

O CORPO DA FÉ:

ESTUDOS SOBRE O SAGRADO E O PROFANO

Autor: Victor Hugo Neves de Oliveira¹

Resumo

A pesquisa tem por escopo discutir os entrecruzamentos entre devoção e diversão nas ações e significações produzidas pelo corpo em movimento no âmbito do culto; localizando, assim, possibilidades de discursos significativos sobre o ato de fé e(m) festa e analisando as relações entre sagrado e profano nos espaços de arte e religiosidade popular.

Palavras-chave: ritos, cerimônias.

Abstract

The purpose of the research proposal is to discuss intersections between devotion and entertainment in the action and meanings produced by the body in motion within the cult; providing scope for meaningful discourse about the act of faith and the piety ceremonies and looking for relationships between categories of the sacred and the profane in artistic representations and expressions of popular piety.

Key-words: rites, ceremonies.

Em seu livro, *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, Mircea Eliade (1992: 14) propõe que “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano”, apresentando, pois, ambas as categorias da experiência humana no mundo como distintas e contrárias. Segundo o autor, a manifestação do sagrado – aqui designada por hierofania, cujo conteúdo etimológico indica algo de sagrado que se nos revela – instala o *homo religiosus* em um espaço não homogêneo, consistente, qualitativamente diferenciado dos espaços cotidiano-utilitários e em um universo real à medida que “potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição entre sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real”².

Desse modo, a experiência numinosa (do latim *numen*, “deus”) torna possível ao homem a estruturação de um mundo onde a hierofania revela o real através da irrupção do sagrado e produz uma rotura dos níveis cósmicos, ou seja, possibilidades de trânsito entre a Terra e o Céu que suscitam a passagem de um modo de ser a outro, a comunhão com o Ignoto e representam o desejo de viver em um Cosmos puro e santo, tal como era no princípio, no instante mítico da Criação.

¹ Doutorando em Ciências Sociais (PPCIS/ UERJ). Professor do Departamento de Artes Cênicas da Universidade Federal da Paraíba.

² Eliade, 1992: 16.

Neste sentido:

(...) o sagrado é o *real* por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no *sagrado* equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão³.

A instalação do sagrado, portanto, em uma espécie de Cosmos estrutura-se como forma indispensável aos arranjos da religiosidade que integra o homem à natureza devocional, amparando-o, protegendo-o e afastando-o, periodicamente, dos aspectos profanos da vida; a experiência do espaço tal como é vivida pelo homem religioso, por um homem apto a viver a sacralidade do mundo, assume um valor existencial que implica orientação, aquisição de um ponto fixo e a fundação de um espaço qualitativamente diferenciado dos demais; por isso, sobretudo, é que:

(...) a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir no mesmo espaço. Para que a primeira possa desenvolver-se, é preciso arranjar-lhe lugar especial do qual a segunda seja excluída. Vem daí a instituição dos templos e dos santuários: são parcelas de espaço reservadas às coisas e aos seres sagrados e que lhes servem de moradias; porque não podem se estabelecer em terra senão com a condição de se apropriar totalmente dela num raio determinado⁴.

No entanto, o desejo do homem religioso de mover-se em um mundo numinoso, sua necessidade de existir em um universo total e organizado, ou seja, em um Cosmos, sua tentativa de permanência em estados supraterrrestres, colabora à estruturação não apenas do processo de sacralização do espaço, mas também na organização e inscrição de conteúdos e significados religiosos à dimensão temporal. Assim, apreendemos que o tempo também não é para o homem religioso, nem homogêneo, nem contínuo e, por isso, não se situa na duração temporal ordinária, mas faz-se potencialmente reatualizável e indefinidamente recuperável ou repetível⁵; portanto:

(...) a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo. É, pois, necessário destinar à primeira dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas (...) Não existe religião nem, por conseguinte sociedade que não tenha conhecido e praticado essa divisão do tempo em duas partes estanques, alternando uma com a outra conforme uma lei variável de acordo com os povos e as civilizações; é até muito provável, como dissemos, que tenha sido a necessidade dessa alternância que levou os homens a introduzirem, na continuidade e na homogeneidade da duração, distinções e diferenciações que ela não comporta naturalmente (DURKHEIM, 2008: 373).

