

O específico da linguagem litúrgica: *Drómenon kai legómenon*, o rito, o evento originário e o silêncio imperfeito

*The specificity of liturgical language:
Drómenon kai Legómenon the rite,
the original event and the imperfect silence*

Manoel Pacheco de Freitas Neto

Resumo

O interesse que me conduz desenvolver esta reflexão é integrar-me nesta primeira fase do urgente e irreversível diálogo entre as ciências humanas e a liturgia, correspondendo às solicitações do Concílio Vaticano II, onde enfim, a Liturgia deu as costas ao estigma de uma disciplina jurídica que se ocupava dos cerimoniais e das rubricas e, portanto, sem nenhuma fundamentação teórica. Esta pesquisa se insere em temáticas que venho aprofundando desde 2015, com publicações em alguns periódicos teológicos do Brasil. Procuro neste texto esclarecer desde o início e tive constantemente presente o objeto próprio de uma ciência litúrgica: o rito, tanto como dimensão humana da experiência religiosa quanto como modalidade eclesial da fé cristã. E para isso, contamos com autores que, como R. Guardini e L.M. Chauvet, seguiram essa linha em diferentes momentos. As referências privilegiadas são a dimensão lúdica da liturgia (Guardini) e a linguagem simbólica dos sacramentos (Chauvet). Símbolo e jogo constituem dois polos indispensáveis para uma compreensão científica mais correta da prática litúrgica entendida como mediação ritual da fé.

Palavras chaves: Liturgia. Ciências humanas. Símbolo. Rito.

Abstract

The interest that leads me to develop this article is to elaborate the first phases of the urgent and irreversible dialogue and confrontation between the human sciences and the Liturgy. Corresponding to the requests of the Second Vatican Council, where, finally, the Liturgy turned its back to the stigma of a legal discipline that dealt with ceremonials and initials, therefore without any theoretical foundation. This research is part of themes that I have been deepening since 2015, with publications in some theological journals in Brazil. In this text, I have sought to clarify from the beginning and have constantly kept in mind the proper object of a liturgical science: the rite, both as a human dimension of religious experience and as an ecclesial modality of Christian faith. Moreover for that we have authors who, like R. Guardini and L.M. Chauvet, followed this line at different times. The privileged references are to the ludic dimension of the liturgy (Guardini) and to the symbolic language of the sacraments (Chauvet). Symbol and game constitute two indispensable poles for a more correct cinematic understanding of liturgical practice understood as ritual mediation of faith.

Keywords: Liturgy. Human Sciences. Symbol. Rite.

Introdução

As questões fundamentais deixadas em aberto pela Sacrosanctum Concilium e uma atenta releitura desse documento, de fato, nos levam a questionar por que a liturgia, entendida como prática ritual, é capaz de comunicar o mistério pascal, centro da fé cristã. Uma pergunta diante da qual os liturgistas não são mais capazes de suportar as respostas baseadas nos testemunhos escritos da fé. Com efeito, os testemunhos, sobretudo as Sagradas Escrituras, podem revelar-nos que desde o início a fé foi acompanhada por alguns ritos, mas não nos dizem por que razão o Mistério Pascal ainda hoje é vivido na fé graças aos ritos da Igreja.

A questão não é apenas a da justaposição, feita na tradição, entre fé e rito, mas também a de abrir aquela prática de mediar de uma maneira particular, que chamamos de ação ritual, e que é capaz de mediar o mistério cristão de maneira única e insubstituível.

Em outras palavras: por que um ritual fala de fé? E por que ele fala disso de tal maneira que não pode ser substituído por outras palavras, nem mesmo as da Sagrada Escritura? O surpreendente, de fato, é que a Bíblia nos fala dos ritos da Igreja sem poder substituí-los no testemunho de fé e, sobretudo, sem nos dizer por qual motivo não os pode substituir: segue-se que, quando nos fala dos ritos, é insuficiente para compreender a sua relação originária com os mistérios da fé.

A fé, tanto a cristã como a das outras religiões, assenta em acontecimentos fundacionais dos quais não basta ter notícias; é necessária uma "linguagem" que não se limite a dar notícias, mas que permita o contato. A tese sugerida por uma antropologia religiosa acurada é que essa "linguagem" é justamente a ritual. E, é um percurso antropológico e precisamente fenomenológico, visto que, nessa perspectiva de investigação, pode se reconhecer aquela que mais respeita o fenômeno ritual tal como existe na consciência religiosa dos povos que a ele recorrem.

1. Sensibilidade antropológica-cultural e fenomenológica-hermenêutica.

Alguns esclarecimentos para delimitar o campo de investigação e especificar seus objetivos. "Linguagem" é aqui entendida como "mediação"; a investigação, portanto, não requer uma abordagem puramente técnico-linguística, ou seja, de tipo semiótico ou programático, mas pode ser realizada com uma sensibilidade antropológico-cultural e fenomenológico-hermenêutica, na tentativa de ler a liturgia como ela é dada, na medida em que é entregue à consciência intencional dos fiéis.

A mediação litúrgica inscreve-se especificamente no fenômeno ritual complexo; especificamente esse pressuposto não pode justificar-se neste nível, mas goza de certo consenso quando por rito entendemos não a simples rubrica cerimonial, mas uma série de dimensões de tipo simbólico.¹ É nesse horizonte que a nossa intervenção sobre a especificidade da linguagem litúrgica depende totalmente da configuração ritual da mediação litúrgica.

Toda mediação pastoral tende a dar um salto para o religioso, mas o rito o persegue de maneira característica, aliás, reclama seu status absoluto e o privilégio paradigmático para o acesso singular à dimensão espiritual. A primazia da liturgia sobre as demais mediações eclesiais é afirmada em nível de princípio na SC n. 7, no qual se diz que “nenhum outro meio

¹ CATELLA, A., *Le domande e le intenzionalità cui risponde l'impianto di Sacrosanctum Concilium*, p. 129-143.

se iguala à sua eficácia”. É necessário ir ao fundo dessa linguagem para encontrar a sua capacidade obediente de acolher a Graça.

No entanto, aprofundar a verdade da liturgia não significa fazer imediatamente afirmações de tipo teológico sobre a presença de Cristo no memorial. Pelo contrário, significa proceder passo a passo para evitar que essas afirmações de princípios permaneçam estáticas e produzam teorias e práticas pastorais incompatíveis, um mal-entendido que vem precisamente do desacordo rastejante entre liturgistas e catequistas, que não diz respeito principalmente a questões de princípio de uma ordem teológica, mas em diferentes sensibilidades e perspectivas antropológicas. É necessário amadurecer o nível antropológico e linguístico para tentar ilustrar a característica mediação da salvação operada pela liturgia, paradigmática para todas as outras mediações eclesiais.

A direção para a qual nos movemos compreende o rito de modo homológico em relação à vida cotidiana; O culto cristão não busca correspondências, mas é simbólico por ser "exceto", diferente, "*heterotópico*" como diria Chauvet, permitindo assim explorar possibilidades existenciais inéditas, ampliar a ordem da realidade rompendo as bordas fechadas do nosso mundo vital diariamente. O rito é aquela linguagem simbólica capaz de produzir permanentemente a percepção de um "outro" mundo, o de tipo religioso. É como S. Langer sustenta:

"uma articulação de sentimentos", isto é, "uma reiteração contínua de sentimentos em relação às "coisas primeiras e últimas"; não é uma expressão livre de emoções, mas uma revisão disciplinada de atitudes corretas."²

O mundo religioso seria percebido no ritual através de uma racionalidade do coração de tipo simbólico, antes de passar pelo escrito crítico da racionalidade de tipo conceitual e dogmático. A partir dessa plataforma de base, será então possível reler e reformular a relação entre liturgia e catequese.

A investigação aqui proposta sobre a especificidade da linguagem litúrgica divide-se em duas partes. Na primeira parte, tentaremos configurar especificamente a linguagem da mediação litúrgica em torno da ação simbólica. A tese sobre a qual nos determos entende o rito como uma ação simbólica, que abrange muitos aspectos não apenas linguísticos no sentido estrito do vasto horizonte do mundo da vida, em que o caráter teleológico da ação não é posto de lado, mas sofre uma perturbação simbólica característica, visando manifestar um algo impraticável e intransgressível de tipo lúdico, que é a verdadeira essência do rito. Essa tonalidade lúdica essencial encontra-se em perturbações significativas da ação ritual tanto ao nível da comunicação como ao nível da produção de efeitos úteis. Esse processo pode ser expresso na equação da pragmática de que x é igual a y no contexto.

A tese ilustrará uma dialética segundo a qual não há ação ritual sem uma palavra que a conote, mas não há sequer uma palavra mítica ou fundadora ligada ao arquétipo. Sem um contexto ritual que a faça existir como palavra originária desta dialética, poderia emergir uma indicação criteriológica para harmonizar pastoralmente a relação entre liturgia e catequese.

A afirmação de sua recíproca autonomia linguística de mediação do Mistério pode casar-se com a instância de sua correspondência orgânica, portanto ficaria órfã de uma referência categórica à origem, ao acontecimento. Por outro lado, a catequese sem a liturgia arriscaria ceder à Babel semiológica de interpretações múltiplas sem dispor um critério último de interpretação em que se criam o consenso em torno de uma experiência religiosa.

² LANGER, S., Filosofia in una nuova chiave, p. 204.

2. O rito é ação.

Nesse contexto, ação não significa um simples movimento, mas o uso de meios em vista de um fim.³ Os movimentos são um fluxo livre de forças, não são ações primitivas. Eles podem contribuir para a realização do plano de ação, porém apenas dentro de uma intencionalidade subjetiva ou de uma regra técnica ou social. Um movimento corporal é um elemento da ação, mas não é uma ação.

M. Weber distinguiu dois tipos ideais de comportamento, que alimentam diferentes racionalidades. O comportamento racional em relação ao objetivo se move com base em meios subjetivamente concebidos como adequados para fins propostos de forma - subjetivamente - inequívoca. Já o comportamento baseado na racionalidade normal é a ação orientada corretamente em vista do que é objetivamente válido, ou seja, de forma empiricamente verificável.

De qualquer forma, em ambos os casos, a atuação é um procedimento voluntário estritamente voltado para a obtenção de um objetivo. A classificação posteriormente introduzida por Weber, que seleciona quatro tipos de ação afetiva e ação tradicional, não muda o quadro. Nos três últimos casos, o objetivo é totalmente abandonado, embora as escolhas não dependam da consideração do sucesso da ação empreendida. Na ação respeito o valor, o propósito é operar a serviço da própria convicção percebida como absoluta. Mesmo na ação tradicional do hábito, a meta é mantida mecanicamente como pura consequência decorrente da adoção dos meios transmitidos. Não há preocupação com o fim ou mesmo em reorganizar os meios para o fim; há a pura aceitação dos meios.

