

DOI: 10.20911/21799024v14n1p96/2023

O romantismo religioso institucionalizado A passagem do homo sapiens ao homo aesthetic: reflexão a partir da esfera ritual e interpretação sociocultural

Manoel Pacheco de F. Neto ¹

Resumo: Desenvolveremos essa reflexão procurando corresponder ao método da antropologia sociocultural, que se coloca diante da ritualidade para ler a produção de sua própria interpretação. Esse método se move na direção da dimensão semiótica e simbólica do evento religioso e entende que o rito é uma mediação para compreender o homem e a sua cultura. As experiências que emergem desse dado fundamental – o rito – nos permite ousar a analisar essa temática, o romantismo religioso institucionalizado, que é distinto do espírito do homem bíblico caracterizado pelo jejum e a mortificação, pela ascese e o deserto, a solidão e o martírio. Todavia essa tese, primeiramente deve passar pelo crivo do debate entre as escolas funcionalistas e de seus clássicos autores já superados, enfim, e as escolas contemporâneas da antropologia da performance que se orienta à abertura do lúdico e do simbólico da linguagem ritual em qualquer campo humano. Não abordaremos o método comparativo da história das religiões e também não seguiremos o método teológico da afirmação do logos. O texto, também não se abre na direção de uma linha de reflexão meta-ecumênica e nem se instala no campo das reformulações dos clássicos modelos do pensamento sobre o homem e a sua experiência religiosa, contudo, o texto quer suscitar o interesse pela contribuição da antropologia sociocultural voltada para o símbolo que se exprime na esfera ritual. O rito e suas expressões podem nos ajudar a conhecer as rea-

¹ Possui mestrado e doutorado pelo Pontifício Ateneo de Santo Anselmo - Roma (2002). Professor do curso de teologia EaD Faculdade João Paulo II, Marília - SP. Estagiário de pós-doutorado em teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

lidades humanas por dentro e nos levar a abranger uma noção cultural precisa e clara, mesmo com as sombras do seu próprio contexto histórico: dramático, psicótico, lírico e místico.

Palavras chaves: Antropologia; Métodos; Ritos; Religião; Performance.

Abstract: We will develop this reflection trying to correspond to the method of sociocultural anthropology, which faces rituality to read the production of its own interpretation. This method moves towards the semiotic and symbolic dimension of the religious event and understands that the rite is a mediation to understand man and his culture. The experiences that emerge from this fundamental data – the rite – allow us to dare to analyze this theme, institutionalized religious romanticism, which is distinct from the spirit of the biblical man characterized by fasting and mortification, by asceticism and the desert and solitude, martyrdom. However, this thesis, first, must pass through the sieve of the debate between the functionalist schools and their classic authors already overcome, in short, and the contemporary schools of performance anthropology that are oriented to the opening of the playful and symbolic of the ritual language in any human field. We will not approach the comparative method of the history of religions, nor will we follow the theological method of affirming the logos. The text also does not open in the direction of a meta-ecumenical line of reflection, nor is it installed in the field of reformulations of the classic models of thought about man and his religious experience, but, nevertheless, the text wants to arouse interest in the contribution of sociocultural anthropology focused on the symbol that is expressed in the ritual sphere. The rite and its expressions can help us to know human realities from the inside and lead us to embrace a precise and clear cultural notion, even with the shadows of its own historical context: dramatic, psychotic, lyrical and mystical.

Keywords: Anthropology; Methods; Rite; Religion; Performance.

Introdução

Iniciamos com a abordagem e a distinção entre os métodos: a noção de cultura segundo a visão funcionalista e segundo a visão simbólica descrevendo uma etapa no modo de conceber a visão de cultura, ela é definida funcionalista. Essa tese ganhou grande domínio. O funcionalismo explica a cultura a partir das funções que são desempenhadas por todos os elementos que compõem uma sociedade.

Os funcionalistas não estão interessados no passado ou no presente. Cada sociedade é analisada de acordo com as funções desempenhadas pelos diferentes grupos, estruturas ou crenças presentes nela. Todo traje, todo objeto material ou ideia fazem parte da cultura de um povo e, como tal, comportam determinadas funções, uma tarefa a ser realizada.

Segundo a teoria de Malinowski a ciência do comportamento humano começa com a organização social e o grande signo da cultura, tal como é vivenciada, testada e observada cientificamente, é o fenômeno do agrupamento social. Nessa linha, a antropologia social, portanto, voltou-se com Malinowski mais para o estudo do parentesco, das práticas religiosas e mágicas, as atividades econômicas, o direito, o que é um todo para o estudo da cultura (MALINOWSKI, 1954, p. 46)².

Essa configuração social da pesquisa antropológica não é o único elemento de caracterização do funcionalismo. Os antropólogos³ dessa área, de fato, destacam um forte acento naturalístico-biológico no conceito de cultura, considerando-o como a resposta organizada da sociedade às necessidades fundamentais ou naturais: A natureza humana é o fato que cada homem deve comer, respirar, dormir, reproduzir, eliminar excrementos qual for seu nível de civilização.

Portanto, a visão biológica/funcionalista impõe à natureza humana certas sequências inquebráveis, que devem entrar em toda cultura primitiva ou evoluída, simples ou complexa, e a antropologia deve fazer-se condicionada à ciência da natureza.

