

Per ritus et preces? Teologia e Ritual Studies *Per ritus et preces? Theology and Ritual Studies*

ÂNGELO CARDITA*

Abstract

This article is about the problem of the meaning of the rite, taking seriously Frits Staal's provocation, according to which, the rite is completely devoid of meaning. The article takes as its starting point three different translations of a Latin expression present in the conciliar constitution *Sacrosanctum Concilium* suggesting that through rites and prayers we may come to an intelligence of the mystery of faith, contrary to the vernacular translations that tend to subordinate rite to mystery, practice to theory. In linguistic terms, the rite is considered as a "signifier", but what is its relation to the "signified"? Arbitrary, as Saussure considered, or necessary, as proposed by Benveniste? More radically, is the rite really characterised by signification? According to Frits Staal, the rite should be considered rather as pure syntax. Humanities and social sciences, however, seem to need the presupposition of signification. In turn, the possibility of considering liturgy to be a self-referential reality had already been anticipated by Guardini. In spite of this, the perspective continues to constitute an analytical challenge as much for humanities and social sciences as for theology. Is it possible for the latter to develop as a grammar of faith starting from a ritual syntactics, similar to the

* Doutor em Teologia pelo Pontifício Ateneo S. Anselmo. Professeur agrégé na Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Université Laval. angelo.cardita@fts.ulaval.ca

generative grammar of Chomsky that inspired Staal? This article maintains that it is not only possible, but opportune and necessary.

Keywords: Ritual syntax; Self-referentiality; Generative grammar; Frits Staal.

Resumo

Este artigo debruça-se sobre o problema do significado do rito, levando a sério a provocação de Frits Staal, segundo o qual, o rito é completamente desprovido de significação. O artigo parte de três traduções diferentes de uma expressão latina presente na constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium* sugerindo que através dos ritos e orações se chega à inteligência do mistério da fé, ao contrário das traduções vernáculas que tendem a subordinar o rito ao mistério, a prática à teoria. Em termos linguísticos, o rito é considerado como um «significante», mas qual é a sua relação com o «significado»? Arbitrária, como considerou Saussure, ou necessária como propôs Benveniste? Mais radicalmente, será que o rito se caracteriza mesmo pela significação? Segundo Frits Staal, o rito deve ser considerado antes como sintaxe pura. As ciências humanas e sociais, contudo, parecem necessitar do pressuposto da significação. Por seu turno, a possibilidade de se considerar a liturgia como uma realidade autorreferencial já tinha sido antecipada por Guardini. Apesar disso, a perspectiva continua a constituir um desafio analítico tanto para as ciências humanas e sociais como para a teologia. Será possível que esta se desenvolva como uma gramática da fé a partir da sintática ritual, à semelhança da gramática generativa de Chomsky que inspira Staal? O artigo sustenta que tal é não somente possível, mas oportuno e necessário.

Palavras-chave: Sintaxe ritual; Autorreferencialidade ritual; Gramática generativa; Frits Staal.

Introdução

A questão que desejo abordar, neste artigo, prende-se aos termos utilizados no número 48 da constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium* para sublinhar a importância de uma participação «consciente, piedosa

e ativa» na globalidade da celebração eucarística. É oportuno citar o texto na sua versão original, em latim. «Itaque Ecclesia sollicitas curas eo intendit ne christifideles huic fidei mysterio tamquam extranei vel muti spectatores intersint, sed per ritus et preces id bene intellegentes, sacram actionem conscie, pie et actuose participant [...]»¹

O texto supõe uma continuidade, evidenciada pela partícula causal *itaque* (por isso) que lança a frase, com o número anterior, onde se faz uma breve síntese de teologia eucarística. O número 48 aparece assim como uma descrição das «consequências» práticas dos aspectos dogmáticos referidos no número 47, nomeadamente a instituição do sacrifício e do memorial confiados à Igreja. A principal destas consequências é a participação ativa na celebração. E aqui surge a nossa questão. A leitura contínua dos números 47 e 48 da constituição *Sacrosanctum Concilium* parece sugerir que a participação ativa surge em consequência de um aprofundamento teológico e de uma compreensão mais articulada do dogma. Por outro lado, não basta que a participação seja piedosa e ativa, ela deve ser também consciente. Esta consciência parece ser chamada a abraçar tanto os aspetos teológicos e dogmáticos que fundam a celebração quanto as suas dimensões propriamente rituais. Porém, no número 48, há um pequeno ruído que perturba esta lógica teórica, linear e causal, precisamente na forma como o texto articula a participação no rito e a inteligência do mistério da fé. Donde a minha questão: a participação dá-se «por meio duma boa compreensão dos ritos e orações», tal como a tradução portuguesa rende a frase², ou «por meio duma boa compreensão

¹ «Sacrosanctum Concilium», Arquivo do Vaticano, consultado em 11 de outubro de 2018, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_lt.html.

² «É por isso que a Igreja procura, solícita e cuidadosa, que os cristãos não entrem neste mistério de fé como estranhos ou espectadores mudos, mas participem na ação sagrada, consciente, ativa e piedosamente, por meio duma boa compreensão dos ritos e orações [...], «Sacrosanctum Concilium», Arquivo do Vaticano, consultado em 11 de outubro de 2018, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Ler igualmente a tradução inglesa: «The Church, therefore, earnestly desires that Christ's faithful, when present at this mystery of faith, should not be there as strangers or silent spectators; on the contrary, through a good understanding of the rites and prayers they should take part in the sacred action conscious of what they

do mistério da fé nos ritos e orações»³ ou ainda «compreendendo bem o mistério da fé através dos ritos e orações»⁴?

É fácil de perceber o embaraço dos tradutores. É o mistério da fé que explica os ritos ou são os ritos que explicam o mistério da fé? O texto latino sugere esta segunda possibilidade, enquanto as traduções vernáculas tendem para a primeira. O original latino parece supor uma espécie de ingenuidade mística, mas as traduções correm o risco de conduzir a um racionalismo ritual. Repare-se ainda que nos dois casos – «os ritos compreendidos a partir do mistério» ou «o mistério explicado pelos ritos» – a participação ativa é sempre justificada. Se os ritos devem ser compreendidos à luz do mistério da fé, então uma participação «consciente» consiste na exteriorização ou na expressão ritual dessa compreensão. No segundo sentido, se o mistério é explicado pelos ritos, então a participação ativa nos ritos torna-se uma das condições de possibilidade do *intellectus fidei*.

are doing, with devotion and full collaboration. [...]», «Sacrosanctum Concilium», Arquivo do Vaticano, consultado em 11 de outubro de 2018, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html.

³ Tradução italiana: «Per ciò la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente [...]», «Sacrosanctum Concilium», Arquivo do Vaticano, consultado em 11 de outubro de 2018, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_it.html. Bem como a tradução francesa: «Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active à l'action sacrée [...]», «Sacrosanctum Concilium», Arquivo do Vaticano, consultado em 11 de outubro de 2018, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html.