³ *Ibidem*: 27.

⁴ Durkheim, 2008: 373.

⁵ Utilizamos, aqui, do termo repetição “não como algo alienante que exclui a capacidade criativa do ser humano, mas como forma de reviver, de resgatar a mitologia e o tempo mítico nas condições sociais de hoje e na perspectiva do novo” (LARA, 2008: 28).

Desta maneira, compreendemos que “o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente”⁶ caracterizando-se, portanto, como um tempo ontológico por excelência, ou seja, um tempo que não se esgota, não muda, não flui. Deprendemos, pois, que:

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à Eternidade⁷.

Deste modo, se para o homem não-religioso o Tempo não pode apresentar nem rotura, nem heterogeneidades, nem deslocamentos entre as modalidades da experiência humana no mundo, para o homem religioso, a duração temporal profana pode ser potencializada periodicamente pela inserção, por intermédio dos ritos, de um Tempo sagrado, não-histórico, estruturado pela cosmogonia⁸ do eterno retorno.

A extrema facilidade com a qual as forças religiosas se irradiam, se difundem e se confundem às coisas do mundo profanado nada tem, portanto, de surpreendente se avaliarmos sua concepção, formulação e composição como estruturas exteriores às coisas, espaços, tempos e pessoas nas quais elas residem.

Elas não são, com efeito, senão forças coletivas hipostasiadas, ou seja, forças morais; constituem-se das idéias e dos sentimentos que o espetáculo da sociedade desperta em nós, não das sensações que nos vêm do mundo físico. Elas são, portanto, diferentes das coisas sensíveis nas quais as situamos. Podem tomar de empréstimo a essas coisas as formas exteriores e materiais sob as quais são representadas; mas não lhes devem nada daquilo que constitui a sua eficácia. Não se ligam por laços internos aos diversos suportes sobre os quais se colocam; não têm raízes aí; segundo uma expressão que já empregamos e que pode servir para caracterizá-las melhor, *elas lhes são acrescentadas*. Assim, não existem objetos que, com a exclusão de todos os outros, estejam predestinados a recebê-las; os mais insignificantes, os mais vulgares até, podem exercer essa função: são circunstâncias adventícias que decidem quais serão eleitos (DURKHEIM, 2008: 389).

Aí, percebemos que sagrado e profano não são propriedades das coisas, mas significações que se estabelecem pelas atitudes dos homens perante coisas, espaços, tempos, pessoas, através de seus processos de ritualização e suas tentativas de transubstancialização da natureza que promovem coisas inertes, tal como pedras,

⁶ Eliade, 1992: 59.

⁷ *Ibidem*: 60.

⁸ Aqui, aplicamos o termo para designar o modelo exemplar da Criação Divina, das ações e mitologias dos santos e o processo de reatualização deste modelo pela ação simbólica dos homens.

árvores, fontes a sinais visíveis de uma teia invisível de significações. “Todos eles são símbolos, ou pelo menos elementos simbólicos, pois, são formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (GEERTZ, 1989: 68).

Neste sentido, deduzimos que em um ritual o que se faz não é:

(...) uma veneração da *pedra como pedra*, um culto da *árvore como árvore*. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias*, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*⁹ (ELIADE, 1992: 15).

A este respeito, Rubem Alves (1984: 26) complementa:

Pão como qualquer pão, vinho como qualquer vinho. Poderiam ser usados numa refeição ou orgia: materiais profanos, inteiramente. Deles não sobe nenhum odor sagrado. E as palavras são pronunciadas: “Este é o meu corpo, este é o meu sangue...” – e os objetos visíveis adquirem uma dimensão nova, e passam a ser sinais de realidades invisíveis.