Nesse contexto, o autor funcionalista também quis oferecer uma lista de necessidades biológicas e respostas culturais, de acordo com uma tabela bem conhecida, por exemplo: a necessidade de metabolismo corresponderia ao abastecimento, reprodução, parentesco, proteção do corpo, abrigo; distinguindo, então, entre necessidades básicas (*primary needs*) e necessidades derivadas (*secondary needs*) e ainda entre imperativos culturais (*cultural imperatives*), onde se insere o conhecimento, a magia, a arte e a religião.

Desse ponto de vista, a cultura, de fato, parece ser a extensão da natureza e, na inevitável passagem da natureza à cultura, os objetivos sociológicos do funcionamento da cultura não podem ser subestimados.

Assim, a cultura seria o conjunto de necessidades de cada indivíduo e de cada instituição social, inclusive as instituições religiosas, que existem para atender às necessidades de cada pessoa e de cada grupo, suas predisposições e interesses. A cultura é organizada nessa visão como um grande conjunto de respostas às necessidades.

Nesse contexto, a cultura é um sistema social, um sistema que funciona. Cada cultura deve sua integridade e autossuficiência ao fato de satisfazer toda a gama de necessidades básicas, instrumentais e integrativas.

Outro grande antropólogo inglês, Radcliffe Brown, recusa-se a vincular estritamente o conceito de função à teoria das necessidades, partir de uma concepção diferente do papel das ciências naturais na pesquisa sociológica, (RADCLIFFE-BROWN, 1948, p. 13),

2 Suas obras tornaram estável o consenso sobre o funcionalismo até o despertar das pesquisas de linhas etnográficas orientadas pela visão semiótica e simbólica.

3 Destaco outro principal autor e estudioso para uma pesquisa mais ampla: RADCLIFFE, B., *A natural Science of Society*. Chicago, 1948.

Ao contrário do “naturalismo” de Malinowski presente em sua visão de cultura, o qual está ligado função do substrato fisiológico e às necessidades humanas, para Radcliffe-Brown o conceito de função aplicado às sociedades humanas baseia-se em uma analogia entre vida social e vida orgânica.

Malinowski se concentra mais nas instituições sociais e sua origem, enquanto Radcliffe-Brown está mais voltado para a análise dos efeitos sociais de determinadas instituições, demonstrando tomar ainda mais estreito à visão de Durkheim⁴, o sociólogo francês define religião como “um sistema” solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas e proibidas, que une todos os que a ela aderem em uma única comunidade moral, chamada Igreja. Por meio da religião, ainda segundo Durkheim, os homens participam de uma comunidade moral que fortalece os vínculos e contribui para a manutenção funcional da própria sociedade. O pai da sociologia foi incapaz de objetivar o símbolo, para ele, a religião é um fato social não apenas porque é criada pela sociedade, mas porque suas funções permitem sua consolidação (E. Durkheim, 2020).

Essa perspectiva diferente também é notada, por exemplo, na interpretação dada à religião. Enquanto, de fato, para Malinowski a religião também é explicada por razões psicológicas integrativas do mundo social como o desejo de sobrevivência ou o medo da morte etc., para Radcliffe-Brown a explicação é sempre e estritamente de caráter social e funcional, assumindo que a religião - como qualquer outra instituição social - “é uma parte importante e mesmo essencial do mecanismo social, assim como a moralidade e a lei, ou seja, uma parte do sistema complexo graças ao qual o ser humano pode viver em uma organização ordenada das relações sociais”.

Ainda mais profundamente, o que caracteriza o pensamento de Radcliffe-Brown é o conceito de estrutura que é naturalmente ligado ao de função, o que faz desse estudioso o precursor do estruturalismo.

No entanto, nota-se que, nas teorias do autor inglês, permanece um problema fundamental quanto ao significado profundo da reconhecida analogia entre biologia e antropologia social. Ao escrever, Radcliffe-Brown, para conceber antropologia social como a parte teórica da ciência natural da sociedade humana, isto é, a investigação de fenômenos sociais com métodos substancialmente semelhantes aos usados nas ciências físicas e biológicas, nunca investigou em que medida os métodos biológicos são aplicáveis à antropologia, limitando-se de vez em quando a postular sua analogia com a ajuda de algum conceito comum, como o de função ou organismo.

Penso que foi possível apresentar as linhas mais relevantes aqui delimitadas para compreender as principais orientações da antropologia a partir de uma perspectiva naturalista-funcional e nisso apreender a tendência de conceber o conceito de cultura que esse método pode oferecer.

4 DURKHEIM, E., As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Essa grande obra foi publicada a primeira vez em 1912.

A interpretação funcionalista acrescenta um elemento novo e importante, porém, na medida em que o social é compreendido nesse contexto como um organismo físico em que todas as partes são funcionais ao todo. Se o funcionalismo na antropologia revela essa tendência tautológica de autoconfirmação dos valores culturais e sociais de uma dada esfera cultural - como tentamos descrever - então o rito é visto como um momento integrador e interagente com esse motivo de reduplicação simbólica de seus valores em uma chave de confirmação.

Nessa visão, a ênfase sublinhada está no caráter social integrador do rito com implicações institucionais e estruturais em Radcliffe-Brown, pois os ritos permitiriam o fortalecimento das instituições sociais, psicológicas e psicossociais em Malinowski, na medida em que os ritos seriam capazes de superar estados de angústia e possíveis obstáculos no caminho sociocultural global.