⁴ Tradução espanhola: «Por tanto, la Iglesia, con solícito cuidado, procura que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones, participen conscientes, piadosa y activamente en la acción sagrada [...]», «Sacrosanctum Concilium», Arquivo do Vaticano, consultado em 11 de outubro de 2018, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html. E ainda a tradução alemã: «So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern [...]», «Sacrosanctum Concilium», Arquivo do Vaticano, consultado em 11 de outubro de 2018, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html.

A questão pode ser reescrita em termos de teoria e prática. No primeiro caso, a teoria explica e fundamenta a prática; no segundo, postula-se algo como um *savoir-faire*, um conhecimento prático. O nosso problema ultrapassa o nível da competência dos tradutores, para se situar ao nível da competência dos atores rituais. Se esta é vista segundo os termos da subordinação lógica da prática à teoria, então a liturgia é uma obra (*ergon*) chamada a exprimir um sentido (*logos*) de ordem teológica ou doutrinal. Mas se a competência ritual for vista a partir do *savoir-faire* como prática reflexiva, então a liturgia passará a ser considerada como um «fazer» capaz de constituir ao mesmo tempo um «conhecer». O texto latino parece suportar as duas possibilidades de tradução. A própria constituição *Sacrosanctum Concilium* pode ser lida na sua globalidade, num sentido ou no outro. Estamos portanto diante do sintoma de um problema mais profundo. Nos dois casos, aceita-se uma determinada interação entre a teoria e a prática. Na verdade, nessa interação, os dois aspetos colocam-se um diante do outro, como que frente a um espelho: num caso, a prática é o reflexo da teoria que a funda; no outro, a teoria é a imagem da prática que a gera. O espelho esconde e revela: esconde revelando – revela ocultando. Mas o quê? Neste caso, o jogo de reflexos supõe sempre a existência da significação, a qual pode ser tanto teórica quanto prática.

Talvez seja redutor pensar a liturgia como uma aplicação prática da teologia ou da doutrina, mas existe algo de racional nesta relação que parece ser preciso conservar. Inversamente, talvez seja promissor valorizar a ação simbólica como matriz da reflexão teológica, mas cuidado! É preciso evitar todo e qualquer intuicionismo irracional. «Louvado seja o significado» – aclama uma perspetiva. «Que o significado nos salve» – clama a outra. Mas e se a liturgia, isto é, o rito, for completamente insignificante e não remeter para qualquer significado? É esta a questão que desejo tratar neste artigo⁵.

⁵ A quantos que me considerarem por isso como «não-» ou mesmo «anti-teológico», é a eles que me dirijo. Não suponho que todos os leitores deste artigo sejam crentes ou teólogos. Espero que alguns o sejam de facto, mas, oh! como eu gostaria que todos fossem sadiamente cétricos diante das próprias convicções

O meu objetivo final é de ordem re-constitutiva. Se a liturgia ou o rito não for uma realidade de ordem semântica ou se o não for senão de forma derivada e secundária, então é toda a empresa da teologia que se vê posta em questão. Talvez a teologia moderna se tenha equivocado quando edificou a sua casa no terreno do significado. Esta é a minha intuição de pesquisa, a qual abre-se à interrogação correlativa: será possível construir teologia no terreno da pura sintática?

Para proceder com um pouco de ordem, começo pelas reações à teoria da total insignificância (*meaninglessness*) dos ritos avançada por Frits Staal. Que eu saiba, não houve reações estritamente teológicas ou litúrgicas. Isto faz parte do problema, em larga medida porque na sua génese a teologia litúrgica parecia aberta à possibilidade de considerar a liturgia como uma prática sem utilidade e sem finalidade, para além da simples equação semântica. Pouco importam as razões que levaram à supremacia do significado na teologia. Elas são facilmente compreensíveis, embora dificilmente desculpáveis. O que me interessa aqui é começar a reconstruir uma teologia capaz de crítica e de reverência – uma teologia litúrgica.

1. A questão da (in)significância dos ritos

Ainda que pareça evidente que os ritos, aliás como qualquer outra atividade humana, impliquem algum significado, basta retomar as três possibilidades de tradução de *Sacrosanctum Concilium* 48 para perceber que a hesitação dos tradutores se liga à ausência de uma teoria crítica da significação ritual. Se para participar no rito é preciso compreendê-lo, então pressupõe-se que o rito possua um ou mesmo vários significados e que não só é possível, mas também necessário decifrá-los. Neste sentido, o rito seria da ordem dos *significantes*, segundo a terminologia de Saussure⁶. Como, de acordo com o pai da linguística, a relação entre o

e, no caso dos homens e mulheres de ciência, também frente aos postulados críticos das suas disciplinas. Que melhor exemplo disso mesmo do que um teólogo liturgista pondo em questão toda e qualquer significação da liturgia?

⁶ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 2005 [1.^a ed. 1916]).

significante e o significado é *arbitrária*⁷, então o rito-significante é apenas uma das formas possíveis de comunicação do mistério-significado. A segunda possibilidade de tradução parece ir no mesmo sentido, mas aqui a compreensão visa imediatamente o mistério da fé (o significado) que se encontra nos ritos e orações (os significantes). Trata-se, em termos saussurianos, de uma certa confusão pois, em princípio, não é possível entrar em contacto com o significado prescindindo do significante. Esta segunda forma de traduzir parece radicalizar a arbitrariedade da relação entre o significante e o significado a partir da sua inversão até à completa separação, sugerindo a possibilidade de se entrar diretamente em contacto com o significado e fazendo do significante uma mera embalagem de significados. Possuir o significado de antemão passa a ser a condição para se aceitar o significante. Finalmente, de acordo com a terceira tradução, os ritos não só são significativos, mas constituem também o meio de entrar em contacto com o significado. O rito continua a ser visto como significante, mas aqui a relação com o significado torna-se *necessária*. Isto vai ao encontro da perspectiva de Benveniste que viria a corrigir Saussure precisamente neste ponto⁸. Em resumo, as três possibilidades aceitam que existe uma relação entre o rito e a significação, mas esta pode ser concebida de três formas diferentes.

i. O rito, como o signo linguístico, é formado por um significante e por um significado que se relacionam entre si de forma arbitrária. Assim, compreender o rito-significante é aceitar também o carácter arbitrário da sua relação com o mistério-significado. Afinal, este também pode ser expressado pela espiritualidade, pelo compromisso ético, pela

⁷ Saussure, *Cours de linguistique générale*, 100-101: «[...] nous voulons dire qu'il est immotivé, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité», 101.