Na leitura de Weber, J. Habermas ofereceu quatro conceitos de ação: ação estratégica, ação regulada por normas, ação dramática e ação comunicativa. Todos mantêm o caráter teleológico, consistindo em atingir um objetivo pela escolha dos meios apropriados, embora o quadro geral deva ser posteriormente redefinido. No primeiro caso, a maximização da realização do objetivo é obtida por um ou dois que se submetem a normas compartilhadas; no terceiro caso, o lucro é determinado pela interação entre atores e espectadores; na quarta, o objetivo é alcançado após acordo sobre os planos de ação dos atores por meios verbais ou extra/verbais.

"Em todos os casos, a estrutura teleológica da ação é pressuposta, pois é atribuída aos atores a capacidade de estabelecer metas e agir de forma orientada para os objetivos, bem como o interesse na implementação de seus planos de ação."⁴

O sujeito decide, entre diferentes alternativas de ação, quais meios visa atingir o objetivo. O pano de fundo é claramente proposital, pois a dinâmica meio-objetivo está na perspectiva de atingir um objetivo mesmo quando os planos de ação dos atores participantes não são coordenados por cálculos egocêntricos de sucesso. O efeito desejado pode, de fato, ser alcançado pelo cálculo estratégico e efetivo do protagonista em relação a um mundo objetivo estático sobre o qual se pode intervir com certo grau de previsão, ou pelo reconhecimento do mundo social mais dinâmico, mas sempre regulado por uma referência comum. Mesmo quando o sujeito se põe em ação em suas ações e não se relaciona apenas com um caminho fora de si, ele nunca é isento de preconceitos, ele orienta suas ações para um determinado fim calculado.

Finalmente, quando o plano de ação para a consecução de um objetivo é acordado e encontra um consenso, desenvolve-se a ação comunicativa, que é a mais complexa porque

³ WRIGHT, G.H., *Spiegare e comprendere*, p. 88-92.

⁴ BORTOLOTTI, L., *Significati e piani di razionalità in rapporto alla teoria della razionalità in Max Weber*, p. 64-65.

implica várias condições: uma interpenetração de cálculos de utilidade, um acordo sobre valores e normas, um consenso entre público e atores, uma sinergia interpretativa.

A reflexão de Habermas sobre a ação comunicativa aprofunda o sentido teleológico da ação e completa a perspectiva weberiana que sempre fica em segundo plano.⁵ Temos um quadro que tende a focar na intensidade entre os indivíduos para definir a ação. O intenso *Verständigung* pode ser, segundo Habermas, quatro modelos de ação:

- ação teleológica vinculada à efetividade, que visa à verdade objetiva e verificável tanto para o remetente quanto para o destinatário;

- ação linguística constante, que não se limita a dar corpo ao conhecimento, mas o representa, permitindo o diálogo e as demandas críticas sob o aspecto da verdade teórica em relação ao mundo;

- ação regulada por normas: incorpora um saber prático-moral, que pode ser criticado do ponto de vista da justiça;

- ação expressiva ou dramática, que realiza um conhecimento da subjetividade do agente, que pode ser criticado do ponto de vista da veracidade, ou do ponto de vista do possível engano ou autoengano.

Tudo o que sai dessa compreensão produzida pela ação linguística *constatativa*, pela ação linguística expressiva ou dramática e pela ação reguladora, pode cair no patológico devido à confusão entre ação voltada para o sucesso e ações voltadas para a compreensão.

Se aplicarmos essas figuras de ação ao rito, descobriremos que são ação em pelo menos dois traços característicos: como agir regulado por normas e como agir dramaturgicamente*. O rito é por definição "regra": a ação é caracterizada no rito por meio de uma submissão severa às regras por tradição e função de integração cultural e social.

Com a sua rigidez torna-se um dos principais fatores de socialização, capaz de homologar as novas gerações ao modelo cultural vigente, como é o caso dos ritos de iniciação.

Além disso, a ação ritual ocorre em analogia com a ação dramática. A atuação dos atores não é deixada ao improviso, mas tudo é planejado para transmitir certa impressão aos espectadores. Embora possamos ter algumas reservas quanto ao caráter predominantemente subjetivo e dramático do rito, não há dúvida de que ele estabelece uma relação consensual entre o público e os atores para a consecução do propósito de compartilhar desejos e sentimentos. A ação dramática tem sucesso quando se alcança a vibração comum entre atores e espectadores na partilha de um mesmo sentimento: culpa, alegria e ação de graças.

O rito poderia, portanto, ser incluído na ação comunicativa nos planos regulador e dramático, se Habermas não fechasse a possibilidade, criticando aquele mundo típico do rito, que é o mundo mítico e simbólico. Na verdade, o rito inibiria a compreensão comunicativa, pois não permitiria atingir nenhuma área crítica.⁶

A hipótese que queremos perseguir, ao contrário, tende a manter o nível comunicativo no rito sem nos enredarmos nos limites da perspectiva de Habermas vinculada ao conceito moderno de racionalidade. De fato, pode registrar legitimamente o paradigma simbólico da ação ritual na esfera comunicativa, estendendo a racionalidade comunicativa ao simbolismo, ajuda a fundamentar o entendimento em bases específicas com critérios comunicativos próprios. Queremos avançar com teses que possam articular a relação entre rito e ação e sua importância diante de uma ação comunicativa simbólica que visa colocar a fé em outra ordem de realidade.

3. O rito é uma ação simbólico-lúdica.

⁵ HABERMAS, J., Teoria dell'agire comunicativo, p.178.

⁶ TERRIN, A. N., Leitura. p. 235.

O rito é uma ação lúdico-simbólica, que mina o vetor normal de meio-fim, racional-não racional, comunicativo-não-comunicativo, útil-não-útil. Ao introduzir o termo símbolo, não pretendemos propor um quinto tipo de ação, mas destacar uma interferência característica do rito, que desvincula o processo dinâmico ordinário de meio-fim. Esse incidente processual não elimina a ação em sua direção teleológica natural, entretanto introduz uma lacuna que alude à outra ordem de realidade. Assim, o símbolo é usado em seu sentido etimológico de reunir duas metades de um todo, originalmente unidas, porém agora disponíveis apenas quebrada com a borda alusiva à outra metade. A parte quebrada manifesta a abertura da diferença entre as partes, a fissura que contém e separa, abre e fecha, margeia o sinal e, portanto, lança o sinal ao ar livre.⁷ A fissura não é uma realidade em si, mas é à distância, a brecha da ação, que a impede de atingir o objetivo esperado.

A ação ritual é simbólica, porque assume o mundo da vida em sua gestão ordinária para desconectá-lo sistematicamente de seu plano ordinário, introduzindo uma racionalidade diferente, ou melhor, uma irracionalidade que estabelece uma finalidade calculada, além da realidade disponível em uma irreabilidade inédita. Essa finalidade marginal e imprevista não é uma coisa entre outras, mas é a própria possibilidade de ir além que se estabelece na ação simbólica e que definimos como lúdica.

O que é *ludus*? Temos a tarefa, a honra de definir de alguma forma o *ludus*. O Lúdico conota o dinamismo simbólico da ação aparentemente fracassada. De fato, se por um lado o lúdico se identifica com o simbólico por sua excepcionalidade⁸ característica, que o coloca fora do quadro ordinário das ações sérias, por outro colore essa transgressividade simbólica com traços peculiares, como a liberação da liberdade, lançando-o no horizonte aberto a novas possibilidades.

Para J. Huizinga,⁹ precisamente, o lúdico é definido antes de tudo como um ato livre. Essa liberdade lúdica é desencadeada pela falta de homogeneidade entre meios e fins, comunicados. O meio já não é adequado ao fim, porque o fim é dado ou não dado por si mesmo, e não pode ser previsto em virtude de um meio específico. Na lacuna simbólica entre meio e fim, o fim livre-lúdico substitui a garantia dos meios. O meio ainda está presente, mas não é mais administrável de acordo com as leis da necessidade, é arrastado para um campo de possibilidades imprevisíveis no momento em que é colocado em ato. J. Huizinga relata a título de exemplo alguns episódios que assimilam o jogo ritual: De acordo com a antiga doutrina chinesa, o propósito da dança e da música é conduzir o mundo no caminho certo e dominar a natureza em benefício dos homens. A prosperidade do ano depende das competições durante os festivais sazonais na China. Se as conferências não acontecessem, o trigo não amadureceria. Huizinga conclui:

"O sentido do ato sagrado é gradualmente inserido no jogo. O culto é enxertado no jogo"¹⁰. Antes de nos aprofundarmos no dinamismo da liberdade instaurado pelo simbolismo lúdico para discernir que tipo de "irrealidade" ele introduz, gostaríamos de reiterar a exclusividade simbólico-lúdica do rito, destacando três tipos de ruptura simbólica: no nível teleológico, no nível de utilidade funcional e no nível comunicativo. A perturbação teleológica é o paradigma fundamental do simbolismo lúdico do rito em que se enxertam as dimensões meta-comunicativas e inúteis. De fato, a ação é constantemente ordenada à relação meio/fim,

⁷ SINI, C., I Segni dell'anima. p. 165-171.

⁸ MELCHIORRE, V., Metacritica dell'eros, p. 162.

⁹ HUIZINGA, J., Homo ludens, p. 10.

¹⁰ HUIZINGA, J., Homo ludens, p. 23.



mesmo no nível da compreensão comunicativa; ao contrário, nas dimensões meta-comunicativa e inútil ocorre a passagem de um polo ao outro, respectivamente do comunicativo ao não comunicativo e do útil ao inútil. Obviamente os três caminhos não esgotam a fenomenologia da excepcionalidade do rito, porém surgem índices suficientemente precisos para descrever o mecanismo que vai além do processo ordinário das ações humanas.

a) A perturbação teleológica entre meio e fim no ritual.

O rito carrega em si uma fissura de que o fim funcionaliza os meios. O meio parece perder eficácia em relação ao fim ordinário atribuído e favorece uma transgressão simbólica em direção a um fim secundário que não é mais homogêneo com o objetivo perseguido pelos meios. O gesto repetido de bater obsessivamente uma pedra com uma pedra por *Angakok*, o xamã siberiano, não elimina o efeito primário de bater mecanicamente de acordo com as leis da cinética, mas não parece estar interessado no propósito primário de bater. Isso implica um efeito secundário ligado à possível aquisição de poderes xamânicos, que são de natureza diferente do resultado acionado pelo golpe. Como esse outro resultado é produzido? Pela lacuna simbólica entre os meios e o fim. O segundo objetivo não é simplesmente o desvio do meio para outro objetivo, mas a ocorrência de um curto-circuito, dessa fratura que em si nada é finalista e que chamamos de dimensão lúdica.

Neste ponto, devemos evitar a tentação de relegar o ato ritual à esfera irracional. O acidente teleológico da ação ritual não coincide com um movimento irracional puro, porque se mantém uma finalidade secundária. Um fim não mais como necessidade teleológica, mas como pano de fundo lúdico, no qual se interrompe a referência empírica entre meios e finalidades e se tira o homem de uma consideração puramente imanente e determinada de seu destino. A emergência mais forte da racionalidade do rito revela-se na manutenção de um fim, cujo princípio formal é a transgressão de outrem conservando o material do sinal de partida. O meio retido na consecução do fim primário, que também persiste, torna-se um signo como um todo, ou seja, uma fissura para a transgressividade simbólica de uma faixa inédita da realidade.