Em conclusão, nessa visão funcionalista que procuramos identificar nessa premissa, o conceito de cultura é intenso na base da sua eficácia instrumental; conseqüentemente, nessa visão, os eventos rituais teriam também uma eficácia instrumental e secundária como último recurso para imunizar-nos do medo e da dor diante das situações desesperadoras em que muitas vezes surge uma invocação *ex profundis*.

1. A visão simbólica como mediação para a compreensão da cultura

No entanto, nesse itinerário que estamos seguindo para identificar as principais teses da antropologia social sobre a noção de cultura, a nossa perspectiva visa abrir outro horizonte que possa superar a ideia de eficácia instrumental proposta pelo funcionalismo como tarefa da cultura.

Esse outro horizonte é a dimensão expressiva e aparece antes de tudo como uma ação de cunho simbólico que - pelo menos a partir de uma primeira investigação - não parece ser dissociável do contexto sociocultural em que ocorre; por isso, a leitura desses complexos de ações torna-se uma mediação privilegiada para compreender uma modalidade cultural específica e, nesse sentido, essa operação também parece sugerir uma nova visão metodológica que pode oferecer uma noção de cultura independente do naturalista, biológico, estruturalista e funcionalista.

Através dessas passagens em que procuramos uma noção mais incondicional do conceito de cultura o que nos interessa não é o comportamento do homem, pois ele é moldado por uma tradição ou visão teórica, seja a evolucionista⁵ ou a funcionalista, mas como ele foi moldado por toda e qualquer tradição e, portanto, inclui também universos simbólicos.

⁵ Evitamos por não corresponder diretamente ao nosso campo de reflexão, apresentar as maiores fases da teoria evolucionista e seus grandes representantes como Spencer H. e Darwin, Stirling, J. H. Embora sinalizada em nosso texto, essa teoria também compreende um modo de conceber a cultura, segundo o percurso e o consenso histórico de muitos estudiosos da área da ciência da religião e da antropologia sociocultural, superada e classificada como remota nas três grandes fases metodológicas ou escolas desse campo do saber: a evolucionista, a funcionalista - ambas superadas - e a semiótica/simbólica.

Nesse ponto encontramos um dos problemas mais delicados do diálogo intercultural. As primeiras delineações de cultura, como foi focado anteriormente, já encontram uma grande dificuldade quando se pretende sair da própria visão de cultura para conhecer outras culturas. De repente, por trás da cultura, surge um vazio de significado, ou melhor, um vazio de significado intercultural, se não deixarmos o funcional como o horizonte totalizante que ele assume e não deixa espaço para outras culturas, para outros significados.

É claro entender a este ponto o estilo daquelas bordas de rendas do véu que recai sobre o sagrado e o torna refém domesticado e prisioneiro da racionalização que pode ter conformado a experiência religiosa com sua aridez, temeridade e frieza, enquanto o simbólico, rasgando esse véu, dá à luz as aspirações sensoriais e românticas da experiência religiosa, até mesmo as institucionalizadas que estamos descobrindo.

2. O conceito de cultura e sua abordagem ao simbólico

Acredito que para apreender essa intuição de forma profunda, devemos pensar na noção de cultura, que é proposta pela antropologia da performance e simbólica, sobretudo a partir das novas contribuições que abre este campo de estudo, (Clifford Geertz, 1973, p.102) ⁶.

Geertz define cultura como um conjunto de significados transmitidos historicamente, incorporados a símbolos, um sistema de heranças e expressos de forma simbólica, por meio de homens que comunicam, perpetuam e desenvolvem, por meio desses símbolos, seus conhecimentos e atitudes em relação à vida. Isso significa que, para compreender uma determinada cultura, não basta conhecer as ideias e doutrinas que a estruturaram; é importante estar atento aos componentes sociais que se expressam nos eventos, como festas, rituais e vida cotidiana.

A definição de cultura proposta pelo antropólogo C. Geertz distingue as seguintes características: a cultura é compreendida como um conjunto de normas, uma espécie de guia que fornece orientações no labirinto da vida, é um modelo diante do qual se posicionam e se avaliam componentes próprios, a cultura serve para lidar com o eu existo diante das dificuldades da vida, neutralizando conflitos, resolvendo problemas e prestando assistência, proteção e segurança, a cultura não é privada, mas pertence a grupos, é pública, as culturas têm e são transmitidas historicamente, não são objetos sem vida, mas sistemas que se desenvolvem ou retrocedem com o tempo.

Podemos concluir que não existem culturas inferiores ou superiores. Todas as culturas são sistemas orgânicos que respondem a determinadas necessidades da vida individual ou social, dando respostas por meio do símbolo.

Desse ponto de vista, o mundo religioso, presente nas diversas culturas, pode demonstrar sua importância, sua validade e sua contribuição para a for-

⁶ Consultar do mesmo autor: GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. *Interpretive of Cultures*. New York, Basic Books, 1977.

mação de um mundo humano. A noção de cultura intensa nessa chave simbólica permite que a investigação antropológica se aproxime do mundo das religiões, em um espaço onde, dessa forma, expressa a sua originalidade.

"a religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and longlasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic" (GEERTZ, 1973, p. 103).