Esta visão auxilia-nos a compreender a relação estabelecida entre o mundo secular/profano e a utilidade e efemeridade das coisas e aproxima-nos de um entendimento do sagrado como arranjo de fenômenos perenes e sobre-humanos, ou seja, “o que vai além da compreensão e da explicação do homem e o que ultrapassa sua possibilidade de mudá-lo”¹⁰. O homem, por isso:

Sente-se ligado às coisas sagradas por laços de profunda reverência e respeito; ele é inferior; o sagrado lhe é superior, objeto de adoração. O sagrado é o criador, a origem da vida, a fonte da força. O homem é a criatura, em busca de vida, carente de força. Vão-se os critérios utilitários. (...). Sente-se dominado e envolvido por algo que dele dispõe e sobre ele impõe normas de comportamento que não podem ser transgredidas, mesmo que não apresentem utilidade alguma. De fato, a transgressão do critério de utilidade é uma das marcas do círculo do sagrado (ALVES, 1984: 61).

O sagrado e o profano se instalam, portanto, não como forças doutrinárias, a despeito de Rubem Alves (1984) afirmar que a essência da religião seja a força (conjugando no termo fé, devoção, respeito e esperança), mas sim como significações e emoções que regulam as relações dos homens com os homens, dos homens com a natureza, dos homens com os deuses; tais significações e emoções, todavia, não derivam de propriedades intrínsecas dos objetos – afinal, “o sagrado (...) não é um valor absoluto, mas um valor que indica situações respectivas”¹¹ – mas consistem em atributos elaborados e decodificados pelos próprios sujeitos, o que nos induz a

⁹ A expressão *ganz andere* indica o totalmente outro; manifestando o sagrado um objeto qualquer parece uma outra coisa, sem deixar, entretanto, de ser ele mesmo.

¹⁰ Canclini, 2006: 192.

¹¹ Gennep, 1978: 32.

relativizar as estâncias possíveis de manifestação do homem no mundo e nos conduz a apreender possibilidades de trânsito, deslocamento ou fluxo entre as esferas do real e o do irreal; porquanto, como nos informa Durkheim (2008: 390):

(...) se as forças religiosas nunca têm lugar próprio, a sua mobilidade torna-se facilmente explicável. Já que nada as vincula às coisas nas quais as localizamos, é natural que, ao menor contato, escapem, a despeito delas mesmas, por assim dizer, e se propaguem mais adiante. A sua intensidade incita-as a essa propagação a que tudo favorece.

E prossegue:

Por si mesmas, essas emoções não estão ligadas à idéia de nenhum objeto determinado; mas, como se trata de emoções e como elas são particularmente intensas, são também eminentemente contagiosas. Elas se alastram, pois; estendem-se a todos os outros estados mentais que então ocupam o espírito; penetram e contaminam sobretudo as representações nas quais se exprimem os diversos objetos que o homem, no momento, tem nas mãos ou sob os olhos: os desenhos totêmicos que cobrem o seu corpo, os *bull-roares* que faz ressoar, os rochedos que o circundam, a terra em que pisa etc. É assim que esses objetos assumem valor religioso que, na realidade, não lhes é inerente, mas lhes é conferido do exterior (DURKHEIM, 2008: 390-1).

Ora, se sagrado e profano são experiências com possibilidades de re-localização, trânsito e circulação – à medida que são elaboradas pelos homens e podem ter suas estâncias relativizadas – é possível pensarmos em perfis interativos, entre estes campos, articulados por diálogos e confrontos, combinações e resistências, que conquanto instaurem uma solução de continuidade entre estas modalidades da experiência ritual não necessariamente as anula, tampouco as extingue: eis o limiar.

O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado¹².

