



TEXTO, LIMINARIDADE E *COMMUNITAS* RITUAL: A LITURGIA COMO FONTE TEXTUAL E CONTEXTUAL DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

Text, liminality and the *communitas* ritual: the liturgy as the textual and contextual source of the history of salvation

Sandro Santos da Rosa¹

Resumo:

O artigo aponta aspectos importantes relacionados à prática ritual cristã. A que se propõe a ritualidade religiosa? O que o ser humano busca quando faz um culto? Qual é a participação do rito religioso no devenir social? Para refletirmos metodologicamente sobre estas questões, montaremos um pequeno quadro teórico que verse sobre a qualidade linguística do rito e, especialmente, a qualidade do rito como texto. Para isso, utilizaremos os autores Ernst Cassirer, Merleau-Ponty e Paul Ricoeur. Para além da qualidade linguística do rito religioso, buscaremos em Victor Turner, e em suas teorias sobre a liminaridade e a *communitas* ritual, subsídios para pensar sobre a participação do rito no equilíbrio social e na dinâmica entre estrutura e contraestrutura. Uma conclusão consequente do artigo é: o rito é uma forma de ser da sociedade. É, também, fonte de produção teológica na medida em que confronta com o contexto onde ocorre. Paradoxalmente, embora se transforme em cada contexto, o rito se revela como forma de *ver* o mundo a partir da realidade contextual, mas de acordo com um modelo moral e ético que tem como fonte essencial o Evangelho de Cristo.

Palavras-chave:

Rito. Liturgia. Texto. Liminaridade. História da Salvação.

Abstract:

The article points out important aspects related to the Christian ritual practice. What does the religious rituality propose? What does the human being search for when he worships? What part does the religious rite take in the social becoming? To methodologically reflect about these questions, it's built a small theoretical frame that speaks about the linguistic quality of the rite and, especially, the quality of the rite as a text. To do this, the authors Ernst Cassirer, Merleau-Ponty, and Paul Ricoeur are studied. Beyond the linguistic quality of the religious rite, we search in Victor Turner and his theories about liminality and *communitas* ritual for help to think about the part the rite takes in the social balance and the dynamics between structure and counter-structure. This article comes

¹ Doutorando em Teologia (Faculdades EST, Brasil e Université Laval, Canadá) – Mestre em Teologia – Bacharel em Musicoterapia (Faculdades EST). Bolsista da CAPES – entidade governamental brasileira de incentivo à pesquisa científica e à formação de recursos humanos. Orientado pelo Prof. Dr. Júlio César Adam (Faculdades EST) e pelo Prof. Dr. Ângelo Cardita (Université Laval). E-mail: sandromusik@hotmail.com. Doctorate student in Theology (Faculdades EST, Brasil and Université Laval, Canada) – Master in theology – Graduated in music therapy (Faculdades EST). Scholarship recipient supported by CAPES – Brazilian governmental Entity that encourages the scientific research and the formation of human resources. Supervised by Júlio César Adam (Faculdade EST) and by Ângelo Cardita (Université Laval). E-mail adress: sandromusik@hotmail.com.

to the conclusion that the rite is a society's way of being. It is also a source of theological production as it confronts the context where it occurs. Paradoxically, though the rite is different in each context, it is revealed as a way of seeing the world from a contextual reality that agrees with a moral and ethical model that has its essential source in the Gospel of Christ.

Keywords:

Rite. Liturgy. Text. Liminality. History of Salvation.

Considerações iniciais

Se concebermos que os ritos religiosos são meios pelos quais o ser humano pratica suas crenças sagradas, em consequência conceberemos que o rito subsidia a experiência humana com Deus, deuses, entidades, ou com tudo o que está para além das necessidades cotidianas materiais, como o dinheiro, a comida, o conforto físico (casa, vestimenta, etc.). Esta experiência é subsidiada, sobretudo, por meio de conteúdo simbólico. Mas, de que modo isto acontece? E para que “serve” a ritualidade religiosa? O que o ser humano “busca” quando faz um culto?

Para construir uma reflexão acerca deste tema, num primeiro momento, vamos abordar, a partir de Ernst Cassirer, sobre a predisposição linguística do ser humano. Tal predisposição se desenvolve no campo fenomenal do sentido humano. A ideia de “campo fenomenal” provém da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Levando o rito ao *status* de texto, sob a perspectiva de Paul Ricoeur, mostraremos em que medida o rito religioso pode ser pensado como texto significativo.

A partir disto, num segundo momento, mostraremos como a teoria da liminaridade e do liminóide, em Victor Turner, nos ajuda a compreender a dinâmica entre estrutura e contraestrutura. Refletindo sobre a capacidade liminar do rito podemos perceber a participação ação litúrgica religiosa no devenir social. Em consequência, no terceiro e último tópico abordaremos em que medida a experiência da *communitas* ritual é responsável pela confirmação de que a História da Salvação está acontecendo, ao menos para aqueles e aquelas que acreditam e têm fé em Jesus Cristo.

Sendo assim, uma das conclusões consequentes desta proposta reflexiva é: como formulação textual, o rito carrega uma essência significativa proveniente de sua origem prática, moral e ética. Contudo, quando um rito (texto) ganha vida em um contexto específico e com sujeitos específicos, ele se reformula e é fonte de produção teológica, textual e significativa, ao ser confrontado e relido a partir da realidade local. É mediante a relação entre texto e mundo do texto, ou rito e mundo do rito, que histórias se convergem em liminaridade e em *communitas*. Quais histórias? Busquemos essa resposta na sequência do presente artigo.

A linguagem ritual

Começemos com algumas proposições:

a) o ser humano desde a sua origem como espécie diferenciou-se pela sua prodigiosa capacidade linguística. Para além da utilização de sinais sonoros, como fazem os demais seres da natureza, o ser humano “subsidia” seu devenir no mundo através de uma série de ferramentas

simbólicas, entre elas, a fala, a escrita, a pintura, a música, a escultura, a literatura, a dramaturgia, etc., e a ritualidade religiosa, a qual engloba todas as manifestações simbólicas citadas, de uma maneira ou outra;

b) a capacidade de armazenar e associar informações permite ao ser humano a consciência da existência de um passado, de um presente e de um futuro em seu devenir. Lhe permite, outrossim, ser o único *ser*, em tese, entre todos os seres, a ter consciência da possibilidade de vida eterna. A linguagem não é necessariamente algo palpável como uma faca. Muito de seu conteúdo tange ao campo das ideias. Mas, à semelhança de uma faca, uma só palavra proferida, a regência de um gesto ou a entoação de um trecho melódico podem “cortar fundo” o “campo fenomenal do sentido humano”, o qual é o “lugar” onde residem as significações humanas.

c) A linguagem dá-se como tal (ganha vida comunicativa) na medida em que a mensagem do emissor faz sentido face às formulações linguísticas e antropológicas do receptor da mensagem. A mediação entre emissor e receptor dá-se por um texto (palavras ou ações corporais) que pode ser compreendido ou não pelo receptor. Neste sentido, texto é qualquer coisa que media a relação comunicativa entre os dois polos, um que emite um conteúdo e outro que o recebe. Exemplo: um árabe mostra-me a inscrição *أريد السلام* ou mesmo profere o conteúdo da inscrição com sua fala. No meu campo de sentido não há uma formulação linguística capaz de reconhecer a informação emitida pelo árabe. Se não há formulação linguística anterior acerca da linguagem árabe em meu campo fenomenal de sentido, o conteúdo informado pelo árabe não faz sentido algum e sua mensagem, que em português significa “eu quero paz”, poderia custar nossas vidas por conta da minha falta de compreensão do signo emitido, se o contexto de tentativa de comunicação fosse hipoteticamente um campo de guerra. Isto nos indica algo óbvio, mas que precisa ser mencionado: a informação por si só não gera comunicação. Ela precisa ser compreendida pelo campo fenomenal de sentido de quem a recebe. Neste sentido, a mensagem do emissor precisa de algum modo relacionar-se com o receptor no contexto em que acontece.