Geertz consegue superar as definições restritivas e redutoras que consideram a religião não como um valor em si, mas como sintoma de outra realidade. Essa nova atitude positiva em relação à cultura combinada com o simbólico nos leva a concluir: que a cultura é um sistema autônomo em si, na medida em que não depende primordialmente da economia ou da funcionalidade de seus elementos.

Em primeiro lugar, a cultura é um sistema de símbolos. Os símbolos na primeira definição são condutores de significados. Os símbolos funcionam como modelos capazes de orientar e dar sentido e vida às pessoas.

A cultura como sistema simbólico é capaz de criar nas pessoas fortes disposições e motivações perspicazes e prolongadas, ou seja, provoca sentimentos, comportamentos e reações naqueles que se encontram sob sua influência.

Essa tensão e associação entre o mundo ideal e o mundo real é fruto da participação ritual, em especial para a solução de três situações-limite que fazem parte da experiência humana: sofrimento, mal e caos, elaborando respostas por meio da formulação de conceitos de ordem geral.

Essa visão, em relação ao mundo das culturas, significa que há algo na religião que a faz se tornar a partir das outras perspectivas que o homem encontrou para lidar com o caos, o mal e o sofrimento, para dar sentido à existência humana. Os outros meios que o homem desenvolveu no decorrer da história pertencem ao senso comum, à arte e à ciência, o que a religião tem de diferente do senso comum é o compromisso e o ideal.

A religião fornece os meios para suportar o estresse, a dor, a angústia e outras contradições, mas exige uma doação total da pessoa; isso a diferencia da arte e da ciência.

Assim, a partir do reconhecimento da autonomia das culturas que o método de Geertz promove e sustenta irrefutavelmente (GEERTZ, 1977, p. 29-30), esse método é capaz de elaborar um longo discurso sobre as culturas que aqui poderia ser compreendido como reflexo do discurso sobre as religiões. Precisamos dessa visão antropológica simbólica da cultura para compreender essa passagem do *homo sapiens* ao *homo aesthetic* no contexto da instituição religiosa,

7 Para os estudantes iniciados na antropologia sociocultural, estamos certos que o conceito de cultura seguido em nosso texto é contextualizado em alto alcance pelos mais importantes autores da área.

da dimensão funcional-racional-dogmático ao simbólico-lúdico-metalinguístico (TERRIN, A.N. 2000, p. 15-28)⁸.

Portanto, é precisamente desse lado da antropologia sociocultural que queremos observar o homem em relação à ritualidade e, mais especificamente, em relação aos novos modelos de celebrações da liturgia cristã.

O método funcional evidencia o caráter enganoso do nosso mundo cultural quando não é simbolicamente aberto, ajudando-nos assim a compreender que é preciso “descentralizar” a ideia de cultura “estruturada”, pois a cultura é o todo dentro do qual nos encontramos e vivemos, é aquele mundo que damos por certo e que acreditamos estar em nossa posse, enquanto somos nós que permanecemos subjugados por ele.

Mais precisamente, aquele mundo pré-estabelecido, feito de hábitos e costumes, da língua que falamos daquela determinada educação que acreditamos ser fundamental e que se torna obrigatória na organização do nosso mundo social, um modelo estático sem símbolos já embalado e entregue sob medida.

A cultura demonstra nosso verdadeiro lar protegido, onde nascemos apenas em um índice presumido e infundado de absolutismo a ponto de olhar para além de nossa realidade, tornar-se uma empreitada desesperada.

É isso que nos leva a refletir e sustentar a crítica da leitura semiótica do mundo das culturas, pois nos coloca diante de um único olhar de valores e significados equivalentes para toda tradução cultural sem discriminação e hierarquização daqueles que têm maior poder histórico-científico e status político-econômico.

Concluindo, a leitura simbólica do mundo das culturas, em um primeiro momento, pode nos levar a enxergar além das fronteiras do nosso universo cultural.

Nesse sentido, o próximo passo é tentar um esforço de identificação segundo a visão fenomenológica clássica da religião, para perceber a expressão de uma verdadeira intencionalidade de uma experiência religiosa para além de todas as categorizações históricas e da mesma linguagem que ela remete ao espiritual, em uma área onde aqueles que acreditam em uma meta-ecumênica podem se unir com seus contributos para compreender o homem e a sua cultura no mundo da experiência religiosa que chegou à contumácia, diante do estruturalismo criado pela influência do funcionalismo no mundo religioso, o qual gerou o domínio do Ocidente difundindo uma visão particular de transcendência, nela baseiam-se dois pilares do capitalismo, também: centralidade do indivíduo e dominação da natureza. O romantismo religioso está indicando que há outras formas de pensar o infinito.

Em resumo, toda área de estudo, funcionalista ou simbólica, sobre o homem, sempre aparece em evidência quem é o homem a identificar e a definir e em que consiste seu ambiente cultural e como ele se estrutura, por outro lado, a identificabilidade parece cada vez mais difícil no modo funcionalista.

8 TERRIN é um dos expoentes mais consultado no campo de debate liturgia cristã e ciências humanas.

3. A performance ritual momento da manifestação do romantismo religioso

Atribuimos ao termo “institucionalizado” a evidente legitimação e o explícito reconhecimento público e formal destinado a determinados cultos das religiões históricas. Tratamos aqui a respeito de uma observação informada pelo próprio contexto cultural e institucional e não se trata de uma abordagem crítica e discriminatória de nossa reflexão. As descrições a seguir dessas modalidades culturais, também não são uma novidade.