E, com efeito, é quase impossível que o sagrado consiga concentrar-se de modo absoluto, irrestrito e hermético em ambientes espaciais e temporais que lhes são atribuídos; é inevitável que haja um vazamento que indique tanto um estado de isolamento e mútua oclusão quanto um caráter de extraordinária contagiosidade e fugacidade entre sagrado e profano; desta maneira:

(...) por uma espécie de contradição, o mundo sagrado parece tender, por sua própria natureza, a se propagar nesse mesmo mundo profano que, por outro lado, exclui: ao mesmo tempo que o repele, tende a derramar-se sobre ele assim que se aproximam (DURKHEIM, 2008: 384).

Aí, apreendemos que se produz uma rotura de nível que abre espaço à comunicação e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro,

¹² Eliade, 1992: 24.

promovendo destacamentos e integrações, oposições e junções, saliências e inibições, traços ambíguos de perfis, a priori, significativamente diversos e opostos. Este espaço limiar – qual a pele ou a membrana dos organismos vivos que serve ao intercâmbio do mundo interior com o exterior, através de suas porosidades, formando uma unidade complexa indivisível que caracteriza a presença do homem no mundo, ou ainda como o osso que promove o intercâmbio entre as camadas mais íntimas de nosso ser e os arranjos de cadeias musculares – engendra espaços limítrofes, onde sagrado e profano se encontram, confundem e fecundam campos difusos e indeterminados no espaço entre: o cenário da intertransponibilidade.

O limiar, a porta, *mostra* de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de *passagem* (ELIADE, 1992: 25).

Esta visão teleológica¹³ do limiar conjugada à sua multivalência simbólica possibilita-nos perceber uma extensão do conteúdo essencial e, por isso, profundo do sagrado e do profano e permite-nos, sobretudo, apresentar e desenvolver reflexões acerca das novas e possíveis estruturas de relação entre o real e o irreal que como eventos fomentam traços de oposições complementares e contrastes em novas harmonias a partir da festividade e da fantasia – categorias limiarias que transcendem o hiato entre sagrado e profano e estabelecem a afirmação jogralesca e imaginosa às situações da vida consideradas radicalmente contrárias, reunindo através da conjugação de seus elementos aspectos do real e do irreal.

Esta reunião nos induz a crer que “entre outras coisas, é o homem em sua verdadeira essência, um homo festivus e homo phantasia. Celebrar e imaginar são partes integrantes de sua humanidade”¹⁴ e, por isso, sem estas potências, que vinculam o homem ao passado e ao futuro em presença, este não seria um ente-histórico.

Assim, compreendemos que a festividade habilita o homem a ampliar seu quadro de experiências (re)vivendo eventos do passado e atualizando a cosmogonia exemplar através da remodelação de símbolos presentes; esta capacidade, entretanto, de relacionar o homem ao passado não é elaborada tão somente por nossa capacidade intelectual, mas pelo exercício da ação; afinal “o passado não se revoca recordando-o apenas, mas revivendo-o”¹⁵.

¹³ Termo proveniente do vocábulo grego *telos* que significa fim, propósito.

¹⁴ Cox, 1974: 20.

¹⁵ *Ibidem*: 18.

Neste espaço de re-validação do pretérito, apreendemos a festividade “como uma ocasião socialmente aprovada para expressar sentimentos normalmente reprimidos ou negligenciados”¹⁶ cuja composição essencial abarca três elementos: 1) excesso consciente; 2) afirmação celebrativa; 3) justaposição, que propicia-nos, respectivamente a dispensa das convenções sem o elemento das infrações, ou seja, “o comportamento é dominado pela liberdade decorrente da suspensão temporária das regras de uma hierarquização repressora”¹⁷, o prazer e alegria da ação e a manifestação dos contrastes entre celebração e o espaço/tempo ordinário que nos permite apreender, de modo mais apurado, o estado das coisas que nos cercam, num processo de reconhecimento nítido entre o domínio do cotidiano e o universo dos acontecimentos extracotidianos.

É por isso que a própria idéia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa quando, por suas origens é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes, observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito; o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas (DURKHEIM, 2008: 456).