Para fundamentar as três breves proposições expostas sobre a linguagem e as significações simbólicas, recorreremos primeiramente a Ernst Cassirer. O autor diz que por mais que se possa considerar que determinados animais possam ter inteligência prática, apenas o ser humano criou uma nova forma de inteligência, isto é, uma imaginação e uma inteligência simbólica. A transição entre o uso de sinais e o uso das palavras foi a entrada do ser humano no mundo do simbolismo, sendo possivelmente, também, o divisor ontológico entre racionalidade e irracionalidade. Cassirer é enfático sobre a complexidade do “simbolizar” para a vida humana: “a função simbólica não se restringe a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade universal, que abarca todo o campo do pensamento humano”.² Ao perceber o mundo a partir e através dos símbolos o ser humano se apresenta a “um novo horizonte, incomparavelmente mais aberto e mais livre”³ – o mundo dos códigos – da linguagem.

A humanidade “administra” o seu “arsenal” simbólico mediante o “campo fenomenal do sentido”. Parafraseando Merleau-Ponty, o campo fenomenal do sentido é um “lugar” formado pela interação existente entre consciência e mundo, onde estão armazenadas todas as formulações linguísticas e onde o conteúdo linguístico é confrontado, avaliado, reconhecido ou não. O campo

² CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1997. p. 64. Esta mesma citação já foi utilizada na dissertação de mestrado do autor do presente artigo. ROSA, Santos da. *Musicoterapia e cuidado humano: a música e a reabilitação de pessoas que fazem uso abusivo de substâncias psicoativas*. São Leopoldo: EST/PPG, 2013. p. 48-49. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=458>. Acesso em: 29 out. 2015.

³ CASSIRER, 1997, p. 64.

fenomenal do sentido é também um lugar de adaptação, recriação e criação de novas formulações significativas.⁴

O campo fenomenal do sentido é um lugar não-fixo ou um lugar em lugar algum. Trata-se de uma “entidade performática da comunicação humana” (transcendente) que se desenvolve a partir de todas as coisas acessadas pela consciência humana – a qual é formada por uma dimensão física e neurológica e uma dimensão metafísica de interatividade com o mundo – adaptando-se e articulando-se às demandas existenciais do devenir conforme este último vai acontecendo. É importante ressaltar que para Merleau-Ponty não há separação entre sujeito e objeto, consciência e mundo, emissor e receptor. Tanto o objeto compõe o sujeito quanto o sujeito compõe o objeto. Tanto a consciência compõe o mundo quanto o mundo compõe a consciência. Sendo assim, estes aspectos não podem ser analisados separadamente.⁵

O que media a relação entre sujeitos e objetos, emissores e receptores, são as formulações textuais, assim como são as formulações textuais que mediam a relação entre um momento histórico e outro. Todas as relações humanas são mediadas por textos e todos os textos são mediados por relações humanas. São os textos que ligam um ser ao outro e um momento histórico ao outro, dando continuidade ao devenir. Aqui, propomo-nos a pensar em “texto” para além da sua qualidade escrita. Isto significa: todo conteúdo expresso por meio de símbolos é um texto na medida em que articula uma combinação significativa para “dizer” algo. Todo sinal emitido é um texto na medida em que tem potencial para acionar significados contextuais em quem os recebe.

Um sinal emitido continua sendo texto mesmo não acionando significados textuais no receptor. Porém, é um texto não compreendido por não fazer parte da predisposição simbólica/linguística do campo fenomenal de sentido do receptor. Para já aplicarmos nossa perspectiva a uma ideia de texto concreto, vamos propor que ritos religiosos são textos executados e propostos por líderes rituais (ministros/as, padres, equipe litúrgica) a fim de possibilitarem algum tipo de comunicação, seja entre sujeitos ou tempos históricos. Para fundamentar esta proposição vamos recorrer a Paul Ricoeur, que, cabe ressaltar, mesmo *post mortem* interage conosco agora por meio de um texto que escreveu.

Ricoeur diz que a análise do “mundo do texto” deve compreender a noção de seu sentido e sua referência.⁶ Neste sentido, todo texto é uma proposição de mundo que tem alguma referência em sua origem, mas que só faz sentido na sua relação com o contexto. Significa dizer que todo texto se constrói a partir de uma proposição que apenas tem o seu sentido completado quando ocorre a interação com o contexto em que se aplica ou é aplicado. Um texto desprovido de interação contextual, ou preso em sua literalidade, é um texto alienado. O texto em sua literalidade é um “meio termo” da compreensão de sua própria proposta.⁷

Tendo estes pressupostos, em que medida as proposições acima, baseadas em Cassirer, Merleau-Ponty e Ricoeur, nos ajudam a pensar a ritualidade religiosa hoje? Todas as manifestações religiosas provêm de uma matriz ancestral factual ou mitológica, ou os dois. Isto não nos interessa aqui. O que nos interessa concerne à qualidade linguística dos ritos religiosos. O cristianismo, por exemplo, edificou-se como religião a partir de uma matriz que teve seu apogeu há mais de 2000 anos com o nascimento, a morte e a ressurreição de Cristo. Este fato é precisamente a centralidade

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 84-96.

⁵ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 84-96.

⁶ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p. 54.

⁷ RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. Coleção "Textos filosóficos". 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 63.

do cristianismo, ao menos em tese. As demais manifestações religiosas do mundo provêm de uma centralidade milenar. Outro exemplo disto é o budismo, o qual também encontra sua centralidade histórica em Siddhārtha Gautama, o Bouddha, também há mais de 2 milênios.⁸

Qual é a importância do rito (como texto) não apenas para a permanência dos “pontos de vistas” de religiosidades ancestrais, mas também para a compreensão de determinada “filosofia de vida” ou para a compreensão do comportamento moral e ético provenientes de determinado modelo religioso? Qual é a importância do rito para compreensão do mundo hoje? Pondo a questão em prática: qual é a importância do rito/texto para compreendermos o propósito de Cristo ou de Bouddha e qual é a participação (contribuição ou não) destas matrizes antropológicas no devenir social?

Para podemos refletir sobre estas questões a seguir apresentaremos o conceito de liminaridade proposto por Victor Turner, o qual nos ajudará a enxergar a relação vital entre estrutura social e contraestrutura social, ou seja, entre sociedade civil e igreja, entre necessidade material e necessidade simbólica. Esta dialética ou dinâmica dialógica proposta por Turner nos ajudará a pensar sobre a “sobrevivência da ritualidade religiosa” apesar das fragmentações seculares.

