhar a dramaturgia litúrgica, provocando aí desequilíbrios. Com as funções morfológica e estruturante da música litúrgica, fundamenta uma forma de participação litúrgica através da expressão musical que incide nos momentos rituais de maior densidade.

⁸⁰ «[...] Mais que a categoria do sagrado o que o cristianismo elimina é a categoria do profano». Y. CONGAR, *Situación de lo sagrado en regimen cristiano*, in J.-P. JOSSUA – Y. CONGAR, *La liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, prospecciones*, Taurus, Madrid 1969, 479-507, 485. Cf. ainda Y. LABBÉ, *Le sacré et l'alliance. Catégories du religieux*, in *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la religion*, Beauchesne, Paris 1991, 217-245. Do ponto de vista bíblico: A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevos según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984. M. I. ALVES, *Sagrado e santidade. Simbolismo da linguagem cultural em S. Paulo*, Didaskalia, Lisboa, 1996.

É aqui que surgem algumas perplexidades sobre a proposta de Alfredo Teixeira. Quando o autor se refere ao modelo semiótico/hermenêutico reconhece que a religião inscreve a realidade num campo referencial, condição de possibilidade da descoberta do seu próprio sentido. Por outro lado, se o fundamento apenas pode ser mostrado, adquire uma importância única o reconhecimento da realidade referencial do rito, que se pode conceber precisamente como exteriorização do fundamento. Mas, segundo o autor, a hermenêutica destina-se a destrinçar as dependências sócio-culturais dos símbolos religiosos. Estamos portanto diante de um primeiro indício de que o fundamento acaba por sofrer uma deterioração, sendo imanentizado ao nível da cultura. Se repararmos bem, trata-se de uma operação análoga à das manobras de *bricolage* ritual, com a insistência no significado-compreensão dos ritos e na sua adaptação aos desejos dos participantes. Nos dois casos, a consideração dos significantes religiosos desliza da consideração da realidade referencial para a recolha de um significado cultural. A redução semântica, tida como condição da pragmática ritual, convive com a imanentização do fundamento, encerrando o rito na relação com a cultura.

Mas, ao mesmo tempo, a liturgia continua a ser percebida sob o ponto de vista da oposição sagrado-profano. Na nossa perspectiva, o defeito reside precisamente na relação da liturgia com o sagrado, por um lado reduzido à cultura, e pelo outro mantendo a diferença liminar em relação ao quotidiano, cujo conteúdo – devido ao influxo daquela redução – não pode ser de ordem transcendente ou teologal, mas somente sócio-cultural. Nestas condições, o rito perde a sua especificidade tanto ao nível da referência, remetendo apenas para as suas condições políticas de realização, como ao nível expressivo, sendo remodelado e recriado apenas de acordo com os critérios que derivam da dimensão semântica e das suas condições culturais.

Uma reflexão sobre a referencialidade do rito e sobre a importância do fundamento, conduzida sob o pressuposto da especificidade religiosa do sagrado⁸¹, levaria a resultados muito diferentes, conseguindo ainda, sem abandonar o âmbito antropológico e político, dizer – ali precisamente onde se cala – uma palavra sobre as dificuldades do homem moderno diante do agir ritual. As próprias observações sobre o facto de o rito exigir uma aprendizagem prática, prévia à sua realização, conjugadas com as reticências diante da substancialização do sagrado, poderiam ajudar a esclarecer que não é apenas a inserção num

⁸¹ Cf. G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Messaggero, Padova 2005, 165-176 e ainda 208-210.

contexto (ritual) o que permite a experiência de um gesto ou de uma palavra como sagrados, mas também *o modo de os realizar*, igualmente necessário para a constituição desse contexto⁸².

Uma antropologia que não se esforce por captar a pertinência da relação do rito com o sagrado acaba por projectar nas acções rituais as suas próprias insuficiências epistemológicas.