A finalidade ulterior imprevista ou fundo lúdico, transgressor em relação a qualquer finalidade própria do médium, lança nova luz sobre essa fissura simbólica que permite a transgressão. A questão que se coloca é: por que o fracasso da designação meio/fim ordinário da ação ritual é uma transgressão simbólica e não um simples abandono de qualquer propósito?

É a questão radical que se pode fazer a essa abordagem, à qual devem ser dadas substancialmente duas respostas opostas e igualmente radicais. A primeira é a favor de uma doença de linguagem, segundo a qual o rito é a sintomatologia preocupante de um mal obscuro da mente humana.¹¹ A segunda tende a dar crédito à permanência do meio/fim, mas de outro nível, precisamente simbólico, em que o contexto ritual cria um novo significado lúdico. O valor *semigenético* do rito desenvolve uma convulsão interna dentro do próprio rito para além das tensões teleológicas explícitas.

A hipótese da ação ritual como uma inclinação patológica não parece muito plausível, como um magma de erro ritual como em geral quando age respeita sempre uma intencionalidade. Por outro lado, nem sequer parece credível que o rito possa ser uma ação adequada para alcançar um fim pretendido. Na verdade, toda prática ritual parece irremediavelmente inadequada para a preservação e aumento da vida. Segundo S. Langer, suas soluções insuficientes que sobreviveram por milhares de anos enojariam até mesmo seu gato. A solução para a estranheza do rito deve ser buscada descendo a um nível simbólico capaz de

¹¹ ECO, U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, p. 58-243-244.

iluminar os mecanismos de produção, fins heterogêneos em relação aos normais. O lúdico-simbolismo transforma o rito em uma ação inacabada, que, no momento de agarrar o alvo, de repente o vê desaparecer e arremessá-lo em outro horizonte. O ritual é um pouco como a tela de Penélope: ao desfazer secretamente o que tecemos à luz do dia de forma aparentemente normal, inibe a auto/realização teleológica da obra humana e introduz uma fenda ao suspender um destino, um fim que parecia dentro do alcance. O rito é como uma obra de arte inacabada: a parte que falta apresenta uma possibilidade mais ampla que o projeto iniciado pelo artista e desencadeia o jogo das soluções possíveis. Aqui a ruptura simbólica do teleológico torna-se algo mais do que uma promessa não cumprida, ela assume os contornos de uma possibilidade liberada.

b) A perturbação comunicativa no rito.

Um efeito colateral da excepcionalidade teleológica que torna a ação ritual simbólico-lúdica é a perturbação comunicativa. A ação ritual, enquanto ação, participa do estatuto funcional de qualquer ação comunicativa tendente ao entendimento, porém, com o silêncio, interrompe a função comunicativa social e atinge o reconhecimento do momento lúdico originário. De acordo com G. Bateson, o silêncio e o sigilo agem como um sinal de que estamos nos aproximando do solo sagrado. Para Bateson, o sagrado ecológico coloca um elo inseparável entre nós e a natureza mais elevada do mundo do qual fazemos parte. O sagrado é uma relação com a totalidade, mas é praticado por um sujeito irreduzivelmente parcial, cujo ponto de vista nunca coincide com a própria totalidade.

O Sagrado à escala humana, que exclui qualquer revelação do exterior para não se censurar na sua re-interrogação radical, não é totalmente imanente, é uma área indizível onde não só os anjos hesitam, mas também os homens perplexos. Para acessar esse Sagrado ainda não revelado, divino, mas não ainda mais completamente, Bateson invoca uma linguagem não comunicativa. "Estou persuadido de que se quisermos preservar o agrado é necessário alguma forma de não comunicação."¹²

A comunicação é indesejável porque de alguma forma alteraria a natureza do sagrado. O rito, para preservar o sagrado, lança mão de múltiplos mecanismos não comunicativos, ou seja, comunicativos de forma inusitada. Por exemplo, o uso de sigilo, ou silêncio, ou linguagens esotéricas e enigmáticas cujo significado é oculto até para quem as profere.

O sigilo no rito regula a comunicação por meio de uma espécie de fronteira não comunicativa que separa as discontinuidades. Por meio de uma distribuição desigual de informações dentro de um determinado sistema de comunicação, cria-se uma espécie de expectativa por algo incompreensível e o sigilo quase se torna um sinal de possibilidades inéditas. Os segredos sagrados ou rituais devem ser revelados, ou melhor, é a condição para tornar possível a revelação. Eles não têm nada a esconder, mas como se comportam de maneira aparentemente pouco comunicativa, tornam-se salas de espera para uma possível epifania. Um exemplo de comunicação simbólica operada pelo segredo retirado de um rito de iniciação pode ajudar a compreender o mecanismo.

O iniciado é chicoteado pelos dançarinos mascarados, eventualmente os dançarinos tiram suas máscaras e admitem que não são os deuses, e os iniciados também colocam suas máscaras e o ciclo de revelação do sagrado continua. Pode parecer uma paródia e uma encenação um pouco cênica, mas, nessa falta de comunicação cênica, cria-se um espaço diferente de um guião comunicativo normal. Com efeito, em toda ação comunicativa de tipo dramático, o

¹² BATESON, G., *Dove gli angeli esitano*, p. 127.

entendimento é garantido, no mínimo, pela credibilidade da emissora. Se ele for desmascarado de sua intenção falaciosa, ocorre uma comunicação patológica e distorcida.

Paradoxalmente, porém, verificamos que nessa ação distorcida se cria a condição de possibilidade para a transmissão do sagrado, traduzida plasticamente pelo mascaramento posterior dos iniciados, que reproduzem o mecanismo, mas não parecem cair nos módulos comuns. Parece que se inclina para o patológico devido à clara intenção manipuladora dos protagonistas e, ao contrário, não é uma ação estratégica sem a possibilidade de refutar criticamente porque os usuários percebem o engano e quase em virtude do engano eles comunicam a dimensão do sagrado entre si. Parece evidente que o simbolismo do segredo ativa um grau diferente de comunicação, que pode parecer patológico dentro dos limites comunicativos comuns. G. Bateson apoia ainda mais essa consideração ao afirmar:

“A missa poderia conter, encapsular, uma verdade complexa à qual você não teria acesso de nenhuma outra forma. E poderia fazê-lo, ao mesmo tempo em que propõe muitas proposições de tipo lógico inferior que parecem sem sentido enquanto não forem tais como para criar contradições substanciais.”¹³

Parece, portanto, que a perturbação comunicativa é a única via para uma comunicação sintomática com uma verdade complexa de tipo sacral.

Um processo semelhante de não-comunicação é encontrado no culto de palavras enigmáticas como abracadabra ou nas línguas esotéricas pouco conhecidas dos iniciados. Como admitir uma compreensão comunicativa se as palavras não denunciam qualquer intencionalidade referencial não só para o receptor, mas também para o emissor? O fiel hindu que recita mantras mecanicamente, o cristão que se entrega à glossolalia não tem saída na tentativa de estabelecer uma intensa comunicação normal, mesmo nessa distorção chega-se a um nível de concordância em que as vozes e línguas diferentes se combinam em uma harmonia de propósitos e compreensão mútua.

Outro mecanismo manipulador da comunicação normal é o silêncio em um determinado contexto ritual. O rito é o elemento que mais do que qualquer outro desestabiliza a comunicação. O silêncio não existe em si, porém é como se acontecesse uma quebra na comunicação normal, num nível simbólico diferente. Estabelece uma diferença atribuída com relação a qualquer diferença semântica. Como o silêncio se intromete na comunicação, transformando-a em uma comunicação fragmentária que não é mais instrumental, mas simbólica? Do ponto de vista linguístico, as implicações entre silêncio, palavra e ruído criam um processo de ruptura de qualquer totalidade semântica e aludem a algo mais.

Na verdade, o silêncio, por si só, é a ausência de um elemento material e, portanto, de um significante. A ausência de qualificação difere conforme está em contato com o ruído, mas parece carecer tanto de um significante quanto de um significado. Em ambos os casos, o silêncio parece contradizer os limites do código comunicativo em uma metáfora simbólica cujo símbolo não é mais a integração. Essa comunicação quebrada não é um acidente trivial, é uma ação simbólica metacomunicativa. Metacomunicativa como premissa e promessa de todo discurso comunicativo é a realidade onde minha solidão e a presença do outro se encontram, onde estou presente a mim mesmo e onde me encontro morrendo. Essa dimensão transcendental permite a coabitação, onde habitamos, o fator que nos separa e habitá-lo permite-nos comunicar a um nível mais profundo. O rito é metacomunicativo porque enfeitiça e traz de volta o fundo lúdico metacomunicativo. O rito é pouco comunicativo no sentido normal, mas comunica seduzindo.

O processo simbólico metacomunicativo ligado ao segredo ou à linguagem crítica ou ao silêncio também pode ser encontrado em formas normais de comunicação como na música, em

¹³ BATESON, G., *Dove gli angeli esitano*, p. 166.

todo ato de pensamento em geral. Não pretendemos, portanto, sustentar a exclusividade simbólica do metacomunicativo no rito, porém é interessante verificar como funciona o metacomunicativo no rito e a simbologia lúdica do rito ao permitir o acesso a outro nível comunicativo.

O mecanismo pode ser descrito distinguindo as diferentes codificações entre símbolo e sinal. O rito é simbólico segundo a potência; há o simbólico da linguagem e o simbólico dos gestos. A primeira faz parte do todo, e o segundo, portanto, ajuda a entender o mecanismo que se reflete totalmente na ação ritual. A codificação do sistema simbólico difere da codificação do sistema de sinais na medida em que o primeiro reúne o segundo combina elementos contíguos dentro de um contexto cultural específico. Todo sinal ou representação mental simbólica tende a converter-se em ação externa para manter uma permanência relativa à sujeição a operações técnicas que vão além da capacidade de funcionamento da própria mente. A ação ritual representa uma dessas exteriorizações do processo simbólico mental, que combina dinamismos *heteroclíticos*.

A enorme complexidade e total inconsistência da ação ritual simbólica encontra concordância no fato de que os participantes.

"Eles compartilham experiências comunicativas simultaneamente através de muitos canais sensoriais diferentes; eles agem de acordo com uma sequência estruturada de eventos metafóricos dentro de um espaço territorial preparado precisamente para o propósito de organizar um contexto metafórico para ação ritualizada". Participar de um rito significa capturar todas essas mensagens e recolhê-los numa única experiência que traduzimos em síntese como participar de um casamento ou de uma missa."¹⁴

O crente leva em consideração no seu conjunto algumas dimensões simbólicas que a ação reúne, e que deve decodificar uma de cada vez para dar uma explicação convincente; o que é quase impossível e, em última análise, contraproducente porque perderia sua relação comunicativa íntima em outro nível. O simbolismo ritual transcreve na ação fragmentos heterogêneos ao nível da comunicação dos sinais, que em sua combinação simbólica produzem outro tipo de comunicação entre os participantes. A passagem de código em código não se dá apenas no rito, mas também no trabalho artístico. Assim, por exemplo, na missa cristã existem elementos díspares a nível comunicativo ordinário:

- o pão e o vinho são alimentos para o sustento biológico do corpo;
 - a comunhão (refeição) exprime a fraternidade no nível sociológico;
 - comer e beber expressa uma assimilação a nível metabólico;
- Jesus comeu a última ceia para lembrar a morte em um nível histórico;
- a morte e a ressurreição de Jesus ligam os homens na comunhão com Deus no nível da fé.