Liminaridade Ritual

Na introdução à edição brasileira do seu livro *The ritual process: structure and anti-structure* (1969)⁹, o antropólogo Victor Turner afirma que a obra, inicialmente endereçada aos antropólogos, parece ter chamado também a atenção dos historiadores, dos psicólogos, dos críticos literários, dos liturgistas e dos historiadores da religião. Isto significa que o livro de Turner passou largamente o domínio específico ao qual se propunha: a antropologia. Por quê? O próprio Turner indica uma razão possível. Ele crê que sua obra permite uma nova visão sobre a sociedade, a qual, na abordagem de Turner, caracteriza-se por um processo vivo que alterna dimensões estruturais e contraestruturais. Sendo assim, a obra *The ritual process: structure and anti-structure* (1969) lança uma nova perspectiva para analisar a sociedade. Em efeito, segundo Turner, a orientação da sociologia tradicional persiste em equiparar o social com o sócio estrutural sem considerar os fenômenos provenientes da contraestrutura, especialmente a ritualidade religiosa, a qual abordaremos a partir de agora.¹⁰

Para auxiliar na reflexão sobre a experiência humana no rito religioso e o propósito da ritualidade, ou até mesmo para que se entenda melhor o efeito do rito sobre as pessoas que dele participam, o antropólogo Victor Turner emprega o conceito de *liminaridade ao estágio ou fase intermediária do processo de um ritual*.¹¹ Turner fez emergir sua teoria sobre a liminaridade estudando uma pequena tribo, chamada Ndembu, no noroeste da Zâmbia, a partir da década de 50 do século XX. A tradição do Instituto Rhodes-Livingstone para Pesquisa Sociológica, no qual Turner

⁸ MORGAN, Diane. *Essential Buddhism: a comprehensive guide to belief and practice*. Santa Barbara: Praeger, 2010. p. 05-06.

⁹ Esta obra foi traduzida para o português com o título “O processo ritual: estrutura e antiestrutura” (1974). No presente estudo, com exceção às citações referentes à introdução da edição brasileira, esta obra será citada a partir do original em inglês (1969). De qualquer modo, serão citadas também as páginas de onde o conteúdo se encontra na tradução brasileira (tr. br.).

¹⁰ TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 05.

¹¹ TURNER, Victor W. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1969. p. 94. tr. br. Turner, 1974. p. 116.

realizava suas pesquisas, era a de estudar vários temas, como sistemas políticos e jurídicos tribais, sobre relações de casamento e de família, etc. De acordo com Turner, o ritual não chamava a atenção dos pesquisadores do instituto. Contudo, Turner tinha a impressão de que as crenças e práticas religiosas eram mais do que “grotescas” expressões de relacionamentos econômicos, políticos e sociais. As práticas e crenças religiosas, na opinião de Turner, são decisivas para a compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre as relações (econômicas, políticas e jurídicas) e sobre os ambientes naturais e sociais em que operam. Ademais, Turner observou que cada vez mais os sociólogos estavam dando-se conta disto, o que explica o interesse deles em sua obra.¹²

A partir das constatações feitas por Turner na vivência com as pessoas do povo Ndembu sobre a importância dos rituais religiosos na constituição social, o termo *liminaridade* apareceu com destaque em sua obra *The ritual process: structure and anti-structure* (1969), tendo sido elaborado a partir da expressão “período liminar” utilizado por Arnold van Gennep no seu estudo sobre os ritos de passagem.¹³ Van Gennep definiu os ritos de passagem como ritos que acompanham cada mudança de lugar, de estágio, de posição social e de idade. Ele mostrou também que todos os ritos de passagem ou de transição são marcados por três períodos: de separação, de margem (*limen*, que significa “limite” em latim) e de agregação.¹⁴

Contudo, Turner explica sob sua ótica as três fases do *processo ritual* da seguinte forma: a) O primeiro período, de *separação*, compreende um comportamento simbólico que significa o afastamento de um indivíduo (ou grupo) de um ponto fixo da estrutura social ou de um conjunto de condições culturais, ou ainda de ambos; b) No segundo período, intermediário ou *liminar*, as características do sujeito ritual são ambíguas, pois ele está atravessando um domínio cultural que tem pouco ou nenhum atributo do estado passado ou do estado que está por vir. Nesta fase, em que o rito propriamente dito acontece, o sujeito ritual não está aqui nem lá. Está submetido às circunstâncias/linguagens simbólicas do rito; c) No terceiro período, de *reagregação* ou de reintegração, consuma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, volta ao estado estrutural com novas obrigações. Espera-se que ele se comporte de acordo com normas e padrões definidos pela estrutura social, a qual Turner define como um sistema estruturado que é frequentemente hierárquico por conta das posições políticas, jurídicas e econômicas. Além disso, Turner entende que a estrutura social conta com muitos tipos de avaliações e separa os seres humanos “de acordo com a noção de *mais* ou de *menos*”.¹⁵

A importância social da liminaridade ritual (2ª fase do processo ritual) na reagregação (3ª fase do processo ritual) não foi estudada por Arnold van Gennep em seus estudos sobre os ritos de passagem. Max Gluckman, que foi orientador de Turner, afirma que nos estudos de van Gennep os ritos de passagem são compreendidos como fenômenos que têm a função de reduzir os distúrbios

¹² TURNER, 1969, p. 04-06. tr. br. TURNER, 1974, p. 17-19.

¹³ Ver GENNEP, Arnold van. *Les rites de passage*. New York: Johnson Reprint Corp., 1969.

¹⁴ TURNER, 1969, p. 94. tr. br. TURNER, 1974, p. 116.

¹⁵ TURNER, 1969, p. 94-97. tr. br. TURNER, 1974, 116-119. Turner entende que existem dois “modelos” principais de correlacionamentos humanos, justapostos e alternantes. A seguir, a citação original em inglês em que Turner refere-se às noções de “mais” e de “menos”: “The first [model] is of society as a structured, differentiated, and often hierarchical system of politico-legal-economic positions with many types of evaluation, separating men in terms of “more” or “less”. The second, which emerges recognizably in the liminal period, is of society as an unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated *comitatus*, community, or even communion of equal individuals who submit together to the general authority of the ritual elders (Turner, 1969, p. 96. tr. br. Turner, 1969, p. 119).

promovidos pelas relações entre grupos de pessoas em sociedades com bases mágico-religiosas.¹⁶ A partir do que escreveu Gluckman é possível a interpretação de que não estava equivocada a compreensão de van Gennep sobre os ritos de passagem, mas seus estudos não abordaram a compreensão de que os ritos de passagem não “funcionam” apenas paliativamente na sociedade. Para Gluckman e Victor Turner os ritos funcionam também como constituintes ativos da estrutura social. Em resumo, a crítica de Gluckman a van Gennep se deve ao fato dele não ter se interrogado sobre a função social dos ritos de passagem.¹⁷

Assim percebemos uma relevante diferença entre as teorias de Arnold van Gennep e Victor Turner. Enquanto o primeiro não aplicou uma teoria social em seus estudos sobre os ritos de passagem porque sequer contava com as ferramentas sócio-analíticas quando escreveu, o segundo buscou compreender a função dos ritos como processo social para além da mediação dos conflitos sociais. Isto significa: Turner, provavelmente inspirado por Gluckman, percebeu que os ritos não eram apenas um “contratempo” da estrutura social, mas, sim, uma estrutura que joga com a estrutura social, ou seja, uma contraestrutura que dialoga e dá equilíbrio à estrutura.¹⁸

Outro aspecto relevante é que Van Gennep nomeia a terceira fase como “agregação”. Turner a nomeia como “reagregação”. Isto confirma que Van Gennep declinou seu estudo mais à descrição e nomeação dos ritos de passagem do que à análise sobre a função social e processual dos ritos na sociedade em que acontece. Assim, o termo “agregação”, utilizado por van Gennep, remete à ideia de que ocorre a união de um elemento novo, o qual é o sujeito ritual que passou pela liminaridade ritual, a outro elemento novo, a sociedade, como se fosse um primeiro encontro. Já o termo reagregação nos remete à ideia de (re)união, ou reencontro, de um elemento novo (sujeito ritual) a um elemento velho (a sociedade), a qual, por sua vez, está em constante mudança por conta da “produção” de novos *status* provenientes de sujeitos rituais.