O método proposto pela antropologia sociocultural que se encaminha na rota simbólica nos permite partir com a certeza de que a experiência religiosa tem a sua autonomia a respeito de todos os produtos culturais.

Todavia, pode ter sido encarcerada pelo sistema funcionalista potencialmente racionalizado que formalizou a relação com o sagrado e, que também, produziu um modelo baseado em códigos e rubricas que bem integra e atende os tipos de etnocentrismos da história (TERRIN, A.N. 1998, p. 65).

O romanticismo religioso enterra esse modelo de sagrado em aberta proclamação fúnebre a que estamos assistindo e ao mesmo tempo está reconstruindo e recorrendo ao sentimento para processar a defesa ao direito de uma experiência religiosa pre-categorial, pre-conceitual, pre-cultural, ante-funcionalista (TERRIN, A. N. 2001, p. 89).

Talvez estejamos diante de uma experiência que invalida as estruturas lógicas das clássicas religiões e a sua relação com o homem contemporâneo e, dentro delas mesmas, estão nascendo novas questões sobre o homem e o mundo social que precisamos acolher e refletir.

Essas experiências religiosas e, conseqüentemente, experiências de fé vão além da “religião” e da “cultura”, porque não se limitam dentro do discurso em torno da imanência institucional e a sua grandeza, a qual não nos permite muitas vezes nos movermos fora do contexto análogo da visão funcionalista da cultura e do homem.

4. A teatralização do sistema cultural, visão de tipo simbólica: a música, a dança e o corpo

Não acrescentamos na seguinte observação nenhuma “novidade”, contudo os diversos lugares de culto, a sede central do templo ou o altar, mesmo caracterizado por símbolos clássicos, parece desaparecer e se tornam o lugar de uma performance cenográfica – o altar mesmo é desfeito completamente – esse espaço é envolvido por um tom colorido, romântico e sensorial: luzes se apagam, cria-se um ambiente de penumbra para sugerir um tipo de introspecção; efeitos técnicos são utilizados como, fumaças de gelo seco, jogo de luzes que refletem diversas cores, suscitam surpresas agradáveis, abundância no uso de incenso, fundo musical voltado para emocionar e comover os fiéis, tudo vem sendo conduzido para realizar uma experiência de suavidade, de bem-estar e de beleza.

O investimento de caráter estético é flagrante: as vestes litúrgicas com os detalhes em suas bordas e rendas refinados, o material de culto de forma geral sofisticado de grande visibilidade encanta e atrai os fiéis; o investimento técnico musical, banda musical, o seletivo material vocal que se apresenta em uma linha de comunicação delicada e sutil que falará de cura, milagres, libertações e prosperidades, que em outros momentos adquire tonalidade de grande potência que criam impactos e impressionam, elas parecem tentar elevar a assembleia a uma experiência de grandeza. Não consideramos essas experiências um grave erro, mas reconhecemos aqui a alforria do sagrado da prisão funcionalista.

Em outros ambientes, o culto explora também o método fervoroso de exaltação e de louvor, aproximam-se daquelas experiências catárticas que se referem à antropologia, a modalidade de comunicação é desconexa de uma hermenêutica clássica ou histórica e o espaço para a criatividade nessa hora, se não erramos, não tem limites.

Nesse cenário, a dança e a música são compreendidas como dimensões que exprimem o sentimento religioso no rito, facilmente perceptível no mundo do sagrado, no contexto que tratamos, colocam em primeiro plano o campo da corporeidade em que se exprime o próprio rito e não mais em plano formal e literário, com orações e leituras previamente definidas. É o corpo que interpretará o significado profundo do rito e torna-se a vida do próprio rito.

O rito é celebrado no corpo dos fiéis e esse evento acontece a partir da dança e do gênero musical que têm a tarefa de criar esse momento de fusão entre o fiel e o sagrado, que certas tendências afirmam ser um tipo de repouso no espírito.

A dança é uma exteriorização mística no mundo das religiões, é uma representação que dá a possibilidade de exprimir o religioso e o humano ligados. Segundo Terrin, a dança é adequada para expressar todos os sentimentos e emoções humanas e religiosas; estados da alma e desejos que nunca se apagam (TERRIN, 1991, p. 221)⁹.

A dança por natureza aparece como um teatro, isto é, um "texto aberto" porque através dos movimentos, dos ritmos, tudo pode ser expresso: é como um livro aberto em que você pode escrever livremente sua própria página, sua leitura do divino.

Nesse sentido, a dança também se transforma em uma história viva para recordar e manter a memória essencial da esperança que nos dá ou acreditamos. Uma dança tem a função de promover uma comunhão entre os fiéis e o espírito.

A dança, por sua vez, é animada pelo sentido musical; esses dois elementos falam, antes de tudo, ao mundo dos afetos em um nível íntimo, de valores estéticos e não de uma mediação dogmática. Portanto, através da dança e da música, como ilustram nossos rituais, o homem não se limita a celebrar um culto baseado em estruturas racionalistas e doutrinárias como de fato se modelam os

9 Recomendamos para aprofundamento: TERRIN, A. N., Rito e teatro. Riflessioni a partire dall'antropologia culturale e dalla storia comparata delle religioni. Studia Patavina: Padova, 1991.

cultos das religiões clericais, mas abre uma verdadeira experiência do sagrado vivido na corporalidade, na dimensão afetiva e na dimensão estética.