Esses elementos heterogêneos são tomados e simbolicamente combinados na ação ritual eucarística para criar uma nova coerência comunicativa que de outra forma seria impossível. A mesa eucarística cria a comunhão com Deus, porque o pão e o vinho que comemos para nutrição espiritual são o corpo e o sangue de Jesus Cristo que morreu na cruz para estabelecer a nova aliança. O contexto da ação ritual (*ct*) faz com que os elementos aparentemente heterogêneos no nível do sinal (*x*), criem uma nova experiência comunicativa no nível simbólico (*y*).¹⁵ Poderíamos dizer que o contexto (*ct*) torna-se o código da passagem entre o código sinal e o código simbólico devido à introdução de um performativo implícito do tipo: "estou comemorando". Esse novo panorama, que emerge em todo sinal ritual, não é mais uma ação

¹⁴ LEACH, E., Cultura e comunicazione, p. 62.

¹⁵ SEARLE, J. R., Atti linguistici, p. 61.

comunicativa no sentido ordinário, mas uma comunicação simbólica com algo quebrado em seu procedimento normal e relator de outro mundo.

c) A inutilidade do rito

Outra área anômala que manifesta a excepcionalidade da ação ritual em relação ao modo ordinário é a sua inutilidade. A inutilidade do rito está ligada à perturbação teleológica já considerada, mas sublinha o nível improdutivo e não funcional em relação às necessidades vitais.

A ação ritual não produziria efeitos úteis, ao contrário de qualquer ação produtiva. Essa característica, que F. Staal¹⁶ chama de *Inútil* (inutilidade), novamente parece manifestar o momento *Gestalt* radical do rito. Inutilidade não é o mesmo que falta de sentido. Ao contrário! Parece que Staal está cometendo um grande erro porque o inútil leva ao totalmente significativo (*Meaninful*).

O antropólogo francês J. Cazeneuve,¹⁷ em seu famoso estudo a sociologia dos rituais, tendo que dar uma definição essencial do fenômeno, concluiu que o rito aparece como uma ação que se repete segundo regras invariáveis e cuja execução não parece produzir quaisquer efeitos úteis. A ação é regulada e, portanto, teleológica, mas singularmente perturbada no vetor produção-utilidade. Pode-se comparar a ação de Weber com relação ao valor, que não visa o sucesso, mas está sujeito a um ideal. Aqui, ao contrário, falamos de inutilidade funcional: é inútil afirmar um valor ou uma convicção pessoal.

Não é fácil definir o conceito de inutilidade. O próprio Cazeneuve está ciente disso. De fato, a inutilidade de um ponto de vista não exclui uma utilidade marginal em outros aspectos. O esclarecimento o leva a reiterar que o rito é um ato cuja efetividade – real ou presume – não se resolve na concatenação empírica de causa e efeito. A inutilidade é o caráter improdutivo, impraticável em relação ao modelo funcionalista de ação, que costuma ser identificado com o trabalho. Essa futilidade do simbolismo lúdico é realizada de muitas maneiras na ação ritual. Por exemplo, a interdição de todo o trabalho durante as festas normalmente leva à conclusão de que o rito engana, não ajuda a resolver os problemas, deixa as coisas como estão, é uma perda de tempo e de recursos.

A futilidade lúdica é uma atividade não séria, ela tira o parasitismo e o conflito de seu contexto funcional para colocar os fiéis em uma nova experiência. Tempo, espaço, utensílios, gestos, mobilidade, que normalmente contribuem para tornar econômica a ação humana e para atender às necessidades básicas, encontram-se desorganizados para perseguir uma utilidade funcional. O rito embaralha as cartas subtraindo as dimensões usuais da utilidade para sacudir a manipulação sistemática e tecnológica do mundo. Como pedras erráticas à deriva, todos os elementos do rito são bagunçados. O tempo torna-se uma perda de tempo no sentido não ordinário ligado à experiência do tempo como dinheiro: os recursos não são administrados economicamente, mas desperdiçados, jogados ao vento. Talvez possamos dizer com E. Fink que o simbolismo da ação ritual, em oposição ao trabalho, desdobra sua força produtiva e comunicativa no domínio inútil do irreal.¹⁸

A compreensão da inutilidade do rito parece estar na dialética "real-irreal". A realidade é um modo fundamental de existência e está relacionada com a possibilidade e a necessidade. O homem se torna real ao perder continuamente as possibilidades abertas. A criança é completamente indeterminada, tem todas as possibilidades em aberto, o velho é completamente

¹⁶ STAAL, F., *Meaninglessness of ritual*, p. 2-22.

¹⁷ CAZENEUVE, J., *La sociologia del rito*, p. 17.

¹⁸ FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, p. 17.

ou quase determinado com pouquíssimas chances disponíveis. Alguém vem ao mundo como um ser potencialmente múltiplo; a pessoa morre como pessoa individualizada. O caminho da vida é por muito tempo determinado por um estreitamento enervante de nossas possibilidades.

Cada ação que levamos a sério nos sobrecarrega com uma nova determinação e, ao mesmo tempo, torna-nos menos abertos ao possível. Quanto mais adquirimos certas realidades em nossa autorrealização ativa, menos possibilidades se criam. A criança tem potencialmente mil possibilidades que se abre diante dela, a vida antes de qualquer determinação vibra nela. O velho, todavia, consumiu as mil possibilidades, realizou-se na ordem da realidade; a cada passo de sua vida, a abertura ao possível foi reduzida. O homem realizado anseia por possibilidades desperdiçadas.

A ação simbólica do rito é irreal, porque repete o esquema arquetípico para o qual convergem todas as possibilidades não disponíveis na realidade cotidiana. Com efeito, na futilidade do rito, desfrutamos do privilégio de recuperar possibilidades perdidas e também de ir além delas para o horizonte aberto de um modo de vida não determinado e não limitado por nada. Podemos rejeitar o fardo da história e da nossa história de vida, podemos escolher o que queremos, mas não podemos realmente fazê-lo, apenas na aparência. Somente de forma ilusória ou lúdica podemos escapar de nossa vida real e determinada.

Ninguém contesta que o jogo como tal é uma tarefa real da vida, contudo a realidade do jogo é precisamente determinada pelo traço fundamental de fazer-como-se-não-sério. Jogar é parafrasear a autorrealização do homem na forma de ilusão. Assim, produz um sobressalto, um aumento de possibilidade desconhecida no quadro da nossa vida séria.

Qual é a irrealidade do jogo? É uma simples quimera que não existe senão na representação mental, ou alude a uma realidade mais profunda? A questão exige uma incursão no plano ontológico para eventualmente encontrar uma resposta adequada à provocação do lúdico-simbolismo do rito.

4. A irrealidade do simbolismo lúdico na ação ritual

A irrealidade que o simbolismo lúdico da ação ritual revela é de um tipo diferente da realidade comum como uma possibilidade aberta não saturada pelo homem. O simbolismo lúdico é irreal, porque não está sujeito às possibilidades limitadas produzidas pelo esforço de autorrealização do homem. Ele escapa dessa realidade necessária, mas não é uma ausência em si. A irrealidade do mundo lúdico se manifesta no contexto da realidade objetiva das coisas, porém não como uma coisa simplesmente real objetivamente próxima, que repousa sobre as coisas simplesmente reais e as redescobre de maneira muito particular. A aparência lúdica não é mero produto da alma humana sem evidências objetivas, ela está no meio de outras coisas e ao mesmo tempo não está separada. É uma realidade objetiva, está no meio de outras coisas, é um objeto distante de outros objetos. Poderia talvez refletir uma realidade mais ampla que não pertence ao homem?

O lúdico espelha a realidade, mas junto mostra o ser da realidade, indica a verdade de seu ser diferente do que aparece no mundo real. O lúdico reflete o domínio de um ser singular: nosso olhar penetra, por assim dizer, através do jogo ritual no reino do irreal. O lúdico mostra aquele vazio de desconexão simbólica que precisa ser preenchido; é para nós como uma janela que se abre para um país irreal e ao mesmo tempo visível pela claridade que vem de outra luz. J. Cazeneuve¹⁹ identifica esse espaço impraticável do jogo que surge e fala de um ato que se repete e cuja eficácia é, ao menos em parte, da ordem extra empírica do sagrado. A inconclusa,

¹⁹ CAZENEUVE, J., *La sociologia del rito*, p. 18.

a inutilidade e a insignificância do rito predisõem a uma significação superior e ao súbito aparecimento de outro nível de ser, trata-se de um resultado excepcional, que introduz a hipótese do sagrado, como se fosse desenhá-lo em um nível incondicional, ou pelo menos inadiável.

Na futilidade do jogo, anuncia-se a experiência da condição última da existência: enquanto a necessidade oprime o homem, ela o força ultrapassar o que é para o que pode ser, a história diária deixa de ser o campo total da consciência e o futuro se torna projetável. O lúdico é a experiência da liberdade total: antecipa-se o que pode e deve se tornar diferente, enfim a imutabilidade do que existe é abolida e o absoluto surge no horizonte. Globalmente podemos dizer que a tarefa teleológica, a essência comunicativa, a seriedade do trabalho útil, são levadas e sentidas no rito como um *sacer ludus* em que está em jogo a nossa séria responsabilidade, a nossa liberdade liberta do arbítrio e do dever de dar-nos um destino e que há reabilitação do lúdico em relação ao real. A adoração, como ação lúdica simbólica, desencadeia o drama da promessa não cumprida e faz brilhar o fundo último do jogo da vida em que emerge o sentido integrativo da história.

"Interrompe a continuidade das ações úteis, tem seus fins em si mesmo e isso de tal forma que os fins internos do jogo fazem parte das aspirações gerais da vida... Para esta separação um fragmento intramundano é destinado a representar o todo do mundo (do ser)."²⁰

O lúdico não tem fim, está além dele, é inútil. Em meio à causalidade geral das coisas mundanas, surge um impulso de vida que se move sem razão em si, como símbolo de sua origem.

Como a falta de objetivo do jogo ocorre em um universo de ações úteis, ele também deve ter um propósito, mas em outro nível que não o da concatenação funcional.

O lúdico não é uma simples referência, como se verifica no nível dos sinais, mas é um pano de fundo inviolável, pois revela a mesma lacuna simbólica que é determinada pela possibilidade do lúdico, tanto mais determinada pelo insolúvel em profundidade, pelo indeterminado, pelo inviolável, que nele se reflete. No jogo, o homem não projeta uma dimensão absoluta fora de si como uma *poïesis* teleológica, mas se descobre como projeção de algo diferente de si mesmo, no qual percebe uma impossibilidade em seu ser e sente a urgência de acolher.