A relação entre o “novo” e o “velho” que sempre muda com o “novo” (sujeito ritual) é precisamente nosso objeto de estudo e resume-se nas seguintes questões: por que o elemento velho, a sociedade, necessita tanto de um elemento novo, o sujeito ritual, e qual a influência do elemento novo no velho? Por que o sujeito ritual precisa sair do elemento velho, para passar por um rito e voltar novo para o velho? Em que medida a produção ritual de “novos sujeitos sociais” (portadores de novo *status*) são para a sociedade o que o ar é para os pulmões? Estas questões não serão pontualmente respondidas uma por uma neste artigo. Elas apenas nos ajudarão a pensar sobre as nuances da ação ritual como fenômeno, especialmente como fenômeno liminar.

Destaca-se o fato de que nas sociedades tribais¹⁹ estudadas por Turner os ritos são uma “imposição” cultural da estrutura social, ou seja, as pessoas não escolhem se vão participar ou não. Elas, cedo ou tarde, vão participar de algum rito. Ninguém está isento da obrigação ritual assim como ninguém está isento das obrigações econômicas, jurídicas ou políticas.²⁰ Os ritos são

¹⁶ GLUCKMAN, Max. Les rites de passage. In: GLUCKMAN, Max. *Essays on the ritual*. New York: Manchester University Press, 1962. p. 01-52. p. 03.

¹⁷ SEGALLEN, Martine. *Rites et rituels contemporains: domaines et approches*. 2. ed. Collection 128 sociologie. Paris: Armand Colin, 2009. p. 40.

¹⁸ TURNER, 1969, p. 96. tr. br. TURNER, 1974, p. 119.

¹⁹ Victor Turner utiliza a expressão *tribal societies* para se referir a sociedades formadas por pessoas nativas da região estudada, como é o caso do povo Ndembu, uma tribo africana estudada por Turner. Um exemplo disto pode ser visto na página 103 da obra *The ritual process: structure and anti-structure* (1969). A referência completa da obra assim como as referências completas de todas as outras obras utilizadas neste escrito estão disponibilizadas no final do presente artigo.

²⁰ TURNER, Victor. Variations on a theme of liminality. In: MOORE, S. F. and MYERHOFF, B. G.(Eds.). *Secular ritual*. Amsterdam. The Netherlands : Van Gorcum, Assen, 1977. p. 36-52. p. 38.

“eventos” normativos que habilitam as pessoas a um novo *status* social e a novas obrigações dentro da sociedade. Isto é visível em todos os escritos que pudemos acessar de Victor Turner, principalmente no já citado *The Ritual Process: structure and anti-structure* (1964), nos livros *The Forest of Symbol* (1967), *Dramas, Fields and Metaphors* (1974) e *From ritual to theatre: the human seriousness of play* (1982), como também no artigo *Variations on a theme of liminality* (1977).²¹

Um exemplo de rito liminar e normativo das sociedades tribais é o rito de circuncisão. A secagem da glândula após a circuncisão é um símbolo da aquisição de um auspicioso *status* masculino de *adulto*. Nas sociedades tribais, este tipo de rito é normativo, imposto e responsável pela mudança de *status* social. Ao mudar o *status* de *noviço* para adulto, o rito de circuncisão não opera apenas uma mudança a nível físico, mas também opera uma mudança simbólica. É através do rito que o noviço (menino) passa a ser adulto. Esta mudança de *status* exige e impõe ao *adulto* novas obrigações na estrutura social (política, jurídica e econômica). A mudança de *status* coloca a pessoa sob as condições de um novo estatuto social.²² É importante ressaltar que todos os ritos realizados nas sociedades tribais são ritos de caráter religioso, sem exceção.²³

Deste modo, Turner define a liminaridade como um lugar de retiro da estrutura social em seu modo político-jurídico-econômico, podendo ser encarada, conseqüentemente, “como sendo potencialmente um período de exame dos valores e axiomas centrais da cultura em que ocorre”.²⁴ Alcança-se a liminaridade, no rito, num momento situado dentro e fora da estrutura social profana, ou, dentro e fora do tempo – aquele que os seres humanos quantificam por meio do relógio. Neste processo liminar se cria uma *contraestrutura* à *estrutura* hierárquica de posições político-jurídico-econômicas.²⁵

No texto *Variations on a theme of liminality*, Victor Turner nos apresenta o termo *liminóide* como sendo uma variação do termo liminaridade. Como conceito, os fenômenos liminóides, nas sociedades industriais²⁶, são “descendentes” dos fenômenos liminares das sociedades tribais, mas caracterizam-se como práticas humanas contraestruturais das quais as pessoas optam em participar ou não. Exemplos destes fenômenos são os gêneros de lazer industrial, como artes (música, arte plástica, cinema, poesia, teatro, novela), jogos/esportes (futebol, beisebol, golfe, tênis, esportes radicais, etc.), etc. Mas, se os ritos liminares nas sociedades tribais são religiosos e os liminóides das sociedades industriais são descendentes da liminaridade, o que são as práticas religiosas atuais, fenômenos liminares ou liminóides? Turner não chegou a escrever pontualmente sobre isso. Limitou-se a dizer que as práticas religiosas sobreviventes na sociedade industrial compõem o que ele denomina zona-liminar.²⁷

²¹ As referências completas destas obras estão disponíveis no tópico “Referências”, no final deste artigo.

²² TURNER, 1969, p. 16-17. tr. br. Turner, 1974, p. 32.

²³ O próprio rito de circuncisão é um rito religioso. Na tribo Ndembu, estudada por Turner, além da operação do pênis masculino é necessário um ritual que expulse os espíritos *tulemba*, os quais se não exorcizados fazem as crianças adoecerem e definharem. *Mvweng'i*, a sombra de um antigo ancestral, é quem expulsa os espíritos dos meninos Turner, 1969, p. 16-17. tr. br. Turner, 1974, p. 32.

²⁴ TURNER, 1969, p. 167. tr. br. TURNER, 1974, p. 202.

²⁵ TURNER, 1969, p. 96. tr. br. TURNER, 1974, p. 118.

²⁶ Victor Turner usa o termo *industrial societies* para se referir a sociedades não-tribais, ou seja, as sociedades contemporâneas que passaram por todo o processo de industrialização, secularização e globalização. Um exemplo do uso do termo *industrial societies* pode ser visto na página 111 da obra *The ritual process: structure and anti-structure* (1969).