Através da dança e da música é possível ao fiel aproximar-se da experiência do sentimento religioso com maior intimidade, chegar a esse entendimento comum capaz de internalizar as coisas, porque a dança e a música têm certo poder de se transformar em um estado que o leva a criar uma ruptura com o tempo cotidiano, induzindo a temporalidade cotidiana a se reconstituir em uma temporalidade evocativa.

Essa experiência, então, forma o espaço oposto aos acontecimentos da vida cotidiana, provocando na pessoa uma experiência de totalidade dos sentidos, uma experiência que consiste em alcançar um pleno e, ao mesmo tempo abandonado, estado vazio, em que a pessoa se abre para o sempre novo e atraente imaginável.

Nesse momento, através de nossos rituais, observamos os sons musicais ultrapassarem os limites da realidade visível, despertando e sacralizando um novo tempo em que tentamos recompor a beleza da vida fascinada pelo mistério cósmico ou do sagrado que diante da ambiguidade das contribuições de ciência, fala ao coração e ao espírito humano sem reprimi-los com mortificações e a dor.

Essas grandes expressões: o corpo, a dança, a música, às quais obviamente podemos acrescentar aqui o canto, estão intimamente ligadas à experiência religiosa, a ponto de não haver religião se não houver música e dança. Essa tese da antropologia social cultural voltada para o simbólico é insuperável.

Nesse sentido, a experiência religiosa pode ser descrita pelos efeitos e afetos que esses elementos levam o iniciado a exprimir na cena ritual, que indicam em meio a essa coreografia envolvente que os movimentos e sons se dirigem a um espaço sem fronteiras, movimento que concede encontrar o início de uma tensão em direção ao imaginário, em que o sobrenatural, o subliminar e o divino se fundem no uníssono da música.

5. A simbólica apocalíptica e a terapêutica

A primeira atitude de um pesquisador é suplantam a crítica segundo a qual certos movimentos religiosos ou determinada performance ritual, em que se nota que a fé é pura exaltação, sem os verdadeiros conteúdos das tradições clássicas e suas sínteses greco-romanas, classifica-os em grande parte, concomitantemente a uma mentalidade considerada fechada e sectária, composta por conservadorismo e distanciamento do contexto sociocultural. Portanto, um mundo em que se possa discernir uma atitude tão irracional e emocional quanto acrítica sobre o verdadeiro conteúdo da fé.

Todavia, se olharmos de perto, de fato, a dimensão cultural vamos descobrir no aspecto lúdico a construção de uma forma apocalíptica, a qual nos coloca diante de um contexto que se apresenta vestido de uma visão extemporânea e totalizante da história e do mundo que parece permitir a liberdade expressiva,

ainda que fragmentária, de nosso espírito, contrastando, de forma estridente, com a autonomia do moderno e do pós-moderno. Nesse sentido, o apocalíptico parece ser uma barreira ao movimento incerto e livre da história humana.

Talvez as modalidades desse culto, pelo menos, consigam apresentar o apocalíptico próprio como uma grande alegoria sintética do sentido global da história que se apresenta como a história das histórias.

Essa experiência religiosa através do culto propõe não esquecer o caráter simbólico, alegórico e desenha as profecias apocalípticas inacabadas, que é dramática, construindo um sentido apenas de antecipação histórica.

No plano antropológico, esses cultos parecem proporcionar ao homem reviver as grandes construções de sentido: precisamos ao menos de um sentido implícito do tempo como uma dimensão de nosso ser no mundo, um sentido que engloba passado e futuro no presente e envolve profundidade, intensidade e presença.

O apocalíptico, apreendido no culto com o método simbólico, o encontramos no discurso não conceitual, o qual manifesta ligar toda a história não só de alguma maneira, mas dá-lhe uma profundidade desconhecida nas formas profanas do mundo. E se hoje não há necessidade histórica, há uma necessidade estética que não pode ser evitada, e o momento estético inclui os êxtases temperados em que o simbólico apocalíptico pode encontrar uma abertura e tornar-se um *novum* que impulsiona a criatividade.

Desse modo, o achatamento cada vez mais vazio do presente em formas estereis, em passividades inerciais que não têm mais nada a prometer e muito menos a realizar, parece recordar a necessidade de um retorno às tensões apocalípticas como necessidade do espírito humano, antes mesmo de ser religioso ou cristão, portanto, antropológico; dimensões às quais os cultos de certas comunidades podem dar uma resposta.

Nesse sentido, a experiência religiosa torna-se uma importante mediação para conhecer o desejo espiritual do homem que se expressa por meio dessa tipologia ritual.

Trata-se, portanto, de uma contribuição especificamente antropológica, que está sublinhando aquele mesmo jogo de fantasia e aquela leveza de espírito que são tão caras à nossa cultura hoje: o apocalíptico basicamente nos diz que é mais importante falar e escrever fora dos limites, sabendo no fundo que os limites alegóricos estabelecidos pelo sagrado nunca são limitados, como, ao invés, é dentro dos limites vinculativos que a cultura científica e funcionalista impõe.