O homem lúdico transcende a si mesmo, na medida em que vê algo ulterior ao seu interesse utilitário e se lhe abre um fundo sem referência, que torna irrevogáveis as decisões irrevogáveis da sua liberdade e parece evocar o fundamento originário. O inconcluso lúdico do rito é o mecanismo do aparecimento da Diferença, pois, como sublinha E. Fink, o lúdico ocorre quando os momentos do mundo se rompem e surge uma totalidade que nesse nível mostra sua essência, capaz de inspirar os múltiplos níveis de interpretação e recolher todas as tradições hermenêuticas do sagrado.

5. A dialética entre sinal e símbolo na ação ritual

O segundo nível do rito simbólico-lúdico não suprime o primeiro nível, o sinal. Essa dialética tem múltiplas consequências.

Essa tese tende a configurar o momento simbólico e lúdico do rito como o traço essencial, que opera sobre um material sinal retirado da vida cotidiana que não pode ser contornado, que de fato mantém seu significado. A lacuna simbólica é implementada nas dimensões normais da

²⁰ FINK, E., *Le jeu symbole du monde*, p. 231.

vida e elas permanecem ativas no rito. Isso permite que as diferentes abordagens hermenêuticas descubram parte de seu ponto de vista presente em cada rito. As escolas antropológicas se dedicaram com grande fervor ao estudo dos ritos para decodificá-los, intuindo que eles estão entre as linguagens mais decisivas da transmissão cultural. No rito há algo essencial para a vida dos grupos, que não pode ser descartado como uma sobrevivência do passado. Inevitavelmente, todos leram com seus próprios óculos, a ponto de E.E. Evans-Pritchard²¹ argumentou que diferentes antropólogos presentes à mesma cerimônia escreveriam livros diferentes. Nada escandaloso! As múltiplas funções do horizonte pertencem ao trabalho hermenêutico normal.

A complicação pereceu com a aplicação específica da hermenêutica ao fenômeno ritual, pois ela mesma possibilita uma verdade de interpretações para a multiplicidade de aspectos e dimensões que a constituem. O rito apresenta-se ao mesmo tempo rígido e criativo, materialista e espiritualista, funcional às necessidades e inútil, elemento de coesão grupal e subversor dos papéis sociais, fiel à regra e *anômico*, fiel à tradição e inovador. O foco predominante em um aspecto leva a posições diferentes, muitas vezes antitéticas.

Com isso não queremos opor um ponto de vista arquimediano que liquida múltiplas visões, pelo contrário, propomos manter todos os pontos de vista para recuperar a complexidade do rito. Em seguida, deve-se tentar fazer a pluralidade convergir para o momento essencial. A operação não parece impossível, porque basta verificar o mecanismo "excepcional" que desvenda todas as dimensões vitais assumidas pelo rito para chegar a um momento essencial de tipo lúdico. Não nos é permitido percorrer este grande tema neste texto, estamos simplesmente apontando um caminho. Esquemáticamente, vimos uma tendência tripla:

- atua funcionalmente direcionado a um fim;
- desprende-se do propósito primordial por múltiplos mecanismos de impertinência teleológica;
- cria um novo significativo, ou melhor, um não significativo de tipo lúdico.

R. Firth confirma essa perspectiva:

"o rito pode ser considerado como uma desvalorização da situação real (...), uma espécie de disfarce simbólico, uma formulação que indiretamente alude à realidade, não a expondo, mas escapando dela ou representando-a como diferente de como ela é."²²

Retorna o conceito de irrealidade ou excepcionalidade do símbolo ritual, que coincide com o lúdico. Em que sentido essa exclusividade que domina o rito coincide com a ludicidade? A exclusividade ou justaposição é a modalidade essencial do jogo, é por isso que a *heteropatia* ritual é uma das formas mais singulares do mundo lúdico. Ao contrário, o jogo ritual lança luz sobre a essência, sobre a condição do homem na esfera dos poderes do mundo, sobre os poderes invisíveis que espalham suas bênçãos e enviam desastres, sobre os poderes cuja presença enigmática e perturbadora se faz sentir sem serem vistos e apreendidos diretamente, e que, em sua proximidade, permanecem misteriosos e inacessíveis, espiando escondidos e em atitude de emboscada a pequena comunidade humana, cercada por uma natureza hostil.

Da investigação até aqui realizada, constatou-se que a linguagem ritual é caracterizada pela exclusividade *heterotópica*, que quebra os paradigmas ordinários. Nessa lacuna simbólica, há uma expansão da realidade intencional, que pode eventualmente ser saturada pela não dedutibilidade da dádiva do Alto.

²¹ EVANS PRITCHARD, E. E., *Introduzione all'antropologia sociale*, p.104.

²² FIRTH, R., *I simboli e le mode*, p. 160.

Antes de encerrar este parágrafo sobre a relação sinal-símbolo do rito, gostaríamos de destacar um lado da questão que nunca pode ser esquecido. Na dinâmica excepcional da linguagem ritual, a lacuna simbólica característica opera sobre um material sinal, que não pode ser contornado e que caracteriza de maneira diferente áreas culturais e épocas históricas. O simbólico é o arco da ponte que liga duas margens, mas essa ligação seria impossível se não existissem os pilares sobre os quais se apoiam. Os pilões são os sinais, que não são a ponte, mas permitem a elevação da ponte.

A crise comunicativa da Igreja, assinalada por muitos quadrantes, não pode ser enfrentada introduzindo uma linguagem homóloga com a cultura dominante e nem mesmo tentando restaurar um paradigma que funcionou no passado. A Igreja deve necessariamente usar uma linguagem metacomunicativa para anunciar o Evangelho, mas não pode contrabandeá-la simplesmente propondo uma linguagem cultural ultrapassada. Reproporia uma metáfora morta, que entra em conflito com a cultura sem abrir a cultura ao plano religioso. A metacomunicação da meditação litúrgica deve operar no jogo linguístico em que vive. Se esse nível de sinal não for levado em conta, produz-se uma alegoria, não um símbolo.

O símbolo reúne duas realidades de ordem diferente para criar um curto-circuito capaz de expandir a realidade para o ilimitado da lacuna simbólica. Se não há significado primário, nem mesmo o significado simbólico pode se mostrar. Já o nível do sinal deve ser assumido de tempos em tempos pela cultura e não permanece inalterado ao longo do tempo. Eis a razão de ser o único fator de metamorfose cultural e não pode sequer impedir a variação dos paradigmas culturais. Ao contrário, deve assumi-los para passar a um nível diferente, que não se opõe simplesmente ao primeiro nível, mas que transgride em uma região diferente. A *heterotopia* não é uma negação do nível do sinal, contudo a possibilidade de ir além do que pode ser superada pela impertinência semântica caracteriza as dimensões simbólicas do rito.

A exceção característica da linguagem litúrgica não é o fim, mas a passagem do nível dos sinais típicos de uma cultura para o nível simbólico-religioso. Uma das consequências mais relevantes desta familiaridade entre sinal e símbolo reside na ancoragem da liturgia na experiência histórica sem nos deixarmos dominar por ela. O rito funciona simbolicamente não em um material resultante puramente ideológico, mas se encaixa em todos os âmbitos cósmico-vitais. Não há dimensão vital, diz M. Douglas, que não tenha sido assumida algures na esfera do sagrado. A liturgia é paradigmática em relação a outras mediações eclesiais porque tem a vantagem de se inscrever diretamente na experiência histórica do homem. Com efeito, a liturgia não só interpreta a história de modo salvífico, mas de algum modo permite que a história se torne salvífica.²³

A liturgia faz história porque, ao assumir os acontecimentos em seu curso, os desvia segundo a dinâmica da exclusividade, liberando uma nova possibilidade de existência. A liturgia é, portanto, paradigmática em relação a outras mediações eclesiais, pois ela não apenas interpreta o mundo, mas também o transforma, capturando a realidade do mundo e distorcendo-o na irrealidade das possibilidades latentes, que a partir desse momento se tornam possibilitadas pelo homem e por Deus. Sem uma profunda harmonia, a liturgia não estaria mais na ordem dos acontecimentos, mas na ordem das utopias ou das ideologias, ou das ficções, não estaria mais inscrita na linguagem simbólica, mas na diabólica.

A ruptura *heterotópica* não introduziria mais outra ordem de realidade, simplesmente negaria a ordem da criação, com as consequências perniciosas não apenas de uma ordem teológica que dela derivaria. Um segundo ganho paradigmático para a liturgia parece derivar do vínculo inseparável entre sinal e símbolo. A estrutura ritual torna-se o contexto

²³ GIRAUDO, C., *Eucaristia per la Chiesa*, p. 102-117.

antropológico exemplar no qual a Palavra revelada pode ecoar, uma vez que o símbolo ritual se apoia na dimensão religiosa e não se pode dizer que é uma religião revelada, mas um ventre acolhedor que pode ser habitado pela presença divina. Em conclusão: a característica da experiência religiosa é a aceitação do Outro. A dinâmica da diferença que apreendemos no simbolismo litúrgico constitui o paradigma da experiência religiosa. O ponto fundamental não é constituído pelos dois níveis, sinal e símbolo, cultural, e religioso, mas por sua relação diferencial graças à qual um existe em virtude da relação com o outro. O nível último da exceção religiosa é propriamente o desprendimento do cultural e justamente por isso é a forma de dizer e experimentar o transcendente, a possibilidade de ir além. Mas se o religioso se constitui na diferença do cultural, o próprio cultural, enfim, faz parte também do religioso desde suas origens. A diferença expelida pelo rito define simultaneamente as possibilidades do excepcional e seu vínculo inalienável com o sinal. A diferença torna-se o critério hermenêutico da identidade mais original. A dialética entre o objetivo e a não realização do objetivo de acordo com o próprio código presente na ação ritual leva, portanto, a três consequências importantes:

- obriga a um profundo respeito pelos objetivos e níveis comuns de comunicação.
- legitima a comparação múltipla de diferentes estilos hermenêuticos.
- por fim, obriga todas as abordagens a se medirem com o momento fundamental de tipo lúdico a que se referem às dimensões.

6. Dois esclarecimentos do lado da pragmática formal e da hermenêutica transcendental.

Os dois esclarecimentos tentam resolver o desacordo entre ação comunicativa e ação comunicativa simbólica e tentam estabelecer a relação entre o simbolismo da ação ritual e outras formas simbólicas.

A primeira questão com a pragmática formal da ação comunicativa de Habermas ficou sem resposta desde o início desta primeira parte e diz respeito à possibilidade de trazer o ato ritual de volta para a compreensão comunicativa e não para a ação estratégica que exclui qualquer criticidade. O simbolismo lúdico da ação ritual, como descrevemos, recupera um nível ontológico mais fundamental no que diz respeito ao semblante ontológico do verídico da intensa comunicação da visão de Habermas. Foi reconhecido precisamente a Habermas supor pelo menos três critérios fundamentais para distinguir as ações: um se refere ao pressuposto ontológico que leva a distinguir ações: um se refere ao pressuposto ontológico que leva a distinguir três tipos de mundos: objetivo, social e subjetivo; uma segunda diz respeito à motivação da ação empírica ou racional; um terceiro relativo à atitude orientada para o objetivo e para a compreensão dos atores.²⁴

A simbologia da ação ritual está em continuidade com a ação comunicativa, porque permite um entendimento entre os interlocutores, mas em um nível mais profundo do que aquele alcançado na perspectiva de Habermas. De fato, o pressuposto ontológico dos três mundos não atinge o ser profundo que os reúne, permanece no nível fenomenal. Dessa forma, escapa a Habermas a possibilidade de se referir a uma ação que dê conta do pressuposto ontológico subjacente. Permanece em um nível pragmático, superficial, ou seja, de tipo sinal. Mesmo a ação comunicativa que deveria conter os três tipos diferentes de ação permanece mais no nível sociológico do que ontológico. Resta a Habermas apenas aludir a uma possível patologia para linguagens que fogem à tipologia proposta, como é o caso das linguagens simbólicas.