²⁷ TURNER, 1977, p. 42-44. Observa-se que alguns estudiosos que dedicaram parte de suas obras ao estudo da liminaridade ritual, como Catherine Bel, Giorgio Bonaccorso, Aldo Natale Terrin e Ronald Grimes, não vêm mencionando (ou se mencionaram nós não tivemos acesso a estes estudos) a importante distinção entre a

De qualquer maneira, está claro que a característica fundamental da liminaridade nas sociedades tribais estudadas por Turner é a obrigatoriedade ritual. O rito é uma exigência social e as pessoas precisam “passar” por ele para ascenderem a outro estatuto, como no caso do rito de circuncisão. Já os ritos religiosos da cristandade hoje não têm caráter obrigatório, ou seja, as pessoas não são obrigadas a participar. Sendo assim, as práticas religiosas da sociedade secular (industrial / não tribal) são *mais* liminóides *que* liminares. As pessoas escolhem se vão ou não a um culto ou missa. Quais são as implicações disto para nossa reflexão? Procurar entender de que maneira, mesmo não tendo natureza liminar como nas sociedades tribais estudadas por Turner, poderemos considerar o rito religioso como contraestrutural à estrutura social, no sentido de promover o equilíbrio e auxiliar no devenir social. De antemão, propomos a ideia de que só é possível considerarmos um rito religioso como contraestrutural hoje, se admitirmos que ele possa gerar uma “força liminar” a ponto do sujeito ritual acessar a liminaridade e sair transformado dela. Se não for possível validar essa consideração, teremos de admitir que a ritualidade religiosa está fadada ao fracasso, por não possuir mais força ou alcance liminar. Verifiquemos a seguir.

É possível que um liminóide cultural não-sacro possua “força liminar” a ponto de mudar o *status* da pessoa diante da sociedade? Sim. Um exemplo disto é o aniversário. Por quê? Porque a reunião familiar para uma comemoração, ou até mesmo “uma cerveja entre amigos”, marcam a passagem de “mais um ano de vida” do aniversariante. Ainda que nada aconteça enquanto comemoração (pelo fato da pessoa não ser obrigada a celebrar seu aniversário) a data de aniversário carrega consigo uma significação própria que remete essencialmente à continuidade da vida e suas inevitáveis mudanças. A cada aniversário, novos votos de felicidade são edificados.

A partir do que expomos da teoria de Turner, podemos afirmar que o aniversário é um liminóide cultural do gênero não-sacro que fica mais evidente como rito de passagem liminar quando da comemoração dos 15 anos de uma pessoa. A chegada nesta idade marca o auge da transição entre o *ser* criança (12 anos) e o *ser* adulto (18 anos). Novas responsabilidades “devem” ser assumidas pelo(a) aniversariante a partir da passagem dos 15 anos. Embora a pessoa não seja obrigada a celebrar seu aniversário, existe um “espírito” social que se “esforça” para relacionar a passagem dos quinze anos à aquisição de novos direitos e deveres, os quais são exigências culturais provenientes de necessidades políticas, jurídicas e econômicas, e que tem a sua concretização enfatizada (enquanto mudança de *status*) pela contraestrutura, a qual é formada, neste caso, pelo significado inerente à própria data, mas que pode ser enfatizada ainda mais pela ritualidade comemorativa de uma festa ou reunião familiar e entre amigos. Sendo assim, afirmamos, o aniversário possui uma força liminar embora seja um liminóide.

O aniversário é um liminóide cultural de gênero não-sacro que possui uma “força liminar”. É possível os ritos religiosos, os quais propomo-nos a pensar como liminóides culturais de gênero sacro, possuírem “força liminar”? Do que depende o rito religioso para ter ou não força liminar?

obrigatoriedade ritual (liminaridade) e a facultatividade ritual (liminóide). Por sua vez, encontramos em ao menos três escritos do teólogo italiano Roberto Tagliaferri a distinção entre liminaridade e liminóide. Porém, mesmo mencionando a qualidade facultativa do liminóide em um texto de 2012 (TAGLIAFERRI, Roberto. Celebrare sempre sulla soglia. *Studi*. RPL 295, Nov/Dic, p. 09, 2012), em seu mais recente texto de 2014, dos que encontramos, ele apenas se questiona se a aplicação da reforma litúrgica pós-conciliar, na Igreja Católica, não desproveu o rito de poder inclinando-o aos fenômenos liminóides, não questionando sobre a possibilidade de nas sociedades industriais os ritos religiosos, em sua maioria, nunca terem sido de fato liminares (TAGLIAFERRI, Roberto. Elementi fondamentali della liminalità del rito. In: BONACCORSO, Giorgio. *La liminalità del rito*. Padova: Edizioni Messaggero, 2014. p. 73).

Assim como o aniversário, o rito religioso depende de datas significativas, da constituição de processos rituais significativos e, principalmente, da constituição do rito em si.

O casamento, por exemplo, é um rito do qual as pessoas não são obrigadas a passar, mas muitas desejam fazê-lo para marcar a mudança de *status* diante da sociedade. Resumidamente, os preparativos (noivado, escolha disso e daquilo) para o “grande dia” começam no âmbito da estrutura (início do processo ritual e de *separação* dos valores puramente estruturais), perpassa a cerimônia como tal (acesso à *liminaridade* e atribuição de valores simbólicos para a aquisição de um novo *status*) e termina com uma festa (*reagregação* e devolução dos sujeitos rituais à estrutura). A partir dos postulados de Turner sobre a liminaridade e o liminóide, arguimos: em geral, as pessoas não são obrigadas a casar, mas elas escolhem e querem passar pelo rito de casamento por conta da força liminar da ação ritual. O rito de casamento legitima a mudança de *status* diante da sociedade, assim como atribui, às pessoas, novas obrigações no seio social (maior responsabilidade financeira, constituição familiar, etc).

E os cultos e missas? Como as pessoas não são obrigadas a participar das missas e cultos cristãos nós considerá-lo-emos como práticas liminóides de gênero sacro. Estes, possuem a força liminar de um rito de casamento? É difícil avaliar isso. Embora tenhamos a impressão de que não há um motivador que se compare ao rito de casamento para as pessoas irem a uma missa ou a um culto, não podemos subestimar a fé das pessoas em suas particularidades. De qualquer modo, essa questão nos ajuda a pensar se os ritos religiosos dominicais (missas e cultos), ou até mesmo os ritos semanais (mais habituais em denominações pentecostais e neopentecostais) – os quais são responsáveis pela maior parte da atividade ritual das igrejas cristãs e que conduzem a história da salvação – possuem força liminar ao ponto de uma pessoa não titubear e escolher por participar da atividade religiosa, ao ser questionada se ela quer ir a um culto/missa ou a um jogo de futebol, teatro, ópera, piquenique/churrasco com os amigos – ou outros liminóides do gênero não-sacro.

Para prosseguir com a reflexão, podemos afirmar que um dos principais ritos da cristandade é o batismo. E isto não é novidade alguma. A novidade é pensar o batismo como um rito de passagem liminóide. Isto implica em dizer que sob o ponto de vista do “liminóide cultural” proposto por Turner – em geral e em tese – as famílias escolhem se vão ou não batizar a sua criança assim como o adulto escolhe se deseja ou não ser batizado. As famílias ou pessoas escolhem se vão ser cristãs ou não, embora haja uma tendência cultural que condicione as escolhas. O rito do batismo cristão não é uma exigência social jurídica. Ninguém vai preso por não ser batizado. Todavia, parece haver um clamor sócio-familiar (das famílias cristãs) que “exige” o batizado de seus membros. Mesmo sendo um liminóide, pela não obrigatoriedade estrutural, o batismo é um rito de passagem. Passagem de uma vida/identidade não cristã a uma vida/identidade cristã.