⁸ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966), 50-52 : «Entre le signifiant et le signifié, le lien n'est pas arbitraire; au contraire, il est *nécessaire*. [...] Comment en serait-il autrement? Ensemble les deux ont été imprimés dans mon esprit; ensemble ils s'évoquent en toute circonstance. Il y a entre eux symbiose si étroite que le concept "bœuf" est comme l'âme de l'image acoustique *bœuf*», 51. «Certe consubstantialité du signifiant et du signifié assure l'unité structurale du signe linguistique. [...] Ce qui est arbitraire, c'est que tel signe, et non tel autre, soit appliqué à tel élément de la réalité, et non à tel autre», 52.

evangelização e muitas mais realidades da vida eclesial. Neste sentido, a liturgia é considerada como um dos «lugares teológicos» a partir dos quais se articulam as significações da fé.

ii. Radicalizando o caráter arbitrário da relação significante-significado, acaba-se por conceber o rito como um significante completamente separado do significado. Este pode servir-se do significante como de um simples revestimento externo da sua forma de se comunicar. Cada rito-significante contém um mistério-significado. Para decifrá-los, bastaria um dicionário. Portanto, neste sentido, a liturgia não passa de um arquivo de proposições em ordem a eventuais argumentos teológicos.

iii. Aceitando que a relação entre o significante e o significado é afinal necessária (Benveniste), compreender o rito passa a ser compreender a sua íntima relação de «simbiose» e «consustancialidade» com o significado. O signo-liturgia volta a ser a reunião do rito-significante com o mistério-significado. Nesta linha, a liturgia comunica o mesmo mistério que a funda através dos seus ritos e orações e pode ser considerada como «fonte» de teologia.

Mas será que o rito se caracteriza mesmo pela significação? Não é igualmente provável que o rito seja antes algo completamente desprovido de significação? Para além do senso comum que em geral assume esta conceção do rito, esta possibilidade merece a nossa atenção não só porque já foi apresentada como uma perspectiva científica para o estudo do rito, mas também e principalmente porque a discussão que ela suscitou não conheceu um desfecho satisfatório. Refiro-me às perspectivas de Frits Staal, o qual propôs que o rito deveria ser abordado como *sintaxe pura*⁹.

⁹ Frits Staal, «The Meaninglessness of Ritual», *Numen* 26, no. 1 (1979): 2-22; Staal, «Ritual Syntax», em *Sanskrit and Indian Studies* (Dordrecht: D. Reidel, 1979), 119-142; Staal, *Agni. The Vedic Ritual of Fire Altar* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1983); Staal, *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras, and the Human Sciences* (New York – Bern – Frankfurt am Main – Paris: Peter Lang, 1989); Staal, «Within Ritual, About Ritual and Beyond», *Religion* 21 (1991): 227-234. Atualmente, aceita-se que «[...] rituals are indeed without meaning, but this is a very meaningful (signifiant) fact»; Axel Michaels, «Ritual and Meaning», em *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Leiden – Boston: Brill, 2006), 245-261, aqui 260.

2. Reações às perspectivas de Staal

Vale a pena reentrar na discussão desde o ponto de vista da recepção. O primeiro aspecto a sublinhar neste sentido é que a tese de Staal não parece ter provocado reações no âmbito da teologia, mas apenas no campo dos estudos sócio-antropológicos do rito. É importante reter este aspecto de forma neutra (afinal, os teólogos poderiam estar de tal forma distraídos – quer dizer, ocupados com outras coisas – que nem sequer se teriam dado conta da provocação). Desejo começar pelas reações a Staal em larga medida devido a este primeiro aspecto, mas também por causa daquilo que elas podem revelar sobre o estudo do rito na ótica das ciências humanas.

2.1. Carências do ponto de vista social

Em 1991, a revista *Religion* do *Department of Religious Studies* da *Lancaster University* (Reino Unido) consagrou um monográfico às teses de Staal, na sequência do seu livro *Rules Without Meaning*. A iniciativa é justificada numa breve nota introdutória que invoca o potencial metodológico das perspectivas de Staal¹⁰. Os três artigos publicados neste monográfico são bastante respeitosos, mas não deixam de apontar alguns pontos críticos. O principal destes pontos residiria na relativa ausência do aspecto social. No seu artigo, Allan G. Grapard refere-se nomeadamente à relação entre a linguagem e o poder¹¹. Se o rito é ortopraxis, quem decide sobre a sua retidão? De que tipo é esta autoridade? Por sua vez, Burton L. Mack considera que Staal trabalha com uma antropologia individualista, algo romântica. Se o rito é da ordem do código, porque não se consideram também os códigos sociais? Talvez Staal continue dependente da

¹⁰ «As readers will soon learn, Staal's book seeks to push to the limit the methodological and conceptual assumptions often made in the study of ritual in religious studies and its sister disciplines. Because of its exemplary theoretical ambitions, Staal's arguments require scrutiny of equal seriousness.» «Symposium: Ritual as such. Frits Staal's *Rules without Meaning*», *Religion* 21 (1991): 205.

¹¹ «[...] [B]oth myth and ritual are re-enacted because they serve the purpose of re-enforcing social domination, and the roundabout manner in which they do so is not different from the way in which language goes about making and transmitting meaning or knowledge or structures of power.» A. G. Grapard, «Rule-Governed Activity vs. Rule-Creating Activity», *Religion* 21 (1991): 207-212, aqui 209.

ideia de religião da qual ele deseja afastar-se. Isto explicaria as carências sociais da sua perspectiva¹². Já para Ivan Strenski, o problema principal é que Staal não teria considerado outras possibilidades de produção de significado. Talvez o rito seja mesmo desprovido de significado, mas isto pode muito bem ser altamente significativo na medida em que se trata de «*marked*» nonsense¹³. Talvez o rito não faça sequer muito sentido para os próprios participantes, mas os cientistas sociais podem inscrevê-lo numa ordem de significação mais ampla¹⁴.

2.2. Críticas do ponto de vista semiótico e comunicativo

Alguns anos antes, Hans H. Penner já tinha reagido ao artigo de Staal *The Meaninglessness* de 1979 nas páginas da própria revista *Numen*¹⁵. Segundo este autor, Staal estaria completamente errado. Uma conceção linguística ou semiótica do rito implica necessariamente o significado (*meaning*)¹⁶. É importante sublinhar que, também para Penner, há aspetos que escapam aos participantes no rito mas que podem ser descobertos pelos pesquisadores¹⁷.

¹² «I wonder if Staal has not inadvertently assumed the inadequate definition of ritual as religion that he opposes, and thus has begged the question of the social dimensions, constraints and implications that rituals also appear to have.» Burton L. Mack, «Staal's Gauntlet and the Queen», *Religion* 21 (1991): 213-218, aqui 217. No entanto, Burton Mack é um dos poucos autores que valorizou positivamente o alcance das perspetivas de Staal.

¹³ «While it may be true that mantras are literally nonsense, they are surely a special kind of nonsense. That is to say, they are "marked" nonsense – a nonsense which stands out by virtue of an already existing or coeval world of meaning and sense.» Ivan Strenski, «What's Rite? Evolution, Exchange and the Big Picture», *Religion* 21 (1991): 219-225, aqui 224.

¹⁴ «Now it is true that the social teleology, or social meaning of *kula* may be obscure to those involved in these ceremonial exchange of gifts – and thus difficult to say that actors involved in these exchanges think of their behavior as symbolic. But to social scientists, or indeed to individuals commanding a large enough perspective, certain function of the overall historical process may emerge as a result of their research.» Strenski, «What's Rite?», 224.

¹⁵ Hans H. Penner, «Language, Ritual and Meaning», *Numen* 32, no. 1 (1985): 1-16.