²⁴ DORSCHER, A., Handlungstypen und Kriterien. Zu Habermas Theorie des Kommunikativen Handelns. p. 220-252.

Em vez disso, parece-nos que as assimetrias das linguagens simbólicas dão à compreensão um fundamento ontológico porque o símbolo, ao mesmo tempo em que auxilia a compreensão, traz a compreensão para as condições de compreensão do outro e não para a simples convenção social. Poder-se-ia talvez inscrever a ação simbólica dentro de uma pragmática formal dizendo que x (ação ritual aparentemente não comunicativa e patológica) é igual a y (ação comunicativa no grau máximo de compreensão) no contexto de *ct* (contexto ritual simbólico lúdico).

Todo o mundo simbólico não seria mais do que subjacente à introdução de uma variante no ilocucionário básico ou no performativo implícito: "Acredito que x é y no contexto ritual-litúrgico". É o contexto religioso do rito que permite a simbolização, ou seja, esse *aliquid stat pro aliquo*. Os elementos contíguos entre as duas ordens de realidade não são o mecanismo que torna o símbolo comunicativo. O caráter lúdico do simbolismo ritual permite que a compreensão não apenas aconteça, mas se reúna em seu fundamento transcendental. Além de seu caráter estereotipado, o rito cria uma liberdade que vai além do consenso esperado, cria um consenso mais amplo porque leva os usuários a outro grau de realidade. O consentimento dado é reinvestido em um consenso mais amplo para o encontro singular das intenções dos sujeitos em uma realidade que exorbita do ordinário. Desta forma, a ação ritual não apenas atinge o nível comunicativo, entretanto se revela como uma revelação do fundamento de qualquer outra ação comunicativa.

A outra questão está no nível da ontologia transcendental, pois faz parte do simbolismo lúdico. De fato, questiona-se qual a contribuição específica que a ação simbólica do ritual oferece em relação à ação simbólica dos jogos. Qual é a diferença entre a celebração de um rito religioso e um jogo de cartas? Ambos são regulados simbolicamente pela exclusividade que isola do mundo ordinário. Trata-se de apreender a diversidade em nível transcendental, porque em nível categórico ninguém confunde as duas atividades.

Por outro lado, parece que, em nível transcendental, o ridículo faz coincidir o rito religioso com o jogo. Neste ponto, não está mais claro por que um ateu pode jogar, mas não pode realizar um rito religioso. Uma vez que o transcendental registra as condições de possibilidade que tornam um fato especificamente diferente do outro, nos perguntamos se mesmo no nível transcendental deveria haver uma diferença entre o jogo do rito religioso e o jogo de cartas. A diferença provavelmente pode ser encontrada na maneira diferente de se relacionar com a realidade.

O jogo é unidirecional, aberto a uma multiplicidade de mundos possíveis na ordem da ficção; o rito tende a concentrar esses mundos nos mundos da ordem real do símbolo. A ordem real do símbolo é diferente da ordem do símbolo como ficção na medida em que essa transgride a realidade de forma imaginária. Já o simbolismo do rito, permanecendo nessa ordem transgressora, encontra-se diante de uma realidade que se impõe e constitui a experiência religiosa. "O simbólico religioso é um mundo real implícito emoldurado pelo possível no esforço sempre inadequado de explicitar esse real fugaz; desse mundo o ritual é uma tentativa de explicação."²⁵

Já o mundo possível do jogo é baseado no caso do mundo real, pois ele se torna real apenas no instante de sua execução. No jogo entra-se e sai-se apenas na abertura simbólica, no ritual há uma inversão de todos os pontos de vista, há um êxtase contínuo pela co-presença do categórico e do transcendental, ou do categórico que na sua excepcionalidade mantém o transcendental como um lugar para habitar. Jogar um jogo de cartas é uma saída do mundo comum para retornar a ele; é uma ficção, porque não habita permanentemente a entrada da

²⁵ ECO, U., *Lector in Fabula*, p. 122-130.

figura. No rito, porém, o transcendental lúdico torna-se o ponto de contato com uma Alteridade a ser habitada. O jogo visa a diversão dos presentes; o rito é direcionado para a experiência da Diferença e, portanto, a experiência da mesma condição de possibilidade de acesso ao Outro.

A lucidez transcendente não se esgota na regulação do espaço categórico do jogo. De fato, em nível transcendental, há um lúdico insaturado característico dos jogos, como espaço aberto e há um lúdico saturado de Graça próprio da experiência ritual religiosa. O jogo de cartas leva a um distanciamento do mundo comum em virtude da excepcionalidade típica desse simbolismo; beira a "Diferença", porém imediatamente volta às fileiras da vida normal. O rito religioso também é dominado pela exclusividade lúdica, mas quando toca a Alteridade não foge, permanece enredado por ela. A "Diferença" não é apenas a condição de possibilidade transcendental da vida ordinária que o jogo toca; também se apresenta no ritual como uma experiência autônoma, um *Lebenswelt* especificamente religioso.

Pode-se dizer que no rito o transcendental lúdico torna-se categórico no sentido de que a excepcionalidade torna-se experiência da "Diferença". O transcendental lúdico torna-se o categórico da experiência religiosa, não no sentido de que o conteúdo religioso seja determinado pelo transcendental, mas no sentido é que no rito o categórico é continuamente quebrado em sentido simbólico para permanecer no horizonte lúdico transcendental.

A primeira conclusão: O fundo lúdico da ação ritual concede um espaço excepcionalmente acolhedor para o mistério cristão. Com efeito, ela se oferece à consciência religiosa eminentemente como graça, como iniciativa graciosa de Deus, que faz chover igualmente sobre justos e injustos. O homem não tem mérito e não pode reivindicar, ele é totalmente salvo por este amor. O rito, enraizando-se nesse fundamento impraticável da existência, faz resplandecer a Graça como uma possibilidade, que pode ser saturada exclusivamente por um acontecimento do divino. O reconhecimento cristão da revelação ocorrida encontra na liturgia um espaço linguístico no qual pode resplandecer o mistério pascal entre os tempos.

Nesta segunda parte, procuraremos verificar em que sentido a linguagem litúrgica é paradigmática no que diz respeito à catequese, examinando o valor da palavra no rito, uma vez que é um elemento constitutivo do próprio rito. Evidentemente não se pretende prosseguir o desígnio de dissolver a catequese na liturgia, muito menos prosseguir uma estratégia de catequese litúrgica, em que a catequese seja exclusivamente uma estratégia para uma catequese litúrgica, em um plano em que a catequese seja subserviente à liturgia. A hipótese que levantamos é mais complexa e tenta sustentar o debate que levou ações e palavras a se envolverem no rito para, então, traçar uma criteriologia para a situação pastoral atual. Será necessário, portanto, ampliar a definição de rito não o esgotando na ação, mas também introduzindo a palavra destinada a aumentar a dimensão simbólica. A ação ritual configura-se assim como um *dromenon* que realiza o *legómenon*, ou seja, a palavra retrato do acontecimento originário. O papel da palavra no rito pode contribuir para repensar a relação catequese-liturgia.

Antes de tudo, precisamos limitar a porta interpretativa de uma abordagem histórica da relação catequese-liturgia, porque a tradição nos dá modelos muito diferentes e muito distantes do nosso problema.

Por exemplo, verificamos que no paradigma mistagógico da patrística não há distinção clara entre liturgia e catequese, pois a liturgia nada mais é do que a concretização do acontecimento salvífico histórico documentado pelas Sagradas Escrituras. Para Ambrogio, a mistagogia parte do rito, mas não fala do rito celebrado, mas dos escritos, que oferecem o

mistério salvífico histórico.²⁶ Não podemos, portanto, extrair soluções da tradição, mas modelos para colocar o problema apenas formalmente.

Neste relatório não temos a tarefa de abordar especificamente o tema da relação entre catequese e liturgia, mas do nosso ponto de vista, isto é, da especificidade da linguagem litúrgica, que contempla uma estreita relação entre ação e palavra, podemos extrair algumas ideias que consideramos pertinentes e frutíferas. A própria liturgia é entendida pelo Magistério como pedagogia catequética porque, ao vivê-la, somos conduzidos passo a passo pela pedagogia da Igreja a fazer nossos os sentimentos que estavam em Cristo Jesus durante a ceia pascal e na cruz e a traí-los em nosso estilo de vida.

O ponto de partida para estabelecer a relação catequese-liturgia é a afirmação do Concílio Vaticano II, que atribui à Palavra o significado dos símbolos e gestos litúrgicos. Parece, portanto, que a Palavra tem primazia em relação à ação ritual, como possibilidade de acesso ao original. No entanto, o quadro torna-se mais complicado quando se questiona a formação da Palavra de Deus e a capacidade permanente de passar do caráter da Escritura ao caráter da Palavra de Deus no rito. Seria o ato litúrgico que permitiria que uma escritura arqueológica ressoasse como poder de Deus para os homens de hoje. Se isso for verdade, sim, teria um critério geral que regularia também a relação entre liturgia e catequese. Também nesta segunda parte, procederemos com teses.

7. No rito a palavra de Deus tem a função mítica de vincular o ato ritual ao acontecimento originário.

Para ilustrar esta tese, basta referir-se a SC n. 24:

"A importância da Sagrada Escritura na celebração da liturgia é de suma importância. De fato, dela são retiradas as leituras a serem explicadas na homilia e os salmos a serem cantados; orações e hinos litúrgicos são permeados por sua inspiração e espírito, e dele as ações e os sinais tomam seu significado".

A palavra escriturística decide os significados dos sinais e ações litúrgicas. Esse significado da Sagrada Escritura na liturgia é completamente análogo à função do mito no rito religioso analisado pela fenomenologia. O mito conta a verdadeira história do mundo porque representa a *arché*, ou seja, a origem. Eliade descreve o mito nas sociedades arcaicas com cinco qualidades características.

- É a história das façanhas dos deuses;
- A história é tanto verso (porque se refere à realidade) quanto sagrado (porque é obra de seres sobrenaturais);
- Sempre se refere a uma criação; por isso os mitos constituem os paradigmas de todo ato humano significativo;
- O conhecimento do mito é o conhecimento da origem (*arché*), portanto nunca é abstrato, mas é vivido ritualmente tanto pela narração cerimonial do mito quanto pela realização do rito que serve de justificação;
- No mito ritualizado, os eventos originais são revividos.²⁷

No mito é o *legomenon*, o verso e o discurso sagrado que sempre tem lugar no *dromenon* ritual. Mito e rito estão sempre envolvidos. O mito é em si uma celebração.