É importante notar que embora a sociedade secular não exija que uma pessoa seja cristã para fazer “parte” da estrutura social, as confissões religiosas em geral exigem a prática do batismo das pessoas. O batismo é o rito de passagem que habilita os membros de uma confissão religiosa a participarem das demais cerimônias e atividades da igreja. A exemplo do casamento, as pessoas precisam, em geral e em tese, serem batizadas para casarem na igreja. De qualquer modo, essas exigências decorrem da escolha das pessoas em “quererem” participar da vida da igreja. Se as pessoas escolherem em não participar da vida eclesial, elas continuarão com o mesmo *status* na sociedade secular no seu aspecto político, jurídico e econômico, ao contrário do rito de circuncisão das sociedades tribais, o qual habilita a pessoa a um novo *status* na estrutura política, jurídica e econômica.

Mesmo que as pessoas possam optar em praticá-lo ou não, o rito do batismo continua sendo um dos ritos mais realizados no âmbito das igrejas cristãs graças a sua força liminar, pois o rito “serve” para marcar que a partir do momento ritual a criança ou o adulto faz parte de uma congregação “especial” que busca transcender e superar os esquemas sociais e suas conseqüentes falhas, injustiças, etc., ao menos em tese. Essa grande congregação de pessoas se chama cristianismo. Em 2013, o *Center for the study of Global Christianity*, no estudo intitulado *Christianity in its Global Context, 1970–2020*, estimava que o cristianismo contava com cerca de 2,262,586,000 (dois bilhões, duzentos e sessenta e dois milhões, quinhentos e oitenta e seis mil) adeptos²⁸ provenientes, segundo proposta do estudo, de seis tradições cristãs: Anglicanos, Independentes, Marginais, Ortodoxos, Protestantes e Católicos Romanos.²⁹

Embora na prática as confessionalidades cristãs divirjam, os dados mostram que praticamente dois terços da população mundial converge no quesito “modelo antropológico a ser seguido”: Jesus Cristo. Mas, como é que se mantém viva como modelo o modo de vida de um ser, meio Deus, meio homem, ou completamente os dois, que morreu a mais de dois mil anos atrás? Certamente através de ritos.

Mas, como é que os ritos religiosos, mesmo como liminóides culturais, podem ser contraestrutura à estrutura social a ponto de transformá-la? Para buscar uma possibilidade de resposta evocar-se-á, no próximo tópico, o termo *communitas*, também trabalhado por Victor Turner. No caso do cristianismo, a *communitas* ritual é, na perspectiva deste artigo, a confirmação de que a história da salvação está acontecendo mesmo como liminóide e, mais do que isso, “poderá continuar acontecendo”, com toda a força gerundiva, até o dia da chegada do Reino de Deus para aqueles e aquelas que têm fé. Mas, para isso, o rito religioso precisa ser maleável face às constantes demandas sociais.

A *communitas* ritual

Como mencionado no tópico anterior, a partir do momento em que uma pessoa passa por um rito de batismo cristão, ela passa a fazer parte de uma comunidade de pessoas que obtêm o *status* de “pessoas cristãs”. Sob o ponto de vista da denominação religiosa, quando a pessoa passa pelo batismo ela obtêm distinção por seu “pertencimento” a uma comunidade de pessoas que se espelham em um modelo de *ser* e de *vir a ser* antropológico, o qual conta com uma adesão universal de pessoas e o qual tem como base ética e moral a vida e as ações de Jesus Cristo, em tese.

Sob a ótica do “pertencimento da pessoa a um grupo” é que abordaremos o conceito de *communitas* em Victor Turner. Mas, de antemão, lançamos uma questão para instigar a tomada do conceito: a experiência da liminaridade e da *communitas* na ação ritual, embora seja ela um liminóide, é o que possibilita a vivência da história da salvação?

Turner expõe que a característica fundamental da liminaridade (ou das pessoas liminares) está relacionada ao fato de, neste processo intermediário, as entidades liminares não se situarem aqui nem lá. Elas estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei (ritual), pelos costumes (comunitários), convenções e cerimonial. Os atributos das pessoas (ou entidades) liminares são ambíguos, indeterminados e exprimem-se por uma rica variedade de símbolos.

²⁸ CENTER FOR THE STUDY OF GLOBAL CHRISTIANITY. *Christianity in its Global Context, 1970–2020*. South Hamilton: Gordon-Conwell Theological Seminary, 2013. p. 13.

²⁹ CENTER FOR THE STUDY OF GLOBAL CHRISTIANITY, 2013, p. 88. Todos os critérios para essa definição são encontrados a partir da página 85 do estudo, capítulo V, intitulado “Methodology”.

Alcança-se a liminaridade, no rito, num momento situado dentro e fora da estrutura social profana ou dentro e fora do tempo – aquele que os seres humanos quantificam por meio do relógio. Neste processo liminar se cria uma *contraestrutura* à *estrutura* hierárquica de posições políticas, jurídicas e econômicas.³⁰

Numa ação ritual religiosa a variedade simbólica (música, textos sagrados, símbolos sagrados, gestos, espaço) tende a provocar nas pessoas participantes do rito um distanciamento simbólico-liminar das posições hierárquicas e heterogêneas que são gerados pela estrutura social. Turner observou que membros de tribos³¹ jogam com elementos próprios da liminaridade fazendo inversões simbólicas (de *status* social) e paródias simbólicas da estrutura social (com máscaras de monstros, por exemplo).³²

Nesse sentido, por meio de interações simbólicas o rito transcende as determinações sociais e as modifica simbolicamente.³³ Isto não acontece apenas em sociedade tribais, mas também em sociedades industrializadas. As diferenças geradas pelo *status* que cada pessoa ocupa na sociedade estruturada³⁴ são homogeneizadas em *communitas* de maneira que indivíduos, por ora hierarquicamente iguais (apesar das diferenças sócio-econômicas, por exemplo), se submetem “em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais”.³⁵

Com isso, pode-se entender que a liminaridade ou “força liminar do rito”, sob o ponto de vista social, coloca os seres humanos em paridade ao involucrar as estruturas sociais políticas, jurídicas e econômicas que diferenciam os seres humanos. Essa é uma característica fundamental da *communitas* na teoria de Victor Turner. O autor destaca que os fenômenos liminares oferecem uma mistura de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem. Na sociedade estruturada os seres humanos são organizados por meio de atributos políticos, jurídicos e econômicos, ou seja, como mencionou Turner, os seres humanos são organizados por posições hierárquicas e pela “noção de mais ou menos”. Durante a liminaridade ritual e em *communitas* os indivíduos interagem em paridade simbólica.³⁶

Na *communitas*, fenômeno que surgiu com evidência no estado liminar dos ritos religiosos estudados por Turner, as pessoas tendem a estar em paridade e submetem-se em conjunto à autoridade dos anciões rituais. Isto significa: as pessoas participantes de um ritual não relacionam-se mediante as hierarquias que caracterizam a estrutura social, mas mediante os papéis desempenhados no rito. A liminaridade e a *communitas* involucram o rito e o separam dos comportamentos típicos da estrutura, ou seja, não é nada comum que no decorrer de um rito, como os já citados ritos de casamento ou batismo, uma pessoa cobre uma dívida financeira de outra, por exemplo. Essa é uma atitude “permitida” do lado “de fora” do rito, ou seja, do lado de fora do invólucro contraestrutural criado pela liminaridade e a *communitas* ritual.

³⁰ TURNER, 1969, p. 95. tr. br. TURNER, 1974, p. 117.

³¹ Turner utilizada o termo em inglês *tribesmen* (TURNER, 1977, p. 43).

³² TURNER, 1977, p. 43.