Acredito que isso já seja uma razão válida para voltar a reconsiderar o apocalíptico de maneira não artificial no nível fenomenológico, como esses grupos manifestam em seus cultos, pois sustentam um apelo antropológico emergente e muito importante para a saúde da religião: o alcance da vida futura no presente, como um realismo.

Na realidade, parece que hoje só a ciência tem o direito de realmente ousar e, portanto, configurar o verdadeiro sentido de um apocalíptico religioso, porém considerado fictício e em um estágio crepuscular na história.

A ciência ousa apenas pequenos experimentos dentro do mundo, criando uma falsa aparência de segurança e significado globais e, ao mesmo tempo, alimentando incertezas e ansiedades; o apocalíptico, ao contrário, abre-se para o abismo do não sentido da história que, tendo chegado ao extremo, traz apenas uma invocação e não está organizado para dar segurança até depois de ter mostrado o inferno do desespero da história humana. São procedimentos inversos, mas em que a transparência e a autenticidade estão todas ao lado do apocalíptico.

Quanto ao modelo terapêutico e a sua interpretação simbólica nesses cultos, demonstra uma consciência de problemas de valor absoluto para o homem e dá uma definição de cuidado em diferentes níveis relacionados às necessidades do homem, pretendendo, assim, compor sua fragilidade física, com integridade interior e dignidade social.

Aqui estamos evidentemente em uma área de profunda intencionalidade religiosa em nível fenomenológico que pretende atribuir a dimensão do cuidado às raízes do ser humano. Talvez nesse sentido possamos nos aproximar da perspectiva de M. Heidegger¹⁰: a cura, como totalidade estrutural unitária, situa-se, existencialmente - a priori, diante de todo comportamento e situação do ser, ou seja, já está presente em cada um desses fenômenos.

Trata-se, portanto, de restabelecer o cuidado como um modo de ser essencial que está sempre presente como dimensão primária, original e que pertence à esfera ontológica: nesse sentido, o cuidado faz parte do desenvolvimento da natureza e da constituição do ser humano.

O ritual simbólico pretende afirmar nessa perspectiva que o modo de ser caracterizado pela cura manifesta, de forma concreta, como é o ser humano. Em outras palavras, a dimensão terapêutica do rito pretende repropor o modelo do ideal, ou seja, o homem são que encontra no mundo do sagrado a possibilidade de viver uma vida significativamente humana, pois, sem tratamento e enfermo, ele cessaria de ser humano.

Para o homem religioso, a ligação entre rito e terapia é sustentada por uma concepção universal do sagrado. O sagrado fala ao homem através de todo o ritual e propõe uma resposta para sua saúde e sua salvação. Nesse ponto, devemos nos perguntar como as liturgias clássicas respondem à necessidade humana de cuidado, apelo tão profundamente sentido em nosso tempo e formulado pelas mais diversas situações em que o homem contemporâneo se encontra, afetado por uma sociedade, natureza e cultura doentias.

Terrin afirma que a religião é chamada a mostrar sua força terapêutica e que nos interessa mais o *talitha kumi*: criança levanta-te do Evangelho do que uma promessa fácil do céu no futuro, porque assim podemos redescobrir como

10 Ideia descrita por Terrin veja: TERRIN, A. N., Liturgia e Terapia. Padova: Messaggero, 1994, p. 64.

a salvação é uma totalidade significativa no momento em que se torna saúde e cuidado; e ainda não nos deixa, porém, na angústia e na dor de que tudo se resolverá em um tempo mais ou menos distante¹¹.

No entanto, é importante aqui sublinhar a necessidade de um equilíbrio justo entre o mundo das religiões e da ciência. Estou convencido de que muitas formas e desdobramentos do conhecimento técnico-científico substituíram, de maneira adequada e coerente, certas concepções em relação ao fenômeno da cura praticada no mundo religioso.

No entanto, tudo isso ainda não parece ser motivo suficiente para atribuir totalmente o resultado terapêutico às mãos do sistema de conhecimento biomédico que nos foi imposto no Ocidente, principalmente diante de algumas considerações atuais, como a psicossomática: a visão total do homem e do mundo.

Essa visão não nos permite mais trabalhar e pensar apenas no campo da cura como conhecimento técnico e analítico.

Estudiosos parecem indicar um plano real e realizável para o cuidado do homem que se baseia na experiência religiosa, em que a fé adquire uma nova validade quando se expressa em relação ao homem e ao mundo, passando a agir onde queremos que seja eficaz; capaz de fazer milagres, em que estamos convencidos de fazer uma experiência dessa possibilidade inédita, na qual o racionalismo não pode provar que isso não acontece diante de uma profissão de fé em um sagrado que criou o céu e a terra e faz ressuscitar os mortos.

6. A passagem do *homo sapiens* ao *homo aesthetic*

A leitura simbólica dessas esferas rituais nos leva a reconhecer: o retorno do sagrado à esfera pública, o sagrado terapêutico e apocalíptico que assumem o lugar do conceito ou da razão para tornar-se experiência de dimensão lúdica festiva no corpo, na música e na dança.

Essa modalidade de experiência é a *des-formalização* da fé, que se exprime em outras categorias, como por exemplo: a democratização do sagrado, a carnavalização da fé, o sagrado selvagem e o retorno do sagrado ao povo, informações entendíveis e comunicadas diretamente pelos ritos e não pela interpretação antropológica simbólica.