²⁶ MAZZA, E., L'uso della Bibbia nella liturgia, p. 97-129.

²⁷ ELIADE, M., Mito e realtà, p. 25.

"As ações rituais que acompanham a apresentação do mito - argumenta N. Frye - apontam na direção do contexto original do mito."²⁸

Podemos reconhecer os traços do mito na obra da Sagrada Escritura na liturgia judaico-cristã. Um exemplo clássico é Ex 12s., em que os elementos míticos e os elementos rituais se sobrepõem de tal forma que um não pode prescindir do outro no quadro de um calendário de festividades. A mesma coisa é encontrada nos discursos da Paixão no Novo Testamento. Sem o mito que traz de volta a origem, o rito corre o risco de ser uma simples repetição forçada, formal, estereotipada. Por trás do rito está o mito, que o torna vital.

"Sem o mito, observa G. Widenfren, este é um ato puramente mecânico, que não se instala em mesmo na pessoa que o realiza. Se o mito morre, o rito, também perde a vida. Como uma realidade vivida é inerente ao rito, que se concretiza no mito."²⁹

A função mítica da Sagrada Escritura na liturgia permite identificar especificamente a tradição cristã com relação a qualquer outra tradição religiosa.

Do ponto de vista fenomenológico, a linguagem ritual persiste no tempo com certa invariância, não independentemente do mito, mas assumindo diferentes tradições de tempos em tempos. Isso explica a transferência de sequências rituais de uma religião para outra. O significado da ação, ou seja, o mito pode mudar, contudo a ação permanece a mesma. O rito sobrevive à mudança de religiões.

Na liturgia cristã, conservaram-se sequências rituais muito arcaicas, mas que apresentam um novo sentido, isto é, o mistério da morte e ressurreição de Jesus, sentido esse intimamente ligado ao testemunho escriturístico, por isso o ditado da SC n. 24 quando afirma que o significado das ações e sinais litúrgicos é determinado pelos textos bíblicos. A Sagrada Escritura é o *legomenon* do *dromenon* litúrgico. Ele estabelece a identidade da liturgia cristã ao referir o gesto ritual do pão partido à morte de Jesus na cruz. Cada vez o rito cristão propõe aquele gesto simbólico identificado pelas Palavras de Jesus na Última Ceia acontece o evento da nossa salvação. A palavra bíblica no rito é parte decisiva para a sua eficácia, como recorda toda a tradição cristã, de Agostinho a Tomás de Aquino.

Se o papel da Bíblia no rito parece suficientemente esclarecido, o papel da liturgia na constituição da Sagrada Escritura não parece igualmente evidente. No entanto, há indícios que apontam para uma contribuição substancial da liturgia para a formação da Palavra de Deus.

7.1. O rito é o útero semigenético no qual as palavras sagradas amadurecem, são produzidas e renascidas.

O índice mais promissor para ilustrar essa tese vem da exegese bíblica, segundo a qual há indícios qualificados que remontam à liturgia o *Sitz im Leben* do Novo Testamento. Essa tese tem um histórico conturbado de comparações e cautelas entre os exegetas.³⁰ Ninguém mais nega que a liturgia é uma das muitas áreas vitais que produziram a Sagrada Escritura, o que é difícil de provar é a importância decisiva da liturgia não só na produção da Palavra de Deus, mas também na sua reapresentação através dos tempos. Gostaríamos de sustentar a tese de que não só o *Sitz* litúrgico foi fundamental para a gênese do Novo Testamento, sobretudo para provar que a ação litúrgica é o *Sitz* por milagre da passagem contínua da Sagrada Escritura para a Palavra de Deus.

²⁸ FRYE, N., Il grande códice, p. 78.

²⁹ WIDENGREN, G., Fenomenologia della religione, p. 326.

³⁰ LANZA, S., La Bibbia nelle prassi ecclesiali, p. 19.

Em uma conferência de Klaus-Peter Joerns no 13º congresso da Societas Litúrgica em Toronto no Canadá em agosto de 1991 e reproposta pela revista *La Maison-Dieu*, a liturgia é descrita como um "*berceau de l'écriture*."³¹ O autor propõe seis observações para chegar à conclusão de que o *Sitz* da gênese das Sagradas Escrituras deve ser buscado no culto festivo, pois a festa pressupõe tanto o rito quanto a história conexa.

La genèse de (s) (l')écritures(s) et des liturgies a donc son *Sitz im Leben* dans le culte; cette vue s'appuie aussi sur le fait que le rituel du sacrifice sanglant, qui remonte à la préhistoire de l'humanité, a laissé son empreinte caractéristique sur le récit de la Passion e de Paques. Ce n'est donc pas une liturgie (spécifique) qui doit être considérée comme le "berceau de l'Écriture (s) saint (s) et de la liturgie."³²

O interesse dessa tese consiste na tentativa de reconstituir a sequência da gênese não só da Sagrada Escritura, mas também da liturgia cristã, visto que as duas realidades estão supostamente ligadas de modo íntimo.

Na origem estaria o culto sacrificial que remonta à pré-história da humanidade. Em nota, o autor tenta esclarecer esse conceito argumentando que no futuro será necessário incluir ritos sacrificiais pré ou extrabíblicos em textos destinados a explicar a gênese da liturgia e da Escritura. A Bíblia determinaria assim a intencionalidade específica da liturgia cristã, mas essa, por sua vez, não seria sem pai nem sem mãe, teria seu *berceau* na linguagem ritual. Joerns tende a identificar essa linguagem ritual com o rito sacrificial não apenas pela confirmação que encontra em alguns antropólogos, que consideram o sacrifício como uma rima de qualquer outro desenvolvimento do culto cananeu assimilado e reinterpretado tanto na Páscoa judaica quanto na Páscoa cristã. Preferiríamos deixar o tipo de culto original indefinido e, em vez disso, insistir na linguagem ritual como um *berceau mitopoético* ou *semiogenético*.³³

Poder-se-ia dizer, ligando à primeira parte do relatório, que a linguagem ritual é *semigenética* porque cria o espaço liminar que a aliena do modo teleológico normal. O simbolismo lúdico dá a impressão de uma dimensão totalmente diferente da realidade em que as múltiplas intuições do sagrado das tradições religiosas podem confiar institucionalmente a possibilidade de redescobrir a centelha original da presença de Deus aos seus fiéis. Portanto, é indispensável entender tanto a formação da Sagrada Escritura quanto a liturgia para reconstruir aquele *Sitz* cultural em um sentido quase transcendental em que pode habitar a Diferença de tipo religioso.

A investigação ajudaria a não cair numa espécie de gnose cultural cristã em que o rito seria tiranizado em sua própria linguagem de exigências doutrinárias; também ajudaria a reconstruir a gênese da Escritura e a evitar as quedas ideológicas da hermenêutica rival. A liturgia da palavra e o rito sacrificial devem interpretar-se mutuamente. O "*mnemotenia cultural*", ou seja, a técnica de reativar a memória do evento original contido na Escritura protege a ortodoxia da heresia. A forma literária específica da história da Paixão e Ressurreição, que se inspira no rito pascal judaico, permite, por exemplo, que os acontecimentos da crucificação não possam ser compreendidos fora do Antigo Testamento, quer do ponto de vista das histórias, quer do ponto de vista cútico-sacramental.

A Palavra no rito litúrgico não se limita à leitura material das passagens bíblicas. Devem referir-se sempre àquela única Palavra que recorda o acontecimento pascal. As leituras são variáveis desse único tema que é o mistério pascal narrado pela anáfora.

Estruturalmente narra o acontecimento da nova Aliança que se realiza novamente no rito do pão partido da Última Ceia. Isso é possível pela ação do Espírito Santo que apresenta ao Pai a oferta do Filho no pão eucarístico e com ela a oferta dos cristãos que entram no mistério

³¹ JOERNS, K. P., *Liturgie, berceau de l'écriture*, p. 55-78.

³² JOERNS, K. P., *Liturgie, berceau de l'écriture*, p. 78.

³³ TUNER, V., *Dal rito al teatro*, p. 61.

trinitário comendo aquele pão. A anamnese da oração eucarística é o mito cristão, ou melhor, a Palavra originária, à qual devem ser remetidas todas as outras. É o Cânon, isto é, a medida de todas as palavras da Escritura, que encontra nele o critério hermenêutico. É este *Sitz* de Páscoa das outras bíblias. Sem esse critério, a interpretação da Escritura arrisca-se a uma Babel semiológica. No episódio de Emaús, o Ressuscitado deve ajudar a encontrar esta pista interpretativa, propondo a linha do Servo de Javé no contexto ritual da fracção do pão. Só então os olhos dos discípulos são abertos.

A recolocação das Sagradas Escrituras no rito – *Sitz* – confere a possibilidade de redescobrir aquela intencionalidade original de tipo religioso que produziu aquela literatura e permite refazer aquela experiência religiosa original. A Escritura que ressoa no culto cristão se torna possível ser contemporânea a Deus, que falou de uma vez por todas em Jesus Cristo, permitindo que a carta escrita se torne o poder de Deus, ou a Palavra de Deus em virtude daquele útero ritual capaz de acolher a Palavra. A dinâmica rito-palavra-liturgia lança também uma nova luz sobre a relação entre liturgia e catequese.

7.2. Liturgia e catequese se interpretam reciprocamente

A reflexão crê que se trata de religar estreitamente a palavra bíblica à liturgia para realizar a mediação simbólica da experiência religiosa. No contexto da história das religiões, podemos adquirir à ideia de que a Palavra de Deus na liturgia é como um mito inseparável do culto porque, como afirma G. Van der Leeuw: "É em si uma celebração."³⁴ Nessa linha interpretativa, gostaríamos de reler criticamente a relação que se foi estabelecendo desde o Concílio Vaticano II entre catequese e liturgia para uma reavaliação. Obviamente, não pretendemos propor uma verificação sistemática, contudo apenas obter a impressão geral, liturgia e catequese se interpretam mantendo suas legítimas autonomias de mediação do mistério de Cristo e nos convidam a repensar pastoralmente sua relação.

A catequese representaria, portanto, o contexto vital da fé, que tornaria fecundos os sacramentos. A catequese prepara o sacramento e acompanha a sua celebração. Em resumo, a mentalidade teológica subjacente que visa sacramentalização e ajuda a redescobrir as razões da própria pertença eclesial. O programa de evangelização, não deve nos escapar, os novos modelos de evangelização não quiseram reproduzir o catecismo racionalista de Pio X, mas foi uma reação a ele.

Assistimos, por exemplo, a um esforço cada vez mais preciso dos catequistas na tentativa de superar uma mera racionalização da fé através da introdução de métodos curriculares e linguagens icônicas e dramatúrgicas nos catecismos. Sem aviso, a catequese reproduz a típica linguagem de apresentação da liturgia. Apesar de todos os esforços feitos no projeto de evangelização, o resultado esperado não foi obtido, porque os primeiros a rejeitar esta proposta de apropriação catequética da fé foram os fiéis. Fala-se muito de nova evangelização, de catequese de adultos, mas ninguém sabe como programá-las formalmente, há projetos que encontram pessoas substancialmente refratárias.