³³ Este aspecto também pode ser visto em DARTIGUENAVE, Jean-Yves. Rituel et liminarité. *Sociétés*, n. 115, p. 81-93, 1/2012.

³⁴ Turner faz referência a Lévi-Strauss para dizer como entende a estrutura: Citação do original em inglês: “Structure, on the other hand, has cognitive quality; as Lévi-Strauss has perceived, it is essentially a set of classifications, a model for thinking about culture and nature and ordering one's public life” (TURNER, 1969, p. 127. tr. br. TURNER, 1974, p. 155).

³⁵ TURNER, 1969, p. 97. tr. br. TURNER, 1974, p. 119.

³⁶ TURNER, 1969, p. 96-97. tr. br. TURNER, p. 1974, p. 118-119.

Nas sociedades tribais os papéis são variáveis de acordo com o rito. Nas sociedades industrializadas, a submissão geral das pessoas participantes de um rito a um Deus (Pai/Mãe) ou entidade espiritual é a caracterização de que naquele momento liminar todos são iguais (irmãos/irmãs), desempenham o mesmo papel e têm o mesmo “valor” ou “importância” perante a autoridade ritual. Essas reversões de *status*, por sua vez, visam influenciar no devir social após a reagregação dos sujeitos rituais à estrutura social onde as determinações são políticas, jurídicas e econômicas.³⁷ Neste sentido, a vivência ritual em *communitas* permite ao rito religioso, embora liminóide, ser liminar.

Sob o ponto de vista teológico, podemos afirmar que é por meio da liminaridade ritual que o ser humano busca uma aproximação simbólica que subsidie suas crenças que são desenvolvidas e difundidas pela cultura sócio-religiosa. Por meio de símbolos concebidos como sacros pela cultura onde os fenômenos religiosos ocorrem, o ser humano busca, sobretudo, uma relação ou uma explicação “convicente” para sua existência no mundo. Neste sentido, a liminaridade e a *communitas* rituais são elas próprias produtoras de conteúdo teológico. Em consequência, a liturgia que constitui-se como contexto liminar é ela própria fonte de produção teológica, textual e significativa (ação litúrgica/perfomática e não necessariamente produzida por teólogos).³⁸ Como?

Pode-se observar uma produção teológica textual e significativa a partir do ato litúrgico contextualizado quando, por exemplo, a partir das necessidades e do *status quo* de uma comunidade de São Félix do Araguaia (Mato Grosso, Brasil), o missionário espanhol Pedro Casaldáliga teria consagrado bolachas de sal, no lugar da hóstia, e cachaça, no lugar do vinho.³⁹ Também podemos verificar o fenômeno de produção teológica textual, significativa e liturgicamente contextualizada quando romeiros, na Romaria da Terra, no Brasil, fazem a cruz para portarem durante a romaria a partir de pedaços da cerca de um latifúndio.⁴⁰

A “transformação” de um elemento profano (como a cerca de um latifúndio) em símbolo sagrado (cruz) faz com que, segundo o autor do estudo sobre a Romaria da Terra, Júlio César Adam, a romaria seja, “a um tempo, religiosa e política, santa e profana, litúrgica e cotidiana. Ela é cada um desses eventos e, ao mesmo tempo, nenhum deles. Ela se apropria, porém, de cada um dos campos e cria algo novo”.⁴¹ Ou seja: cria uma produção teológica genuína, textual e significativa a partir do ato litúrgico contextual. Quando o rito se abre ao contexto ele se autoproduz teologicamente.

³⁷ TURNER, 1969, p. 96-97; tr. br. TURNER, p. 1974, p. 118-119.

³⁸ Ao passo que as teologias histórica, sistemática e bíblica refletem sobre as “bases” da fé e as dogmáticas provenientes dela, a teologia prática e as ciências litúrgicas, além de refletirem sobre as práticas litúrgicas nas quais a fé se põe em ação ritual, elas intermedeiam os pressupostos prático-litúrgicos com os pressupostos reflexivos realizados pelas teologias histórica, bíblica e sistemática. Ver BONACCORSO, Giorgio. *Rito*. Padova: Edizioni Messaggero, 2015. p. 5-12.

³⁹ WERNECK, Uasley. Filme sobre a vida de Dom Pedro Casaldáliga começa a ser gravado em São Felix do Araguaia. *Jornal da Notícia*, 2012. Disponível em: <http://www.jornaldanoticia.com.br/noticia_selectA.php?id=1385#.VknOgXarTIU>. Acesso em: 11 nov 2015. Não encontramos provas críveis deste fato. Porém, a passagem nos interessa, tendo acontecido ou não, para questionarmos: essa adaptação litúrgica é possível? A adaptação não compromete a essência do ato litúrgico? Nossa posição sobre o assunto se coloca com uma outra questão: se a hóstia substituiu o pão, por que a bolacha de sal não poderia substituir a hóstia e a cachaça o vinho?

⁴⁰ ADAM, Júlio César. *Liturgia com os pés: estudo sobre a função social do culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 77-78.

⁴¹ ADAM, 2012, p. 235-236.

Analisando as informações dos dois parágrafos acima sob o ponto de vista da liminaridade, proposta por Victor Turner, percebemos uma articulação harmoniosa entre elementos genuinamente estruturais e ações ou elementos considerados sagrados. A maleabilidade do rito e a sua adaptação à estrutura promove a produção de um texto ritual performático que esteja contextualizado às demandas existenciais da comunidade de fé. Neste sentido, estamos chamando a atenção para a necessidade da liturgia se reinventar a partir dos contextos a fim de produzir um texto-rito que teologicamente articule estrutura e contraestrutura, recuperando a capacidade liminar do liminóide ritual e, conseqüentemente, transformando os sujeitos rituais em novos sujeitos estruturais. Se a liturgia não conseguir articular elementos da estrutura em sua proposta contraestrutural, o Reino de Deus se avistará como um lugar cada vez mais distante *do* e estranho *ao* aqui-e-agora da vida social.

O não acesso à liminaridade ritual causa inevitavelmente o enfraquecimento da História da Salvação. Para que a liminaridade ritual seja alcançada e os sujeitos rituais realmente sejam transformados, a globalidade da liturgia cristã precisa dialogar com a particularidade das comunidades locais. Isto significa: a liturgia, para além de ser fonte textual do Evangelho de Cristo, precisa ser fonte contextual da História da Salvação. Se o rito não conseguir alterar a estrutura para melhor, a partir dos seus contextos, ele pode ser facilmente abdicado como prática humana, pois não estará caminhando liminarmente em direção ao Reino de Deus, nem agindo como contraestrutura e tampouco equilibrando a estrutura social.

Considerações finais

A experiência da liminaridade em *communitas* na ação ritual, embora liminóide, é o que possibilita a vivência da história da salvação? Pensamos que sim. A predisposição linguística (Cassirer) que por meio de um texto ritual (Ricoeur) é acessado pelo campo fenomenal do sentido humano (Merleau-Ponty) é o que permite o acesso do ser humano à liminaridade (Turner) e à conseqüente experiência em *communitas* (Turner). A capacidade liminar do rito, mesmo sendo ele um liminóide, é o que lhe permite existir.