¹⁶ «[...] [I]f ritual is defined as a sign system in the context of semiotics, then meaning is inherent in the system.» Penner, «Language, Ritual and Meaning», 11.

¹⁷ «We know very well that it takes an expert to discover what the complex rules are, of which the participants know nothing or very little.» Penner, «Language, Ritual and Meaning», 13.

As críticas de Solomon N. Harris¹⁸ sintonizam com as de Penner. O rito é uma realidade comunicativa. A informação que ele transmite só pode ser decodificada pelos membros do corpo ritual. Por outro lado, para além dos seus conteúdos teóricos explícitos, o rito comunica também conteúdos simbólicos implícitos. Não se pode esquecer que a ação ritual integra-se num largo sistema de crenças¹⁹. Staal teria desvalorizado os efeitos «secundários» do rito, quando estes coincidiriam afinal com o significado simbólico implícito do rito²⁰. Ele teria confundido também insignificância (*meaninglessness*) e inutilidade (*uselessness*). No entanto, segundo Harris, o rito só é inútil desde um ponto de vista externo. Para os próprios participantes, ainda que não seja imediatamente eficaz, o rito aponta sempre para finalidades superiores²¹. As regras rituais são regidas por regras sociais mais amplas²². O rito inscreve-se nos sistemas de valores sociais e perpetua-os²³. Por isso, para compreender a totalidade dos efeitos do rito temos que ir mais além do seu conteúdo proposicional

¹⁸ S. N. Harris, «Ritual: Communication and Meaning», *Journal of Ritual Studies* 11, no. 1 (1997): 35-44.

¹⁹ «Rituals transmit information to the members of the ritualized body in, as it were, encoded form, which can only be authentically decoded by those who are an integral part of that body.» Harris, «Ritual: Communication and Meaning», 36. «Ritual communicates something more than its propositional content. That “something more” is the ritual’s symbolic meaning. We may state it in another way: that ritual has both explicit and implicit meaning», 36; cf. ainda 40, baseado em Markovic. «The ritual action itself is connected to a larger system of beliefs and concepts [...]», 36.

²⁰ «The point is that these significant “side-effects” which Staal acknowledges “that ritual creates”, are precisely the elements which most authorities regard as the implicit resultants of ritual action and hence represent the symbolic meaning of ritual.» Harris, «Ritual: Communication and Meaning», 39.

²¹ «[...] [A] ritual action considered as technical action by non-participants, is useless; considered from the inside by those who perform it and adhere to it, it must be without direct causal impact on the external world only because it must be far more powerful: it must constitute and create an independent cultural world and in this respect the ritual may be extremely purposeful for the lives of individuals and communities.» Harris, «Ritual: Communication and Meaning», 41 (parte de uma resposta de Apostel a Kasher).

²² «Biderman suggests that a way out of the impasse is to “regard the rules of chess as a constitutive subsystem embedded in a wider system of norms, within which the rules of chess are seen as regulative. [...]”» Harris, «Ritual: Communication and Meaning», 42. «Similarly, the ritual itself is directed by a constitutive system of rules», 43.

²³ «[...] [R]ituals are embedded in the value system of their respective groups and serve the purpose of internalizing and perpetuating that value system, or some aspect of it.» Harris, «Ritual: Communication and Meaning», 43.

explícito e entrar no sistema histórico-social dos valores que são implicitamente expressados pelo rito²⁴.

2.3. *Alternativa cognitivista*

As críticas de Thomas Lawson & Robert McCauley são feitas desde um ponto de vista cognitivista e merecem uma atenção particular²⁵. Como Staal, também estes autores se apoiam na gramática generativa de Chomsky. No entanto, se eles partilham o interesse analítico de Staal, eles não aceitam o seu ceticismo semântico. Na verdade, para eles, é a semântica que permite reconciliar religião e cognitivismo.

A proposta assenta sobre a revisão dos aspetos em jogo na relação rito-linguagem, com o objetivo de elaborar uma metodologia adequada à ação ritual desde o ponto de vista das competências e dos conhecimentos dos participantes. O cognitivismo religioso e ritual de Lawson & McCauley recupera algo do intelectualismo, do simbolismo e do estruturalismo, mas para os corrigir. A analogia linguística é o aspecto a reter, mas é preciso superar o «intuicionismo». Na verdade, segundo Lawson & McCauley, as três posições acabam por dar pouca importância à analogia com a linguagem²⁶.

Com respeito à relação entre rito e linguagem, é de sublinhar a dimensão performativa da linguagem em contexto ritual na sequência de Austin²⁷. No entanto, a perspetiva não parece adequada para justificar o carácter ativo do rito, uma vez que se concentra nos seus aspetos verbais²⁸. As perspetivas de Edmund Leach são igualmente referidas neste contexto. Para ele, o rito inclui a transmissão de informação e, portanto, a comunicação entre emissores e recetores. Para além disso, Leach alargou o

²⁴ «To understand the totality of the effects of the ritual we have to go beyond its explicit propositional content, into the historico-social value system of the particular group, which is implicitly expressed by the ritual.» Harris, «Ritual: Communication and Meaning», 43.

²⁵ E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1990).

²⁶ Cf. Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 44.

²⁷ Cf. Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 51.

²⁸ Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 53.

horizonte de forma a incluir os aspetos não-verbais do rito. No entanto, ele acabaria por esquecer que o rito implica mais do que a comunicação de informação²⁹.

Lawson & McCauley dedicam-se pois ao desenvolvimento de uma visão do rito considerado como sistema formal, a partir da gramática generativa de Chomsky. É neste contexto que as propostas de Frits Staal são comentadas. Lawson & McCauley interessam-se igualmente por uma teoria das estruturas rituais que permita dar conta do rito como um sistema formal³⁰. No entanto, eles consideram que a proposta de Staal é incompleta na medida em que tende a ignorar os pequenos ritos nucleares que constituem a sequência e a lógica rituais³¹. Para além disso, Lawson & McCauley não renunciam à semântica, considerada indispensável para a construção de uma perspetiva cognitiva capaz de abordar os sistemas simbólico-culturais em geral. A gramática generativa de Chomsky disponibiliza três aspetos para esta empresa: a distinção entre competência e *performance*, a noção de participante ideal num contexto ideal³² e a conceção de gramática como uma teoria generativa³³. A tese dos nossos autores é, pois, que «as gramáticas das linguagens naturais particulares são os análogos dos sistemas específicos de regras dos sistemas simbólico-culturais *particulares*»³⁴. Daqui decorre uma teoria que pretende descrever o conhecimento do participante sobre a qualidade das ações rituais³⁵. O rito é observado do ponto de vista da *estrutura geral da ação*, pois ele não se diferencia de qualquer outra ação senão pela sua relação com o universo

²⁹ Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 55.

³⁰ «What particularly interests us at this stage of our inquiry, however, is not Staal's semantic views about the meaninglessness of ritual but his theory about ritual structures and his strong emphasis upon developing an autonomous account of ritual as a formal system.» Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 57. A questão semântica será discutida implicando também as teses de Sperber (138-141; 166-169).

³¹ Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 59; cf. ainda 61.

³² Cf. Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 62-63.