Compreendendo o símbolo como instancia que “revela” o homem e a sua cultura originalmente e, compreendendo que este fenômeno ocorre de modo explícito nas performances rituais; em relação ao mundo religioso, somos convictos em afirmar que esses ritos caracterizam a incredulidade diante do meta-discurso filosófico-metafísico e a sua pretensão atemporal e universal; é o fim das grandes narrações: a especulativa – idealismo alemão, Hegel – e do emancipatório – Iluminismo, Kant e Marx.

¹¹ Segundo o fenomenólogo, essa ideia pode ser imediatamente considerada pelos *a priori*, ingênua e desqualificada para determinados níveis de leitura, contudo, esse aparente vazio conceitual é portador de uma crítica estrutural irresistível diante da padronização desse diagnóstico espiritual recitativo comunicado a pessoa religiosa.

A ambientação onde transcorrem essas experiências é o contexto imediatamente contemporâneo. Não estamos fazendo alusões às experiências rituais do passado, como as pré-colombianas ou africanas, que compreendem enormes significados semânticos e simbólicos. O que talvez não mais surpreenda é que essas experiências confessam a fé cuja origem se caracteriza pela perseguição, o rápido crescimento numérico e geográfico, o testemunho do martírio e o debate com a filosofia grega, com o judaísmo e a proliferação de heresias. Hoje elas parecem escrever um capítulo na história muito distante de seu exórdio.

Para Terrin, as ritualidades clássicas da história das religiões e suas estruturas não satisfazem mais o humano contemporâneo e não compreende de fato quem é ele, não compreende suas necessidades fundamentais (TERRIN, 1999, p. 78).

Até mesmo as mais recentes construções da experiência religiosa que, certamente, se orientaram em um campo sociológico, parecem também ceder a este fenômeno, que, para a nossa reflexão elementar, não se trata de examinar o falso ou o verdadeiro, mas tentar perceber uma estrutura de significado que é capaz de realizar uma transformação e condensação simbólica, onde podemos ler, mesmo condicionados por uma, crítica que os julgam eventos *ex-orbita*, o fascínio pelo sagrado, visto além de pressupostos conceituais e de uma hermenêutica pré-constituída, mas onde aparece, contudo, com uma força desmesurada de permeação traduzindo em emoção estética uma religiosidade que cria um espaço mais aberto e mais autêntico para a invocação, na qual se pensa mais intensamente no divino através do sentimento.

A própria estrutura ritual dessas tipologias aqui observadas é um modo aberto para exemplificar que o âmbito litúrgico não pode limitar-se às recitas teóricas e a um elenco de oráculos, a uma série de leituras, oratórias e exposição dogmática e jurídica da fé; o âmbito litúrgico, sobretudo, é um momento por meio do qual o interior humano se move na direção do mistério da vida em uma abertura desmedida do espírito profundamente apaixonado pelo divino.

Essa paixão se exprime por meio da dança, da música que solicita um envolvimento da pessoa inteira que nasce e se manifesta livremente no corpo. Nesse sentido a dança manifesta em modo privilegiado a espontaneidade da oração que se traduz em amor e alegria, motivos e temas que podem servir de algum modo para confessar o sentimento romântico religioso.

A música, nessa ótica, unida à dança, nesses ritos, aparece como o momento que conduz o amante ao amado, enquanto faz suscitar aquela dimensão essencial a cada busca religiosa que consiste na unificação do interior e exterior, dentro e fora, alma- corpo, sentimento-forma, sujeito-objeto.

Essas performances rituais defendem aquele grau mais elevado e exprimem a convergência das vivências mais significativas do homem sobre a terra, exprimem uma necessidade de *auto-transcendimento* inevitável e de um sentimento que deve despeitorar; estamos assistindo à passagem do *homo sapiens* ao *homo asthético* no mundo religioso, fenômeno já aceito e legitimado por diversos ramos das instituições religiosas clássicas.

Há uma grande visibilidade da liberdade de experiência da graça, invocada para curar a memória, traumas e carências afetivas do tempo da infância e as irrealizações afetivas do presente, as depressões e os medos, compreendendo, assim, um modelo ritual de muita importância para o implícito mundo humano.

Esses modelos de ritualidades podem ser reconhecidos, também, no horizonte *liminale* das formas de experiências de saída do mundo ou para suportar esse mundo. Nesse contexto, justamente, podemos dar espaço àquela reflexão de Van Der Leew segundo o qual, o senso religioso não deixa espaço para nenhum outro senso mais amplo ou mais profundo. É um senso de totalidade, a última palavra, aquele senso que jamais pode ser apreendido, o senso supremo é um mistério que se revela sempre novo (VAN DER LEEUW, 1975, p. 82).

Referências

DURKHEIN, É. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

GEERTZ, C. *Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1977.

MALINOWSKI, B. *Le Argonautez du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard, 1962.

MALINOWSKI, B. *Magic. Scienze and Religion and Other Essays*. New York: Garden City.

TERRIN, A. N. *O Sagrado off-limits*. A experiência religiosa e suas expressões. Loyola, São Paulo, 1998.

TERRIN, A. N. *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*. Brescia: Morcelliana, 1999.

TERRIN, A. N. *Mistiche dell'Occidente*. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale. Brescia: Morcelliana, 2001. [Fenomenologia della religione].

VAN DER LEEUW, G.. Torino: Boringhieri, 1975.