Retomando a compreensão de Paul Ricoeur sobre texto, o autor diz que a análise do “mundo do texto” deve compreender a noção de seu sentido e sua referência.⁴² Neste sentido, todo texto é uma proposição de mundo que tem alguma referência em sua origem, mas que só faz sentido na sua relação com o contexto. Significa dizer que todo texto se constrói a partir de uma proposição que apenas tem o seu sentido completado quando ocorre a interação com o contexto em que se aplica ou é aplicado. Um texto desprovido de interação contextual, ou preso em sua literalidade, é um texto alienado. O texto em sua literalidade é um “meio termo” da compreensão de sua própria proposta.⁴³

Lendo o parágrafo anterior, o qual está baseado em Paul Ricoeur, e pensando o rito como texto liminar, mesmo sendo ele um liminóide cultural, podemos formular a seguinte asserção ao trocarmos a palavra *texto* pela palavra *rito*: a análise do “mundo do rito” deve compreender a noção de seu sentido e sua referência. Neste sentido, todo rito é uma proposição de mundo que tem alguma referência em sua origem, mas que só faz sentido na sua relação com o contexto. Significa dizer que todo rito se constrói a partir de uma proposição que apenas tem o seu sentido completado quando ocorre a interação com o contexto em que se aplica ou é aplicado. Um rito desprovido de

⁴² RICOEUR, 1983, p. 54.

⁴³ RICOEUR, 2011, p. 63.

interação contextual, ou preso em sua literalidade, é um rito alienado. O rito em sua literalidade é um “meio termo” da compreensão se sua própria proposta.

Sendo assim, na perspectiva do presente artigo, os ritos cristãos como batismo, casamento, eucaristia, etc., são numa primeira abordagem, responsáveis pela manutenção de um modelo moral e ético que tem como fonte o Evangelho de Cristo. Numa segunda abordagem, através do rito é possível, para a comunidade ou pessoa crente, viver na prática o sentido antropológico e metafísico que faz o próprio rito “vir a existir” domingo após domingo, a exemplo dos cultos evangélicos ou missas católicas. Nesta perspectiva, o aspecto mais importante que permite aos ritos religiosos “resistirem” às fragmentações promovidas pela secularização é a experiência de “paz eterna” experimentada liminarmente e em *communitas* no aqui-e-agora da ação ritual. Para o sujeito ritual, tal momento é de busca transcendental e liminar, de paridade relacional com outros sujeitos rituais em *communitas* e de lançamento para além da banalidade da vida estrutural, a qual pode ter seu desfecho ontológico em um acidente qualquer.

Como formulação textual, os ritos religiosos, mesmo se considerados liminóides culturais, carregam uma essência significativa proveniente de sua origem prática, moral e ética. Contudo, quando um rito-texto ganha vida em um contexto específico e com sujeitos específicos, ele se reformula e é fonte de produção teológica, textual, significativa e contextual ao ser confrontado e relido a partir da realidade local. É mediante a relação entre texto e mundo do texto, ou rito e mundo do rito, que histórias se convergem. Quais histórias?

O rito, como texto, não apenas carrega consigo uma essência antropológica como é o responsável por transmitir preceitos morais e éticos de origem milenar, ao passo que também os reformula mediante a interatividade contextual de onde ocorre. Pelo rito, de uma só vez se cruzam a história de Cristo e a história pessoal do sujeito e da comunidade de fé. As duas histórias, na interatividade, *communitas* e liminaridade ritual, formam, dão vida e sentido a uma única história, a História da Salvação. E, é neste sentido que podemos compreender a afirmação de Turner de que a liminaridade é um período de exame dos valores e axiomas centrais da cultura em que ocorre”.⁴⁴

O horizonte ao ser alcançado pelo rito religioso é o horizonte onde todos os seres vivam em total harmonia. O que tem para além do horizonte, numa perspectiva ritual? O Reino de Deus. Sendo assim, para além de ser uma forma performática de ver o mundo, como nos sugere Giorgio Bonaccorso⁴⁵, o rito é, também, uma forma performática de querer um mundo segundo Jesus Cristo pregou e prometeu. O rito é (ou deveria ser) uma forma de ser da sociedade. Toda e qualquer proposição ritual que escape a essa montagem irá contra a própria razão ontológica da ritualidade cristã.

O rito liminar converge a história de Cristo e a história do sujeito ritual aqui-e-agora. Nesta dinâmica, a liminaridade ritual é, ela própria, produtora de conteúdo teológico. Em consequência, a liturgia, como contexto ritual e liminar, é ela própria fonte de produção teológica, textual e significativa na medida em que confronta com o contexto onde ocorre. Paradoxalmente, embora se transforme em cada contexto, o rito se revela como forma de *ver* o mundo a partir da realidade contextual, mas de acordo com um modelo moral e ético que tem como fonte essencial o Evangelho de Cristo. A sociedade se transforma através de uma ação litúrgica quando o rito, como texto,

⁴⁴ TURNER, 1969, p. 167; tr. br. TURNER, 1974, p. 202.

⁴⁵ BONACCORSO, Giorgio. *Rito*. Padova: Edizione Messaggero, 2015. p. 58-72.

consegue “puxar” os corpos participantes para dentro da sua história, a História da Salvação, gerando sempre de novo um novo evento salvífico na história do devenir humano.⁴⁶

Referências

ADAM, Júlio César. *Liturgia com os pés: estudo sobre a função social do culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

BONACCORSO, Giorgio. *Rito*. Padova: Edizioni Messaggero, 2015.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1997.

CENTER FOR THE STUDY OF GLOBAL CHRISTIANITY. *Christianity in its Global Context, 1970–2020*. South Hamilton: Gordon-Conwell Theological Seminary, 2013.

DARTIGUENAVE, Jean-Yves. Rituel et liminarité. *Sociétés*, n. 115, p. 81-93, 1/2012.

GENNEP, Arnold van. *Les rites de passage*. New York: Johnson Reprint Corp., 1969.

GLUCKMAN, Max. Les rites de passage. In: GLUCKMAN, Max. *Essays on the ritual*. New York: Manchester University Press, 1962. p. 01-52.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

MORGAN, Diane. *Essential Buddhism: a comprehensive guide to belief and practice*. Santa Barbara: Praeger, 2010.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. *Hermenêutica e ideologias*. Coleção "Textos filosóficos". 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

ROSA, Sandro Santos da. *Musicoterapia e cuidado humano: a música e a reabilitação de pessoas que fazem uso abusivo de substâncias psicoativas*. São Leopoldo: EST/PPG, 2013.

⁴⁶ BONACCORSO, 2015, p. 136-147.

SEGALEN, Martine. *Rites et rituels contemporains: domaines et approches*. 2 ed. Collection 128 sociologie. Paris: Armand Colin, 2009.

TAGLIAFERRI, Roberto. Celebrare sempre sulla soglia. *Studi*. RPL 295, Nov/Dic, p. 09, 2012.

_____. Elementi fondamentali della liminalità del rito. In: BONACCORSO, Giorgio. *La liminalità del rito*. Padova: Edizioni Messaggero, 2014.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974.

_____. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York : Performing Arts Journal Publications, 1982.

_____. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1969.

_____. *The Forest of Symbol*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1967.

_____. Variations on a theme of liminality. In: Moore, S. F. and Myerhoff, B. G. (Eds.). *Secular ritual*. Amsterdam. The Netherlands: Van Gorcum, Assen, 1977. p. 36-52.

WERNECK, Uasley. Filme sobre a vida de Dom Pedro Casaldáliga começa a ser gravado em São Felix do Araguaia. *Jornal da Notícia*, 2012. Disponível em: <http://www.jornaldanoticia.com.br/noticia_selectA.php?id=1385#.VkNOgXarTIU>. Acesso em: 11 nov 2015.