³³ «The rules of a grammar should be able to account (i.e, systematically specify) the grammatical structure of any and all *possible* sentences in a language.» Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 67.

³⁴ «The grammars of particular natural languages are the analogues of the specific systems of rules for *particular* symbolic-cultural systems.» Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 76.

³⁵ Os autores sublinham que não se trata de uma teoria sobre o rito; para além disto, supõe-se a abstração das condições reais da prática ritual; cf. Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 77-78.

conceptual religioso³⁶. Como qualquer outra ação, o rito pressupõe *atores*, *atividades* e *objetos*³⁷, os quais ganham uma qualidade *ritual* apenas quando são cognitivamente investidos pela religião e entram em relação com um «agente super-humano»³⁸.

2.4. *Reticências do ponto de vista da forma ritual*

Michael Houseman & Carlo Severi voltaram à questão no contexto de uma pesquisa em torno da forma do rito³⁹. Houseman & Severi percebem bem o desafio metodológico colocado pelo caráter sintático do rito como atividade primária regida pelas suas próprias regras e sem qualquer relação com um significado externo do qual o rito seria um equivalente dramático ou expressivo. O rito pede mais uma analítica do que uma hermenêutica, mais uma descrição formal do que uma abordagem simbólica.

Houseman & Severi simpatizam com a advertência de Staal contra uma perspectiva linear sequencial, bem como com a sua insistência numa visão sistêmica do rito, a partir da distanciação em relação a considerações simbólicas e funcionais. No entanto, Houseman & Severi mostram-se reticentes diante de uma perspectiva que eles consideram «combinatória» e «atomizada». O rito, para eles, é um todo maior que a soma das partes. Por isso, a formalidade sintática de Staal não dá conta da especificidade da ação ritual, na medida em que não inclui as características morfológicas não contingentes da encenação ritual como um todo, nem conduz a uma perspectiva relacional⁴⁰.

³⁶ Cf. Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 79.

³⁷ Cf. Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 86; 91-92; 94.

³⁸ «The representation of any action, religious or otherwise, requires access to available conceptual schemes for the specification of the action elements. Hence, *religious actions and religious ritual actions in particular are distinguished by a religious conceptual scheme's penetration of the formation system for the purpose of specifying the action elements*. The religious conceptual system supplies the formation system with elements appropriate to religious actions.» Lawson and McCauley, *Rethinking Religion*, 88-89 (este pressuposto acaba por ser intelectualista).

³⁹ Michael Houseman and Carlo Severi, *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action* (Leiden – Boston – Köln: Brill, 1998), 183-193.

⁴⁰ Cf. Houseman and Severi, *Naven or the Other Self*, 186. A proposta de Staal não passaria de um

As críticas avançadas por Houseman & Severi parecem denunciar apenas um certo reducionismo e uma certa fragmentação, induzidas, segundo eles, pela proposta analítica de Staal. Mas os autores consideram também a proposta cognitiva de Lawson & McCauley, apreciando a tentativa de reconciliação da sintática com a semântica. Por um lado, o esquema de ação de Lawson & McCauley é mais rico do que a atomização sintática de Staal; pelo outro, esta dimensão não corresponde propriamente à especificidade do rito religioso, o qual, para Lawson & McCauley, requer sempre um componente semântico próprio.

Diante disto, Houseman & Severi têm duas observações a fazer. Em primeiro lugar, o rito parece não precisar de uma referência conceptual. Pelo contrário, «um certo grau de incerteza conceptual referente aos procedimentos rituais, agentes sobre-humanos, seu modo de intervenção, etc., é uma característica crucial das ações rituais [...]»⁴¹. Por outro lado, o rito não pressupõe apenas conhecimento intelectual, mas também conhecimento corporal. Para além disto, não é apenas ação, mas também interação. Assim, Houseman & Severi põem em questão o aspecto central da perspectiva cognitivista de Lawson & McCauley considerando que ela não dá conta dos esquemas conceptuais de ação dos participantes no rito. Além do mais, a introdução de um elemento semântico relacionado com um agente super-humano não só «deixa um certo sabor “teológico”»⁴², mas também parece ser incapaz de captar a especificidade da ação ritual, sem resolver o problema hermenêutico⁴³.

reflexo invertido do estruturalismo de Lévy-Strauss.

⁴¹ «In a rather different but complementary vein, a number of authors have suggested that a degree of conceptual uncertainty concerning ritual procedures, superhuman agents, their mode of intervention, etc., is a crucial feature of ritual actions [...]» Houseman and Severi, *Naven or the Other Self*, 190.

⁴² «[...] [T]he introduction of a necessary semantic component, notably the intervention of superhuman agents, lends a somewhat “theological” flavour to their account [...]» Houseman and Severi, *Naven or the Other Self*, 191.

⁴³ «An alternative strategy, more in line, perhaps, with a theory of ritual than with a theory of religion, would be to recognize representations involving superhuman agents and their interventions as being inherently problematical. One might then ask about the role ritual activity plays in the production and transmission of such representations.» Houseman and Severi, *Naven or the Other Self*, 191.

3. Romano Guardini e a liturgia como jogo

Aparentemente, a possibilidade aberta por Staal da completa insignificância do rito não pode ser abraçada sem mais pelas ciências humanas e sociais. Ainda que o significado do rito seja desconhecido ou meramente implícito, a tarefa das ciências humanas e sociais é decifrar esse significado, o qual deve, portanto, ser sempre pressuposto. Por outro lado, a solução cognitivista, acaba por deixar um gosto teológico. Mas então, porque razão a proposta radicalmente sintática de Staal encontrou tanta resistência e, que eu saiba, nenhum desenvolvimento? O facto é que as provocações de Staal incomodaram significativamente as ciências humanas e sociais, desmascarando talvez a sua pretensão de substitutas funcionais das significações teológicas «substanciais». No entanto, uma conceção do rito como significante puro, reduzido à sua dimensão sintática, incomoda igualmente a teologia. É certo que o debate aberto por Staal parece não ter atingido o campo teológico e litúrgico. Talvez os teólogos e liturgistas tenham considerado que a questão concernia apenas os ritos védicos, isto é, os ritos dos outros. Há, no entanto, pelo menos um autor católico cuja visão da liturgia parece sintonizar com a de Staal. Refiro-me a Romano Guardini e à sua famosa definição da liturgia como «jogo, gratuito e puro, diante de Deus»⁴⁴.

A utilidade e a finalidade não são, para Guardini, critérios suficientes para responder à questão do direito à existência. É certo que, no mundo, cada objeto corresponde a uma finalidade, mas é também algo que repousa em si mesmo, encontrando em si mesmo a sua própria finalidade⁴⁵. O princípio da existência encontra-se assim na ordem do *sentido* e não da utilidade. Para Guardini, utilidade e sentido são duas polaridades

⁴⁴ Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (1918). Neste artigo, recorro à tradução francesa: *L'esprit de la liturgie* (Paris: Plon, 1960). É de sublinhar que a tese da autorreferencialidade lúdica da liturgia, no contexto da emergência da teologia litúrgica por influência do Movimento litúrgico, *precede* as perspetivas de Staal em mais de meio século!