Por sua vez, a fantasia possibilita ao homem alargar as fronteiras do futuro, aproximando-nos através dos devaneios à dimensão do porvir sem precauções e/ou reticências; sua manifestação plena – como conjunto de aspectos estéticos, emocionais e simbólicos da vida humana – não se dá, todavia, tão somente pela preparação do futuro, mas conjurando-o e desvelando-o. Daí, apreendermos na fantasia elementos de arte e de criatividade consciente, atributos de invenção e inovação, aspectos opostos a unidades espúrias.

A fantasia é, no sentido que eu emprego o vocábulo, “imaginação avançada”. A fantasia não conhece barreiras. Não apenas suspendemos as normas de conduta social, mas toda a estrutura da “realidade” de cada dia. Pela fantasia não só nos transformamos em nosso próprio ser ideal, mas em gente totalmente diferente da que somos. Abolimos os limites de nosso poder e de nossa percepção. Pairamos no ar (COX, 1974: 66).

E, de fato:

A imaginação criativa é muito mais rica do que as imagens; ela não consiste na habilidade de evocar impressões sensoriais e não se restringe a preencher as lacunas do mapa oferecido pela percepção. É chamada “criativa” porque

¹⁶ *Ibidem*: 26.

¹⁷ DaMatta, 1997: 49.

consiste na habilidade de criar conceitos e sistemas conceituais que podem não encontrar nenhum correspondente nos sentidos (...) e também porque suscita idéias não-convencionais (TURNER, 2008: 45-6).

A fantasia, portanto, se apresenta aqui como a transmutação de formas e símbolos familiares e a elaboração de impulsos e idéias que irrompem o estado presente, cooperando ativamente no processo de transcendência do mundo e sublimidade da existência, desafiando todos os cânones existentes sobre o útil e o real e favorecendo, deste modo, estados de hibridação e relações entre o sagrado e o profano.

Com efeito, ainda que, como definimos, o pensamento religioso seja algo completamente diferente de um sistema de ficções, as realidades às quais ele corresponde só chegam, no entanto, a se exprimirem religiosamente se a imaginação as transfigura (...) O mundo das coisas religiosas é, portanto (...) mundo parcialmente imaginário e que, por essa razão, presta-se mais facilmente às livres criações do espírito¹⁸.

Nesta perspectiva, percebemos que o ritual ao propiciar forma e ocasião à expressão da festividade e da fantasia, por intermédio do movimento, gesto, canto, dança, invenção e criação, desempenha papel fundamental à articulação e expressão de estruturas limiáres que permitem aos homens conviverem periodicamente na presença dos deuses, participando dos valores da religiosidade e da santidade do mundo, através do riso, da festa, do pagode e(m) ação.

Desta maneira, o caráter cerimonial do rito articula-se como drama, ou seja, ação constituída pela força coletiva onde o que é fundamental é que os indivíduos estejam reunidos, sentimentos comuns sejam experienciados e estes se expressem por atos compartilhados em um processo de partilha do sensível¹⁹.

O ritual é um *dromenon*, isto é, uma coisa que é feita, em ação. A matéria desta ação é um *drama*, isto é, uma vez mais um ato (...) O rito, ou “ato ritual”, representa um acontecimento cósmico, um evento dentro do processo natural (...) O ritual produz um efeito que, mais do que figurativamente mostrado, é realmente reproduzido na ação. Portanto, a função do rito está longe de ser simplesmente imitativa, leva a uma verdadeira participação no próprio ato sagrado (HUIZINGA, 1990: 18).

A perspectiva do ritual como evento re-atualizado, dentro do processo natural, a identificar-se com um acontecimento cósmico, auxilia-nos a perceber o agenciamento entre a substância da devoção e a textura da diversão – que inclinam os homens a executarem determinados atos e a experimentarem certas espécies de sentimentos através do reconhecimento de conceitos, concepções e disposições que participam de

¹⁸ Durkheim, 2008: 454.