Em vez disso, verificamos que o canal privilegiado com o sagrado utilizado pelo povo é do tipo sacramental, que dá ritmo aos momentos marcantes da vida: nascimento - batismo; casamento e funeral. É fácil acusar a prática de superstição e magismo, desprovida de responsabilidade eclesial e de fundamento evangélico; talvez devêssemos repensar o fenômeno de forma menos ideológica e precipitada. Os fiéis parecem preferir uma racionalidade simbólica à racionalidade principalmente conceitual da catequese. Prova disso é que a catequese é frequentada apenas em vista dos sacramentos, isto é, quando é obrigatória. Depois dos

³⁴ VAN DER LEEUW, G., *Fenomenologia della religione*, p. 322.

sacramentos, há um colapso em todos os lugares, exceto nos movimentos e onde predominam as dinâmicas de grupo. O fato pode ser interpretado de várias maneiras.

Por exemplo, estigmatizando uma iniciação destinada aos sacramentos, acreditamos que haja também outra leitura do fenômeno, que não desacredita essa prática, mas reconhece uma instância genuína dela. Com efeito, a intenção de tornar essa mensagem e esses sinais mais acessíveis ao homem de hoje, através de uma operação de tipo conceitual (a catequese) ou de tipo ético (o testemunho da caridade), pode revelar-se ambígua. Primeiro há a experiência e depois a racionalização. O primeiro nível de experiência é a percepção simbólica da realidade e isso também para a experiência religiosa. O símbolo só se explica acontecendo, ou seja, celebrando. A dimensão religiosa é um *Erlebnis* autônomo que se apreende intuitivamente, sob a ação do testemunho interior, que é o Espírito Santo (Gl 4,6). F. Schleiermacher³⁵ e O. Otto falaram sobre *Gefuehl*:³⁶ “Religião é contemplação intuitiva e sentimento, diz Schleiermacher; sua conceituação ocorre posteriormente.” Kierkegaard no Diário escreve:

Toda essa história universal e as razões e demonstrações da verdade do cristianismo devem ser suprimidas; há apenas uma prova, a da fé. Se eu tenho essa convicção e essa é a determinação da interioridade na vida do espírito, para mim, será sempre mais forte que as razões: no fundo é a convicção que leva às razões, não as razões que levam às convicções.³⁷

Conclusão

A religião é um original que é percebido e estruturado desde o início de forma simbólica. As experiências fundamentais da existência são transcritas através das linguagens simbólicas “apresentacionais”, isto é, sensíveis, e não através das discursivas. O simbolismo de apresentação amplia nossa concepção de racionalidade muito além dos limites tradicionais e solapa a racionalidade conceitual moderna.³⁸ O que não é pensamento exprimível é sentimento. Símbolos de apresentação que incorporam ideias fundamentais de vida e morte, do homem e do mundo, são naturalmente sagrados e são registrados e reapresentados em ritos religiosos.

Assim, encontramos confirmada a inferência inicial segundo a qual a liturgia é uma articulação de sentimentos, uma reiteração de sentimentos em relação as primeiras e últimas coisas. Os fiéis que confiam mais nos ritos do que na catequese, escolhem as linguagens de apresentação dos símbolos rituais em vez das linguagens da catequese. Queremos, portanto, deslegitimar a catequese? Não, mas integrá-la harmoniosamente no culto, assumindo a sua linguagem de apresentação e simbólica.

Então devemos inverter duas atitudes ao considerar a relação entre liturgia e catequese: a primeira diz respeito ao contexto (*ct*), a segunda diz respeito ao ponto de partida. Não é a catequese que assegura o contexto da fé e impede a exteriorização dos ritos: ambos formam esse contexto e assumem a linguagem do coração, isto é, o testemunho interior do Espírito assegurado por linguagens representativas e simbólicas.

A segunda inversão põe em causa toda a estratégia da Evangelização e dos sacramentos, visto que não haveria precedente no que diz respeito aos sacramentos celebrados, o acesso ao evento é garantido pela própria celebração. Antes de qualquer racionalização existe o *Lebenswelt* religioso *antipredicativo*. A liturgia é o lugar em que se manifesta mais originalmente a unidade do visível e do invisível, do mediado e do imediato. A liturgia move-se no nível da percepção simbólica. A liturgia é a possibilidade de reiterar e interpretar aquele

³⁵ SCHLEIERMACHER, F., *Über die Religion*. Hamburgo: Meiner, 1970.

³⁶ OTTO, R., *Il Sacro*. Milano: Feltrin, 1966.

³⁷ KIERKEGAARD, S., *Diário*, p. 322-323.

³⁸ LANGER, S., *Filosofia in una nuova chiave*, p. 134-135.



encaminhamento simbólico da percepção, aquilo que se chama original, aqueles sinais da trama ligados à experiência religiosa originária.

A catequese deve sustentar a fonte de experiência antes de qualquer reflexão crítica, o episódio de Emaús é muito eloquente sobre esta relação entre catequese e liturgia. A palavra da Escritura acompanha para libertar aquela ordem da percepção original do Ressuscitado, obstruída por teorias ideológicas. Deve fazer arder o coração, isto é, reativar aquela ordem de racionalidade do coração ou *Gefuehl*, pela qual a catequese é em primeiro lugar uma propedêutica ao *Lebenswelt* religioso vivido, sobretudo na liturgia. Apenas na segunda instância é uma re-apropriação crítica da fé. Devemos, portanto, distinguir diferentes catequeses como na Igreja antiga, na qual se distinguia uma catequese moral catecumenal destinada a produzir uma experiência de uma catequese mistagógica, que retorna à experiência e um segundo nível de experiência, o mais conceitual e dogmático.

O título deste artigo: "linguagem da liturgia" corre o risco de colocar a liturgia nessa inflação semiótica, igual apenas à intoxicação material. Se deixamos essa impressão, tento compensá-la pelo menos no final, pois a liturgia se encontra melhor naquele "silêncio imperfeito", em que a descrição da pista alude ao momento mais sagrado de nossa vida. No entanto, não queremos abrir mão dos ganhos de nossa proposta. O ponto decisivo foi identificar a mediação litúrgico-ritual, ou seja, aquele salto simbólico que alarga as arestas da realidade para o espaço religioso. Daí o caráter paradigmático da linguagem litúrgica em relação a qualquer mediação da experiência religiosa. De modo particular, o caráter *semiogenético* dos ritos investe a mediação catequética que compartilha com o rito não apenas a referência essencial às Sagradas Escrituras, mas o problema da eficácia querigmática é suscitada com crescente consciência através da redescoberta de "linguagens de apresentação."

Referências bibliográficas

- BATESON, G. **Dove gli angeli esitano**. Verso un'epistemologia del sacro. Milano: Adelphi, 1989.
- BORTOLOTTI, L. Significati e piani di razionalità in rapporto alla teoria della razionalizzazione in Max Weber. **Studia Patavina**, v. 3, n. 1, p.64-65, 1990.
- CATELLA, A. Le domande e le intenzionalità cui risponde l'impianto di Sacrosanctum Concilium. **Rivista Liturgica**, 77, p. 129-143, 1990.
- CAZENEUVE, J. **La sociologia del rito**. Milano: Il Saggiatore, 1974.
- DORSCHER, A. Handlungstypen und Kriterien. Zu Habermas Theorie des Kommunikativen Handels. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 44, 1990, p. 220-252.
- ECO, U. **Semiotica e filosofia del linguaggio**. Torino: Einaudi, 1984.
- ECO, U. **Lector in Fabula**. Milano: Bompiani, 1989.
- ELIADE, M. **Mito e realtà**. Milano: Rusconi, 1974.
- EVANS PRITCHARD, E. E. **Introduzione all'antropologia sociale**. Bari: Laterza, 1972.
- FINK, E. **Le jeu comme symbole du monde**. Milano: Il Saggiatore, 1974.
- FIRTH, R. **I simboli e le mode**. Bari: Laterza, 1977.
- FRYE, N. **Il grande códice**. La Bibbia e la letteratura. Torino: Einaudi, 1986.
- GIRAUDO, C. **Eucaristia per la Chiesa**. Prospettive teológica sull'Eucaristia a partire dalla lex orandi. Brescia: Morcelliana, 1989.



HABERMAS, J. **Teoria dell'agire comunicativo**. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale. Bologna: Il Mulino, 1980.

HUIZINGA, J. **Homo ludens**. Torino: Einaudi, 1973.

JOERNS, K. P. Liturgie, berceau de l'écriture. **Maison-Dieu**, n.189, p. 55-78, 1992.

KIERKEGAARD, S. **Diario**. Milano: Rizzoli, 1975.

LANGER, S. **Filosofia in una nuova chiave**, linguaggio, mito, rito e arte. Roma: Armando, 1972.

LANZA, S. **La Bibbia nelle prassi ecclesiali**. La Bibbia nella liturgia. Genova: Marietti, 1987.

LEACH, E. **Cultura e comunicazione**. La logica della connessione simbólica. Un'introduzione all'uso dell'analisi strutturale nell'antropologia sociale. Milano: Franco Angeli, 1981.

MAZZA, E. **L'uso della Bibbia nella liturgia**: la mistagogia. Tentativo di approfondimento e rifondazione di senso. Genova: Marietti, 1987.

MELCHIORRE, V. **Metacritica dell'eros**. Milano: Vita e pensiero, 1977.

OTTO, R., **Il Sacro**. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale. Milano: Feltrini, 1966.

SCHLEIERMACHER, F. **Über die Religion**, reden na die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburgo: Meiner, 1970.

SEARLE, J. R. **Atti linguistici**. Saggio di filosofia del linguaggio. Torino: Boringhieri, 1976.

SINI, C. **I Segni dell'anima**. Saggio sull'immagine. Bari: Laterza, 1989.

STAAL, F. The meaninglessness of ritual. **Numen**, v.26, n.1, p. 2-22. 2018. Disponível em: <<https://religion.ua.edu/wp-content/uploads/2018/06/The-Meaningless-of-Ritual.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2023.

TERRIN, A. N. **Leiturgia**. Dimensão fenomenológica e aspectos semióticos. Brescia: Morcelliana, 1988.

TUNER, V. **Dal rito al teatro**. Bologna: Il Mulino, 1986.

VAN DER LEEUW, G. **Fenomenologia della religione**. Torino: Boringhieri, 1975.

WIDENGREN, G. **Fenomenologia della religione**. Bologna: EDB, 1984.

WRIGHT, G. H. **Spiegare e comprendere**. Bologna: Il Mulino, 1988.

Manoel Pacheco de Freitas Neto

Estágio de Pós-Doutorado no Departamento de Teologia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro Rio de Janeiro – Brasil
Doutorado pelo Pontifício Ateneu de Santo Anselmo / Roma – Itália
E-mail: manoel.rjaneiro@gmail.com

Recebido em: 20/03/2023

Aprovado em: 23/10/2023