4. A imanentização do fundamento na dissemetria entre o «crer» e a «crença»

Joga-se aqui a possibilidade de mediação entre a descrição antropológica e a reflexão teológica, uma vez que a referência ao fundamento corre o risco de ser confundida com as estratégias e tácticas que visam a sobrevivência da instituição e o reconhecimento da autoridade. Neste caso, o rito seria instrumentalizado, desviando-se da finalidade para a qual aponta a sua intencionalidade. Ora, a denúncia desta manobra caberia antes de mais a uma antropologia do rito (tanto mais se conduzida segundo um modelo político). Para a teologia, um tal diagnóstico seria quase impossível, pois interessa-se pelo rito só *in secunda battuta*, isto é, como forma prática de acesso ao sentido e efectividade da fé na sua relação com o fundamento, isto é, com a Revelação divina.

Por outro lado, subjaz à perspectiva e às suas conclusões, a tese de que o rito tem uma vantagem estratégica sobre as crenças, mobilizando mais o desejo que o crer. Desta forma, no rito podem confluír as estratégias da instituição e as tácticas dos fiéis em nome de uma unidade que o rito exhibe à custa da remoção das crenças e do prevalecer da troca sócio-afectiva entre os sujeitos. Este

⁸² Esta ordem de observações remete para a importância da dimensão iniciática do rito: «Até hoje, em grande parte, pensámos que uma reforma, uma actualização da Igreja implicasse também uma reforma dos ritos. [...] Mas o que é que significa a actualização de que fala o Concílio? Precisamente aqui temos ainda que pensar numa direcção diversa. A reforma da Igreja, de que o Concílio Vaticano II foi o artífice, começa com o que o culto litúrgico faz amadurecer – enquanto «fons» – na consciência de fé eclesial. O novo estatuto da participação do sacramento – na sua identidade de mediação simbólico-ritual estrutural – revela a «reforma litúrgica» não antes de mais como necessidade de modificar os ritos, mas como capacidade modificadora que a celebração ritual reserva à vida da Igreja. A redescoberta da dimensão iniciática do rito litúrgico – com todas as suas peculiaridades de palavra e de sacramento – constitui por isso uma «reserva de reforma» ainda largamente inexplorada». A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Cittadella, Assisi 2003, 147. Cf. ainda G. BONACCORSO, *Iniziazione cristiana e sensibilità postmoderna*, «Rivista Liturgica» 91 (2004) 59-72.

pressuposto impede que a análise antropológica denuncie a tentação idolátrica do rito, aliando-se, ao mesmo tempo, a uma confirmação tácita da lógica da sobrevivência e da manutenção do poder da instituição. A dissemetria entre o crer e a crença é aplicada aqui como se o rito, modalidade típica da crença e portanto da religião, ao concretizar o crer traísse os laços míticos que com ele mantém e do qual, em última instância, depende nos seus traços fundamentais.

Estamos, pois, diante de um modelo *pertinente* de análise antropológica do rito, mas não *exaustivo*. A sua pertinência consiste na possibilidade de denúncia de manipulação do rito, inerente ao dinamismo social que acarreta. A sua inadequação vem à tona com o diagnóstico da pressuposição dessa «consciência infeliz» que caracterizaria tanto a instituição religiosa, quanto os fiéis que a ela recorrem, e que faria do rito e da religião ao fim e ao cabo apenas uma área de negociação de compromissos, como se fosse insuportável a ideia de uma genuína intencionalidade crente que se plasmasse nas várias modalidades que a crença assume. No fundo, aceita-se sem qualquer crítica que algo como uma relação de continuidade – expressiva, constitutiva e instituidora – entre o crer e a crença é impossível⁸³ e, portanto, inaceitável como ponto de partida epistemológico.

O próprio reconhecimento da dependência referencial do rito reclama a superação deste impasse. Neste sentido, o rito surge como decalque de um evento com a missão de o repropor à experiência crente que, assim, transversalmente, é instituída na sua efectividade⁸⁴, ou, se quisermos aplicar o termo, como «crença».