¹⁹ “Partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição em quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas” (RANCIÈRE, 2009: 07).

uma ordem de existência geral e coletiva – e a partir da promoção deste encontro apreender a exibição de fenômenos consagrados destinados a provocar admiração e respeito pelos ideários religiosos.

É no ritual – isto é, no comportamento consagrado – que se origina de alguma forma essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras (GEERTZ, 1989: 82).

Aí, portanto, apreendemos o drama como ação em um mundo (com)partilhado simbolicamente, cuja estruturação se funde à motivação da elaboração dos atos rituais. Em verdade, o rito não possui essência diferente do mundo que nos cerca, mas corresponde, sobretudo, a (trans) e (con)substancialização de nosso entorno e sistemas habituais de crença, funcionando como um aspecto das relações sociais, onde “o princípio sagrado outra coisa não é senão a sociedade hipostasiada e transfigurada”²⁰. Por isso, o “mundo do sagrado não é uma realidade do lado de lá, mas a transfiguração daquilo que existe do lado de cá” (ALVES, 1984: 98-100).

Nesse sentido, o estudo dos rituais não seria um modo de procurar as essências de um momento especial e qualitativamente diferente, mas uma maneira de estudar como os elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim transformados em símbolos que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário (DAMATTA, 1997: 76).

Depreendemos, pois, que a matéria-prima do mundo ritual é a mesma que garante plasticidade à vida diária e que entre elas as diferenças são apenas de grau não de qualidade; o rito, portanto, estrutura-se como a permanência que se realiza, contraditoriamente, na passagem e, por isso, é limiar, espaço/estágio intermediário entre profano e sagrado, plano irreal e realidade.

Neste caminho, podemos analisar o corpo que dança, em contexto ritual, como lugar de atravessamentos dos conteúdos sagrados e profanos, espaço próprio à manifestação da cosmogonia, ou melhor, à atualização do “eterno retorno” da Criação Numínosa. Isto porque o pensamento religioso se exprime a partir da transfiguração da imaginação, afinal “as entidades religiosas são entidades imaginárias”²¹, processos gerados pelas livres combinações do espírito, que nos induzem a compreender melhor a natureza do culto, à medida que evidenciam um importante elemento do rito: a estética.

²⁰ Durkheim, 2008: 416.

²¹ Alves, 1984: 30.

Considerando, pois, que o “objeto estético tem em primeiro lugar uma existência física”²² apreendemos, nestas celebrações da devoção em atos de diversão, a fé qual abstração adimensional a concretizar-se tridimensionalmente no corpo que dança e cultua a Vida e compreendemos a possibilidade de o corpo tornar-se lócus da hierofania; afinal “ a espiritualidade não impede nem contradiz a corporalidade e a estética” (PAVIS, 2010: 262).

Dançando os indivíduos podem estabelecer o seu modo de existir, de viver e de se relacionar com o mundo, renovando-se. Têm a possibilidade de efetivar todas as interações possíveis, intensificando as relações sociais, as criações, o potencial comunicativo, retornando ao tempo sagrado (LARA, 2008: 45).

A este respeito, Durkheim (2008: 455) nos informa:

Assim, a religião não seria ela mesma se não deixasse algum espaço para as livres combinações do pensamento e da atividade, ao jogo, à arte, a tudo o que recreia o espírito cansado por aquilo que há de demasiado pesado no labor cotidiano: as próprias causas que a trouxeram à existência determinam esta necessidade. A arte não é apenas ornamento exterior com que o culto se revestiria para dissimular o que pode ter de muito austero e de muito rude; mas, por si mesmo, o culto tem algo de estético.