⁴⁵ «Le concept d'utilité situe le centre de gravité de l'objet en dehors de ce dernier. Il le conçoit comme un passage, une étape dans un mouvement qui passe outre, je veux dire qui va vers le but. Or chaque objet est, dans le même temps qu'il correspond à une fin, également une chose qui repose en elle-même, qui est à elle-même sa propre fin.» Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 108.

da existência⁴⁶. Na vida da Igreja acontece da mesma forma. Nas suas dimensões institucionais, a Igreja responde aos critérios da utilidade, mas a liturgia não tem finalidades úteis. A liturgia é a sua própria finalidade, um mundo vivo repousando em si mesmo⁴⁷. A sua única razão de ser é Deus. Por isso, ela desenvolve-se como um jogo diante de Deus. Através de todo um conjunto de leis severas e precisas, a liturgia regula o jogo sagrado diante de Deus⁴⁸.

Dois aspetos parecem relativizar esta abertura lúdica no sentido da autorreferencialidade sintática da liturgia. A reflexão de Guardini não continua sem que ele avance imediatamente uma objeção ao esteticismo, isto é, ao perigo de se considerar a forma pela forma. Esta possui um sentido, o qual consiste em exprimir um conteúdo, em ser a realização de uma essência⁴⁹. Portanto, só a partir da verdade da liturgia é que nos abrimos à sua beleza⁵⁰. Este primeiro aspecto de subordinação do Belo ao Verdadeiro liga-se à prudência com que Guardini aborda a dimensão emotiva da liturgia logo no início das suas reflexões. A liturgia é

⁴⁶ «L'utilité est la cible de l'effort, du travail; le *sens* est le contenu de la vie, de la vie en fleur et en épanouissement. Oui, les deux pôles de l'Être sont : Utilité et Sens, Effort et Croissance, Travail et Production, Ordre et Création.» Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 111. Temos aqui a marca guardiniana mais específica: a *polaridade*. O próprio conhecimento é polar, na medida em que todo o conhecimento objetivo contém algo de intuitivo, e vice-versa, aparecendo assim como conhecimento vivo. Romano Guardini, *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret* (Paris: Cerf, 2010) [original alemão 1925], 157.

⁴⁷ «La liturgie ne connaît point de fin "utile" ou du moins ne saurait être comprise et saisie du seul point de vue de la fin "utile". Elle n'est point un moyen que l'on emploie pour atteindre un objectif déterminé. Elle est à elle-même – jusqu'à un certain degré du moins – sa propre fin. Selon le sentiment de l'Église, elle ne doit pas être considérée comme une étape, comme une route vers un but situé en dehors d'elle-même, mais comme un monde de vie reposant en lui-même.» Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 114-115.

⁴⁸ Guardini inspira-se na passagem do livro dos Provérbios (Pr 8:30-31), mas a sua reflexão baseia-se na analogia com os jogos infantis e com a criatividade artística. «La liturgie nous offre le même spectacle. Elle aussi, avec un soin infini, avec tout le sérieux de l'Enfant et toute la conscience de l'Artiste, s'est efforcée d'exprimer en la projetant dans mille formes diverses la vie de l'âme, vie sainte née de Dieu, sans autre but que de lui offrir le cadre, le monde d'images où elle puisse être et vivre. Par tout un ensemble de lois sévères et précises, la liturgie a réglé le jeu sacré que l'âme mène devant Dieu.» Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 126.

⁴⁹ «[...] [L]a forme a un *sens* qui est d'exprimer un contenu (d'ordre spirituel ou moral), d'être le mode de réalisation d'une essence.» Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 144.

⁵⁰ «Ce n'est qu'en partant de la *vérité* de la liturgie que notre regard s'ouvrira à sa *beauté*.» Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 156.

dominada pelo dogma⁵¹, afirma Guardini. Tudo parece indicar que, para ele, a liturgia é ação subordinada ao pensamento, forma determinada pelo conteúdo, manifestação estética orientada pela verdade. O problema é que, nestes termos, não há maneira de reintroduzir o aspecto lúdico e autorreferencial para o qual Guardini se orienta. A única possibilidade de superação desta dificuldade encontra-se numa noção existencial e vital da verdade. Neste sentido, a verdade não é a exatidão morta de um conceito separado da vida do espírito, mas antes a estreita e vital união ao ser, representando a força e a plenitude da existência⁵². Assim, a verdade da liturgia é a verdade *total*⁵³. Se a primeira lei da liturgia é o pensamento, seguem-se imediatamente a lei da ação e a lei da forma⁵⁴. A imagem lúdica volta a fazer sentido. Mais: desta forma, a autorreferencialidade da liturgia liga-se explicitamente à orientação sintática da proposta de Guardini e que ele rende como ensaio sobre as leis litúrgicas. A liturgia é e permanece *lex orandi*, a qual é, ao mesmo tempo, *lex credendi*⁵⁵.

4. De regresso a Staal

Guardini dá-me a oportunidade de regressar a Staal pois existe uma grande semelhança entre os dois autores, embora sem qualquer traço de uma influência mútua. Isto evidencia ainda mais a confluência dos dois na tese da autorreferencialidade ritual.

⁵¹ Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 10-13. «La prière liturgique est dominée par le dogme, toute vivifiée par le dogme», 10. «La condition de toute prière collective est qu'elle soit dominée par la pensée et non pas le sentiment», 12-13.

⁵² «La Vérité n'est pas l'exactitude morte d'un concept séparé de la vie de l'esprit, mais bien la droite union et jonction à l'être, vitale et intérieurement atteint, elle signifie toute la force et la plénitude d'une existence riche de contenu.» Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 141-142.

⁵³ «Toutefois, pour qu'elle accomplisse auprès de la collectivité catholique la tâche qui lui est assignée, il est indispensable que ce soit la vérité *intégrale*, la vérité *totale* qu'elle incorpore à la prière.» Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 14; cf. 16.

⁵⁴ Cf. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 29-33.

⁵⁵ Cf. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, 9-10. A extensão e aplicação do axioma «*lex orandi, lex credendi*» à liturgia em geral é uma das principais características da teologia litúrgica atual; cf. Kevin W. Irwin, *Context and text. Method in Liturgical Theology* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994).

Há coisas em ou para si mesmas e coisas subordinadas a outras realidades⁵⁶. Afirmar que o rito existe para si mesmo implica que ele é desprovido de significação, de função ou de objetivo. O rito é a sua própria finalidade, encontrando em si mesmo o seu próprio valor intrínseco⁵⁷. Contrariamente às atividades do quotidiano, o rito baseia-se exclusivamente nas suas próprias regras. No dia-a-dia, as atividades são regidas por finalidades da ordem da utilidade e dos resultados. No rito, contam apenas as regras, sem qualquer atenção ao resultado da ação⁵⁸. As atividades rituais e as atividades comuns podem justapôr-se e alternar-se, mas não misturar-se. Depois de acender o fogo sagrado, um sacerdote védico pode acender o seu cigarro com um isqueiro. O que ele não pode é utilizar o isqueiro para acender o fogo sagrado, nem utilizar o fogo sagrado para ferver a água do seu chá⁵⁹.