4.1. Aprofundamento da crítica

Apesar da importância da referência para o agir ritual, correlativa à visibilização do fundamento com a qual a religião inscreveria a realidade num marco referencial, não se deixa de reduzir a religião às suas condições estruturais (sociais e culturais). No fundo, confundem-se estas condições, patentes na dimensão semântica dos símbolos religiosos, com o remeter para uma realidade referencial, que, deste modo, se vê imanentizada e homologada à cultura. Um

⁸³ «No campo das descrições etnográficas correu-se frequentemente o risco de fazer, num gesto de inferência, das práticas rituais prova da consistência de determinadas representações, traduzindo o preconceito que dava como linear (causal) a relação entre uma certa ordem do imaginário e as práticas sociais». TEIXEIRA, O. c., 89 (sublinhado nosso).

⁸⁴ Cf. P. SEQUERI, *La presenza e il fare. Ritrattazioni filosofico-teologiche sul modello liturgico della coscienza credente*, in *L'arte del celebrare*, Centro Liturgico Vicenziano, Roma 1999, 21-40.

semelhante fenómeno caracteriza as actuais formas de apropriação do rito. A própria reforma litúrgica do II Concílio do Vaticano induziu a esta situação, na medida em que consistiu prevalentemente em operações sobre os ritos situadas ao nível da «cultura» (de modo a permitir a sua «compreensão»). Se um tal procedimento se figurava necessário e até urgente, pois o rito é sempre um elemento social e cultural, não pode, no entanto, esgotar as potencialidades da liturgia. É aqui que interessa ponderar melhor a relação dos nossos ritos com o sagrado, segundo um modelo que consiga superar a sua concepção dicotómica. No fundo, é este o tipo de compreensão do sagrado que ainda rege. O fenómeno do *bricolage* ritual demonstra-o bem: as zonas «sagradas», da competência dos sacerdotes, devem ser mantidas, podendo todo o restante complexo ritual envolvente ser recriado segundo as exigências de apropriação subjectiva dos homens «profanos».

Uma forma radicalmente diferente de formular a apropriação do rito seria a de estimular as intervenções a partir dos ritos tidos por essenciais, explorando as suas possibilidades estéticas e lúdicas, e não a partir da periferia ritual. Do ponto de vista antropológico, a questão joga-se, portanto, na forma de conceber a relação rito-sagrado. É fácil de perceber porquê. Uma assembleia litúrgica que, na sua globalidade e com as suas articulações ministeriais, configurasse um programa ritual desde o critério da participação nos segmentos mais determinantes, não suportaria no seu interior a percepção da dicotomia entre o sagrado e o profano. Não haveria ali a entrada em cena de personagens e momentos sagrados, mas seria *todo o contexto* a manifestar essa diferença. Ainda na perspectiva antropológica, emergiria a exigência de uma iniciação ao rito através do rito. O rito treina-se, mas o treino não é ainda o rito. A iniciação é de uma ordem diferente, onde o rito é transmitido e apropriado segundo as suas próprias regras, os seus próprios códigos comunicativos e a sua própria organização social, com o objectivo de fazer passar o neófito ao estado de iniciado, *pondo-o em contacto com o sagrado*.

A carência prática das nossas liturgias e a carência epistemológica da antropologia tendem a alimentar-se mutuamente. Ambas acabam por reduzir o fundamento à imanência sócio-cultural. Ora, em estreita ligação com esta manobra, temos também a desconfiança à volta da intencionalidade⁸⁵ crente

⁸⁵ Para a elaboração antropológica deste conceito, cf. D. ZADRA – A. SCHILSON, *Símbolo y sacramento*, in *Fe cristiana y Sociedad moderna*. 28, SM, Madrid 1989, 107-182, 116-119. «A lógica dos símbolos e dos sacramentos está determinada pelo princípio intencional da transcendência, não pelas correspondências estruturais do sistema simbólico, que degeneram facilmente em formalismo externo» (119).