O corpo inserido em um contexto ritual é o estágio intermediário que possibilita a passagem entre a porta que distingue e relaciona o mundo profano e o sagrado, concretizando “tanto a delimitação entre o ‘fora’ e o ‘dentro’, como a possibilidade de passagem de uma zona a outra”²³ que através da atualização das atividades simbólicas rearranjam a trama social organizando um universo que abriga homens e deuses, festa e devoção, folia e oração numa situação alternada e indissolúvel que promove e estrutura o ritual; tal estado de indissolubilidade, que nos aponta incoerências e ambivalências, se reflete não apenas nas práticas devotas, mas também no imaginário coletivo, onde percebemos que o mundo para os devotos (em especial àqueles que se prestam a modos inconscientes de atividade ritual) é percebido:

(...) como uma teia de forças em iteração, forças de diferentes tipos e intensidades que tendem ao equilíbrio. Num universo sacralizado, qualquer ação do homem ganha caráter ritual, direcionando-se para equilibrar a sua força vital com as demais energias do Cosmo. E convivem em *continuum* o mundo dos homens, da materialidade, e o mundo invisível, dos ancestrais e divindades. Sendo, pois, a vivência do sagrado total e cotidiana, ela não exclui as emoções humanas, o prazer e a alegria: a fé com festa que tanto intriga aos cronistas (DIAS, 2001: 866).

A devoção como atividade lúdica estrutura-se, então, como um misto de fé e(m) festa, em processo de completude (fundador dos rituais representativos, como ilustração e transfiguração coletiva da vida social) que nos habilita analisar não uma simples

²² Vázquez, 1999: 115.

²³ Eliade, 1992: 146.

transferência de valores do real para o irreal ou o reverso, mas, sobretudo celebrar o hibridismo, a impureza, a mistura, a (trans)formação originária de combinações, diálogos e reconciliações dos contrários – *coincidentia oppositorum*; assim:

Mesmo com suas especificidades, os opostos são necessários e interdependentes, pois o sagrado não seria o que é sem o profano, o qual não sobreviveria sem a atuação do sagrado. A reciprocidade é, portanto, necessária e fundamental (LARA, 2008: 40).

A reunião destes elementos aparentemente incongruentes; a capacidade de emparelhar, há um tempo, modos de ser, à primeira vista, contraditórios; o congraçamento matiz a matiz dos símbolos e poderes de uma esfera sagrada à outra profanada auxilia-nos a descobrir o elemento lúdico que existe e, potencialmente, se estabelece em estados tão graves como a fé e nos habilita a perceber o estreito parentesco entre riso e oração através da brincadeira. “E brincar significa literalmente ‘colocar brincos’, isto é, unir-se, suspender as fronteiras que individualizam e compartimentalizam grupos, categorias e pessoas”²⁴.

A propósito Rahner (apud COX, 1974: 152) complementa:

Brincar é entregar-se a uma espécie de magia, encenar para si o totalmente outro, antecipar o futuro, fazer de mentiroso o abominável mundo dos fatos (...) o espírito se prepara a aceitar o inimaginado e inacreditável, a entrar num mundo onde valem leis diferentes, a ser aliviado de todos os pesos que o oneram, a ser livre, régio, descontraído e divino.

Ante esta perspectiva, apreendemos nítidas evidências a corroborarem, através de diversos ângulos, à familiaridade entre o riso e a oração; ambos estabelecem a suspensão de fronteiras, nos direcionam a um espaço/tempo sublimado e a estados de entendimento que não se circunscrevem ou limitam ao mundo dos fatos. O riso, portanto, se enraíza na oração e esta, por sua vez, se desdobra naquele; ambos são formas lúdicas.

É coisa estranha que a teologia cristã tenha perdido durante tantos anos o seu senso do cômico. Dante, talvez o maior poeta cristão de todos os tempos, não foi sem razão que batizou sua obra-prima de *Divina Comédia*. Dom Quixote, criação da consumada imaginação de Cervantes, é, sem dúvida, uma figura cômica, no mais amplo sentido do termo. Na época em que esses homens escreveram, os escultores cinzelavam, nas catedrais, carrancas, e os pintores debuxavam quadros dum Deus criança, sentado no colo da mãe e brincando com o globo terrestre. *Deus Ludens* é o Deus que brinca. Faz piscadelas aos homens, sua criatura-séria-demais, abrindo-lhe a dimensão cômica de tudo isso (COX, 1974: 156).