Para Staal, o rito é inútil, mas isto não quer dizer que ele não tenha efeitos «colaterais» ou «secundários». O aspecto decisivo é que estes efeitos secundários não servem para explicar a origem do rito. Pelo contrário, é a insignificância do rito que explica a variedade de significações que o rito pode adquirir, sobretudo no âmbito da religião. O rito demarca-se das atividades comuns pela sua insignificância e inutilidade, mas a religião investe os ritos com significados para justificar a sua preservação. O rito religioso torna-se significativo e pode ser posto em relação com eventos considerados importantes. Os ritos foram assim perdendo a sua original e pura inutilidade, para se tornarem úteis e até meritórios⁶⁰.

As semelhanças entre o rito e a linguagem explicam-se aceitando que o rito está na origem da sintaxe⁶¹. A linguagem não se apoia na semân-

⁵⁶ «Things are either for their own sake, or for the sake of something else.» Staal, *Rules Without Meaning*, 131.

⁵⁷ «To say that ritual is for its own sake is to say that it is meaningless, without function, aim or goal, or also that it constitutes its own aim or goal. I does not follow that it has no value: but whatever value it has is intrinsic value.» Staal, *Rules Without Meaning*, 131-132.

⁵⁸ «In ritual activity, the rules count, but not the result.» Staal, *Rules Without Meaning*, 132.

⁵⁹ Cf. Staal, *Rules Without Meaning*, 132-133.

⁶⁰ Staal, *Rules Without Meaning*, 137.

⁶¹ «[...] [E]ither language is the cause, or ritual is the cause, or there is a common cause for both. I shall discount the third which could be almost anything about which we know little—ranging from the “essence

tica nem na lógica. Se assim fosse, a linguagem funcionaria na base da equivalência direta (*one-one-correspondance*) e bastariam os dicionários para a compreender⁶². No entanto, a linguagem relaciona sons e significados por meio de um vasto e complicado sistema de regras, isto é, através da sintática. Isto implica também que a linguagem não existe apenas para comunicar.

As nossas confusões ao interpretar os sistemas rituais são em grande parte causadas pela desconcertante concatenação de dois factos independentes e não relacionados: os sistemas rituais são como a linguagem na medida em que são regidos por regras, mas diferentes da linguagem uma vez que não expressam significados. Para o seu estudo, compreensão e análise, tais sistemas requerem teorias sintáticas que lidam com regras, não teorias semânticas que lidam com significados⁶³.

Staal apropria-se da gramática generativa de Chomsky por duas razões principais. Por um lado, a gramática generativa coloca-se para além da distinção enganosa entre ciências naturais e ciências humanas. Por outro lado, a gramática generativa é considerada por Staal como um retomar moderno da antiga linguística indiana, devido à sua concentração nas regras⁶⁴. A gramática generativa de Chomsky é uma empresa científi-

of man” to the structure of his brain. It would seem plausible to opt for the first explanation. In its support it could be argued that it would not be surprising for man, who has a specific structure of language anchored in his brain, to exhibit this same structure in his rituals. I think this is possibly correct, but I wish to point out that it is not the only plausible view. First of all, it smacks of prejudice. It is we who are obsessed by language and who have (despite survivals) lost touch with ritual. Hence it is only natural that the view that language is primary, would appeal to us. But for Early Man, ritual was at least as important as language is for us. Ritual, after all, is much older than language.» Staal, *Rules Without Meaning*, 111.

⁶² Cf. Staal, *Rules Without Meaning*, 138.

⁶³ «Our confusions in interpreting ritual systems are largely caused by the disconcerting concatenation of two independent and unrelated facts: ritual systems are like language in that they are governed by rules, but unlike language in that they do not express meanings. For their study, understanding and analysis, such systems accordingly require syntactic theories that deal with rules, not semantic theories that deal with meanings.» Staal, *Rules Without Meaning*, 452.

⁶⁴ Cf. Staal, *Rules Without Meaning*, 42. Na verdade, Staal considera que a linguística e a ciência não são

ca, positiva e especulativa, capaz de superar a confusão entre a gramática e a escrita. Tal como a antiga gramática indiana, as análises de Chomsky descrevem a geração de estruturas potencialmente ilimitadas⁶⁵. É, no entanto, mérito de Chomsky ter sublinhado o caráter não-necessário e não-trivial da complexa organização estrutural das línguas. A gramática generativa de Chomsky é, portanto, uma teoria sintática a partir da qual será possível desenvolver uma ciência do rito. Isto implica que o estudo do rito conserva uma relação com o rito análoga à relação que existe entre a gramática e a língua. A gramática é a descrição analítica das regras linguísticas orais. Portanto, uma gramática ritual consistirá na descrição analítica das regras da ação ritual. Mas a relação entre a gramática e o rito é mais profunda pois as regras linguísticas parecem derivar das próprias regras rituais. Pelo menos, tanto o rito como a linguagem caracterizam-se pela sintaxe, assim como pela sua estruturação a partir de regras específicas, sobretudo ao nível da frase, da transformação e da incorporação⁶⁶. A gramática ritual deverá descrever estas regras, da mesma forma que a gramática generativa descreve as regras das diversas línguas naturais⁶⁷. Compreende-se assim o alcance da definição heurística de rito de Staal.

O rito pode ser definido, em termos aproximativos, como um sistema de atos e sons, relacionados entre si de acordo com regras sem referência ao significado⁶⁸.

[...] [O rito] não pode ser explicado em termos de religião ou de sociedade. Embora incorporado em vários contextos e aplicado a

invenções ocidentais, mas descobertas universais da humanidade (cf. 55).

⁶⁵ «The point of such an analysis is, however, that it generates a structure for which it is impossible to fix an upper limit or boundary.» Staal, *Rules Without Meaning*, 41-42.

⁶⁶ Cf. Staal, *Rules Without Meaning*, 110.

⁶⁷ Cf. Staal, *Rules Without Meaning*, cap. 12: *Ritual and Grammar*, 101-114.

⁶⁸ «Ritual may be defined, in approximate terms, as a system of acts and sounds, related to each other in accordance with rules without reference to meaning.» Staal, *Rules Without Meaning*, 433.

uma variedade de eventos, adere às suas próprias regras, segue o seu próprio curso e conduz a sua própria vida⁶⁹.