do rito; de modo que o rito acaba por traduzir só as suas condições estruturais ou por proporcionar o âmbito para a negociação de táticas e estratégias que visam a continuidade de uma instituição religiosa. Se, segundo a nossa leitura, este é o resultado mais sólido da descrição analítica do rito num modelo antropológico-político, então a tradução que a religião, enquanto modalidade de «crença», faz do «crer», nestes termos, é propriamente uma traição. Do «crer» à sua institucionalização na «crença» perdemos a sinceridade da fé religiosa a favor do espaço mais ou menos livre entre as estratégias e as táticas, a tradição e a inovação, a proposição e a apropriação. O cepticismo inerente à perspectiva pode ser salutar, mas não dá razão de ser do seu objecto enquanto tal, diagnosticando apenas as suas possíveis deformações ao nível das socialidades. A razão é simples. O analista assume como pressuposto que a *performance* religiosa está viciada desde o início, manifestando a dissemetria entre o «crer» e a «crença» no engano e na ingenuidade em que o *homo religiosus* vive ao realizar ritos, gestos e palavras sagrados. Nesta dissemetria surge, portanto, um problema ao nível epistemológico que condiciona o trabalho antropológico: a dificuldade e até a recusa em aceitar a intencionalidade crente como elemento intrínseco e constitutivo do rito, situação que induz à imanentização do fundamento, apesar do explícito reconhecimento da referencialidade do rito.

4.2. Para um recolocar da questão

São de referir aqui as propostas de Natale Terrin em ordem a uma metodologia antropológica capaz de recolher o dado ritual, adequando-se à sua racionalidade própria⁸⁶. Este autor defende uma *antropologia interpretativa*, respeitosa da diferença cultural, concretamente da «liminaridade ritual» e da sua «racionalidade» própria, isto é, da emergência do seu sentido na descoberta da globalidade de sentido que o mundo proporciona. Para tal, invoca a mediação da fenomenologia, onde o transcendental se dá sempre na categorialidade dos eventos particulares, como condição de acesso ao um «universal não relativo», postulado, embora não demonstrável, pela relatividade do categorial. A nível antropológico, a tese é sustentada a partir dos trabalhos de Geertz e de Turner. O primeiro sugere uma «epistemologia prática» que colha os factos desde o interior, numa espécie de «fenomenologia quasi religiosa». Geertz consegue equilibrar a funcionalidade cultural dos símbolos religiosos com o horizonte

⁸⁶ Cf. A. N. TERRIN, *Antropologia culturale e homo religiosus. Problemi epistemologici posti dalla ritualità*, in G. BOF (ed.), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Dehoniane, Bologna 1994, 63-113.

de sentido a que eles mesmos dão origem, concretamente com a proposição do elemento soteriológico das religiões. De Turner, o antropólogo italiano recolhe três traços: 1) a religião como uma vivência, antes que uma interpretação; 2) a insubstituibilidade do rito na relação da religião com a cultura, pois o rito tem um carácter semiogenético (engendra o seu próprio significado) enquanto «experiência significativa» e «significado padecido»; 3) o carácter anti-estrutural da religião, que no seu momento «liminar» desmascara a prepotência do social e afirma inequivocamente o simbolismo religioso.

Uma antropologia política que se interesse pelo rito deverá ainda articular a sua perspectiva com outros saberes que reconhecem também uma dimensão política aos gestos rituais. Antes de mais, a própria teologia. No caso da teologia cristã, o carácter político do rito emergiu com o apelo à participação litúrgica⁸⁷, mas teve no aprofundamento da categoria de «assembleia litúrgica» o seu momento mais explícito⁸⁸. Mas também o saber filosófico olha para o rito, na sua dimensão política, como âmbito de realização do bem comum, isto é, como adequação comunitária ao imperativo de justiça que deriva da dependência ontológica⁸⁹. A questão no fundo é a de saber se a liturgia é necessária à comunidade política⁹⁰.