A festividade e a fantasia, portanto, estruturas limiáres que congregam o sagrado e o profano na elaboração dos rituais representativos projetam na autenticidade do riso e da oração, através da ludicidade e esperança, a voz da fé. O fundamento do humor está

²⁴ DaMatta, 1997: 62.

diretamente relacionado à disposição religiosa, pois é ele que põe à mostra o quanto se reduzem as coisas terrenas e humanas, sob a medida de Deus, fomentando nos homens a necessidade de participação na luta por um mundo mais justo e fraterno de modo equilibrado e são, a partir dos dispositivos da sacralidade do corpo profanado ou dos agenciamentos profanos do corpo em ação de graça.

O corpo, pois, como arcabouço da fé ou substrato da festa representa e descobre o estreito parentesco entre atividade lúdica e religião, promovendo associações e similaridades entre os aspectos sociais do complexo sagrado-profano. Desta maneira, percebemos que a fé encontra no riso a possibilidade de comunicar e estender seus fundamentos e a estrutura da força coletiva, induzindo o homem a mover-se e, sobretudo, comover-se à compreensão dos fenômenos do mundo comum, orientando-lhes, por esta via, à compreensão do mundo trans-humano e a celebração do Ser Supremo.

A palavra celebrar quase diz tudo: o ato sagrado é celebrado, isto é, serve de pretexto para uma festa. A caminho dos santuários, o povo prepara-se para uma manifestação de alegria coletiva. As consagrações, os sacrifícios, as danças e competições sagradas, as representações, os mistérios, tudo isto vai constituir parte integrante de uma festa. Pode acontecer que os ritos sejam sangrentos, que as provas a que é submetido o iniciado sejam cruéis, que as máscaras sejam atemorizantes, mas tudo isso não impede que o ambiente dominante seja de festividade, implicando a interrupção da vida quotidiana (HUIZINGA, 1990: 25).

No terreno da celebração, as fronteiras entre a festa e o ritual se dissolvem no campo da atividade e do movimento, eliminando nódulos inseridos entre tais representações coletivas e fomentando um estado de compartilhamento onde ideais e práticas adquirem fluidez e ductilidade possibilitando, assim, a construção de uma contigüidade orgânica entre as formas de expressão social, através da dança, da música, da cena, do corpo.

Deste modo, inferimos que o corpo que dança nos rituais promove a partir da prática gestual, programada pelos mecanismos da fantasia e da festividade, o estabelecimento dos traços sincréticos e relações hibridizadas entre sagrado e profano; o homem funda ontologicamente as estranhezas (ou seja, o lugar em que as oposições, as contrariedades, as dualidades, os opostos se transformam uns nos outros, fundindo-se e confundindo-se) em seu ser, instituindo aí o binômio fé e(m) festa e estruturando o (des)aparecimento dos contornos da Vida no entre.

Esta religiosidade onde a alegria é o principal ingrediente da fé, numa vivência sagrada impregnada de lúdico promove soluções plásticas e tramas fluidas às relações

do homem no mundo, transformando o ato devocional não em estrutura oposta ou separada da vida social, mas, sobretudo como essência, âmago, cerne de nossa existência em sociedade, aquilo que nos permite perceber o que somos, quem somos e como somos: limiares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. *O que é Religião*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- COX, Harvey. *A Festa dos Foliões*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DIAS, Paulo. *A Outra Festa Negra*. In.: JANCSÓN, István (Org.). *Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EdUSP, 2001.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: O Jogo Como Elemento da Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- LARA, Larissa Michelle. *As Danças no Candomblé: Corpo, Rito e Educação*. Maringá: Eduem, 2008.
- PAVIS, Patrice. *A Análise dos Espetáculos*. São Paulo: Perspectiva: 2010.
- RANCIÈRE, Jacques. *A Partilha do Sensível: Estética e Política*. São Paulo: EXO, 2009.
- TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana*. Niterói: EdUFF, 2008.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Convite à Estética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1999.