O problema deve, portanto, ser recolocado segundo uma perspectiva antropológica que, na abertura à interdisciplinaridade, se procure adequar à peculiaridade epistemológica imposta pelos fenómenos religiosos.

⁸⁷ Cf. Â. CARDITA, «*Actuosa participatio*». Reflexão à volta de uma noção chave na «questão litúrgica», «*Humanística e Teologia*» 25 (2004) 87-104. L. VOYÉ, *Le concept de participation en sociologie et les attentes à l'égard des pratiques rituelles*, «*Questions Liturgiques*» 85 (2004) 81-95. J. LAMBERTS, *L'évolution de la notion de «participation active» dans le mouvement liturgique du vingtième siècle*, «*La Maison-Dieu*» 241 (2005) 77-120.

⁸⁸ Cf. A.-G. MARTIMORT, *La assemblea litúrgica*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2000. J. GONZÁLEZ PADRÓS, *L'assemblea litúrgica. Recerca teològica en el pensament d'Aimé Georges Martimort*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2001. G. TANGORRA, *Dall'assemblea liturgica alla Chiesa. Una prospettiva teologica e spirituale*, Dehoniane, Bologna 1998. Â. CARDITA, *El espacio del Espíritu. Un Congreso sobre la assemblea litúrgica*, «*Phase*» 257 (2003) 433-453.

⁸⁹ Cf. S. ROUVILLOIS, *Corps et Sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, [s. l.] 1995, 79-97; 143-152; 153-177.

⁹⁰ «A nossa questão é saber se a liturgia é necessária à comunidade política. [...] Se a liturgia não está ligada à comunidade por um laço de necessidade, a tentativa litúrgica encontra-se necessariamente votada ao fracasso por falta de coesão interna». ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 92.

Conclusão

A crítica esboçada não pretende de forma nenhuma neutralizar a importância do trabalho de Alfredo Teixeira que, como dissémos, ultrapassa o âmbito ritual. Contudo, é em relação ao rito que as suas propostas mais parecem adequar-se a uma intersecção dialogante e mutuamente fecunda com a teologia, pelo menos na medida em que atinge a forma de articular o «crer» e a «crença» em relação ao «fundamento» e à «referência».

A elaboração de uma teologia da liturgia não visa apenas a justificação da ritualidade cristã, mas, mais arrojadamente, *descobrir a forma de propor o sentido cristológico do fenómeno ritual humano*, sem prejuízo das suas diferenças culturais e religiosas. A inserção metodologicamente requerida da liturgia cristã no âmbito fenomenológico-religioso do rito pressupõe essa possibilidade, a única, por outro lado, a poder dar razão da continuidade do rito em âmbito cristão. Uma tal afirmação pode – talvez deva até – deixar perplexos tanto o teólogo como o antropólogo. Parece propôr-se de ânimo leve não só uma contaminação teológica da antropologia, como, mais radicalmente, uma imposição cristológica a todo o espectro religioso da humanidade. Mas, se o facto de uma ritualidade que tem como referência o evento de Cristo não suporta uma explicação particular, que faria duvidar da sua categorialidade histórica e humana, realçando a densidade antropológica das restantes expressões rituais da humanidade como contexto religioso daquela, não podemos cair na relativização de uma realidade referencial, crida e celebrada como *única* mediação entre Deus e os homens. Portanto, a capacidade que a ritualidade humana exhibe para mediar o mistério de Cristo deverá encontrar neste mesmo mistério a sua condição de possibilidade e oferta de sentido.

O contributo antropológico é indispensável para uma tal descoberta de sentido a partir do rito. Só assim se poderá salvaguardar dos perigos apontados de contaminação teológica da antropologia e de relativização antropológica do evento cristológico. Mas isto supõe ainda uma investigação ulterior sobre as zonas de contacto entre teologia e antropologia. O defeito apontado na análise política do rito, com a reclamada rearticulação da «crença» como modalidade do «crer» desde uma forma linear e proporcional de as entender que integre a intencionalidade crente no agir ritual, visa, antes de mais, esse objectivo.