Esta definição evoca um aspecto largamente desatendido pela crítica. É que Staal não trabalha apenas com a analogia linguística, mas também com a analogia musical. A música «absoluta» é o mundo dos significantes «puros», constituindo um sistema regido pelas suas próprias regras sem qualquer referência a significados. A música constitui uma forma mentalmente irrepresentável e materialmente irrealizável *senão como música*. A partir daqui, Staal chega à noção de «significado estrutural». «O “significado estrutural” da globalidade da estrutura é a própria estrutura, e o “significado estrutural” de um elemento dentro da estrutura é definido em termos da posição que o elemento ocupa nessa estrutura.»⁷⁰

Será que a teoria de Staal é mais uma teoria musical do que uma teoria ritual? Seja como for, quando Staal postula a noção de «rito absoluto»⁷¹, parece ir longe de mais. Afinal, os ritos também podem acolher palavras e discursos. No entanto, é preciso reconhecer que, nomeadamente nos mantras, as palavras tendem a aparecer como sons, isto é, como significantes, e não como significados. Portanto, tal como a música, o rito não pode ser explicado a partir de considerações semânticas, isto é, em termos de religião ou de sociedade. «As características preponderantes e permanentes da música e do ritual são que ambas consistem em estruturas formais de sons e atos que podem ser estudados de forma mais eficaz e proveitosa adotando uma abordagem sintática.»⁷²

⁶⁹ «[...] [I]t cannot be explained in terms of religion or society. Though embedded in various contexts and applied to a variety of events, it adheres to its own rules, follows its own course and leads its own life.» Staal, *Rules Without Meaning*, 434.

⁷⁰ «The “structural meaning” of the entire structure is that structure itself, and the “structural meaning” of an element within the structure is defined in terms of the position the element occupies in that structure.» Staal, *Rules Without Meaning*, 174. Discutindo sobre a possibilidade de significados alegóricos na música, Staal conclui: «If the expression “the meaning of music” *must* be used, it can only refer to the *structure* of music, that is, to syntactic structures [...]», 177.

⁷¹ Cf. Staal, *Rules Without Meaning*, 184.

⁷² «The preponderant and enduring characteristics of music and ritual are that they consist of formal structures of sounds and acts that can be studied most effectively and fruitfully by adopting a syntactic

Trata-se de um corolário do acento sistémico e sintático da definição de rito de Staal. Mas então, como compreender o lugar dos ritos na religião e na sociedade? Mais concretamente, quais são as implicações religiosas da origem ritual da sintática? Staal prevê ao menos três: o rito integra a linguagem, mas (1) esta vê-se tendencialmente desprovida de significado. Alguns ritos chegam a caracterizar-se pela (2) ausência da linguagem ou, pelo menos, pela presença de métodos que visam a relativização ou até mesmo a eliminação do significado. Assim, se a linguagem aparece no rito, é sempre (3) como um elemento constitutivo da ação ritual religiosa⁷³.

5. A teologia como gramática

A que pergunta responde a teologia? Uma teologia que procura dar resposta à questão «o que significa?» é como um dicionário. O seu objetivo é estabilizar e conservar a significação. Uma teologia que se deixa provocar e orientar pela questão «como funciona?» passará a proceder como uma gramática. O problema de uma teologia que assume o caráter de dicionário é que acaba por saltar sobre as operações que regem a significação⁷⁴. A teologia é ou *deveria ser* a gramática da fé, isto é, uma descrição crítica e analítica das *regras* que comandam a *fé vivida, pensada e celebrada*. Próspero de Aquitânia pressentiu-o seguramente quando formulou o famoso e discutido axioma *ut legem credendi lex statuat supplicandi*. Ao *alargar* o alcance do axioma, a teologia litúrgica moderna confirma que a vocação gramatical da teologia se deve compreender em íntima relação com a liturgia. O problema levantado por Staal é que, no caso do rito, não existiria a semântica, mas somente uma sintática pura. Isto não constitui uma dificuldade apenas para a teologia, tal como Burton Mack percebeu muito claramente.

approach.» Staal, *Rules Without Meaning*, 185-186.

⁷³ Cf. Staal, *Rules Without Meaning*, 139.

⁷⁴ Newman deu um passo significativo na direção de uma gramática teológica. No entanto, concentrando-se no assentimento intelectual dado às proposições doutrinárias, a sua proposta é mais uma *epistemologia* do que uma gramática. Cf. J. H. Newman, *An Essay in aid of A Grammar of Assent*, ed. I. T. Ker (Oxford: Clarendon Press, 1985).

[...] [A] maioria dos estudiosos terá problemas com Staal. Não é apenas uma questão de desmistificação da religião ou de insistência na separação do rito em relação ao mito. São as noções de ação sem evento, palavras sem significado, tradição sem propósito e história sem direção sobre as quais os estudiosos da religião irão tropeçar. E para quê? Para considerar a construção de uma antropologia baseada na capacidade humana para a atividade regida por regras sem significado. Quanto à questão da motivação humana, Staal pede-nos não só para colocar entre parêntesis o pressuposto reinante da busca humana do significado, mas também para pôr de lado as teorias mais recentes, incluindo o desejo de Girard, as necessidades de Burkert e a maioria das teorias funcionalistas. Em vez disso, devemos considerar o interesse que os humanos têm em coisas como a concentração, a repetição, a elaboração, o ritmo, a situação, a prática, a encenação, o jogo e a manifestação. [...] Ele urge-nos a que não nos unamos à busca do significado, mas que o consideremos como uma atividade de segundo nível do *anthropos syntaktikos*⁷⁵.

Será possível considerar a construção de uma *teologia* assente na capacidade humana para atividades regidas por regras *desprovidas de significado*? A *liturgia*, essa atividade que se baseia, entre outras coisas, na «concentração, na repetição, na elaboração, no ritmo, na situação, na prática, na encenação, no jogo e na manifestação», sugere uma resposta positiva. Mas então, a liturgia não tem *significado*?

⁷⁵ «[...] [M]ost scholars will have trouble with Staal. It is not just a matter of his demystification of religion, or his insistence on the separation of ritual from myth. It is the notions of action without event, words without meaning, tradition without purpose, and history without direction over which religionists will stumble. And for what? To consider the construction of an anthropology, based on the human capacity for activity, governed by rules without meaning. As for the question of human motivation, Staal asks us not only to bracket the regnant assumption of the human quest for meaning, but to set more recent theories aside as well, including Girard's desire, Burkert's needs, and most functionalist theories. Instead we are to consider the interest humans take in such things as concentration, repetition, elaboration, rhythm, riffs, practice, performance, play and display. [...] He asks us not to join the quest for meaning, but to account for it as a second-level activity of *anthropos syntaktikos*» Mack, «Staal's Gauntlet and the Queen», 216.

Aqui, é importante sublinhar uma diferença marcante entre Staal e Chomsky. Enquanto Staal renuncia inteiramente ao significado, a teoria da gramática generativa de Chomsky integra-o. Para Chomsky, o problema fundamental liga-se ao *conhecimento* da linguagem⁷⁶. Num determinado contexto, é possível dizer que «atrás de uma bola vem sempre uma criança». Mas será que é possível dizer que «uma criança vem sempre atrás de uma bola»? O que muda? Como é que *se sabe* que a segunda frase, ainda que formalmente bem construída, é errónea? A gramática generativa debruça-se sobre este particular tipo de *conhecimento* que todos aplicamos quando falamos e entendemos, embora de forma *inconsciente*. A gramática generativa interessa-se pelo *sistema de regras* que especifica a relação som-significado numa determinada língua por meio de *regras transformacionais*. No nosso exemplo, apesar da semelhança das duas frases, uma delas é falsa (mas não imprópria). Bastou alterar a relação entre os elementos constituintes da frase, para que o equívoco se manifestasse. Segundo Chomsky, existe uma *estrutura de superfície* que determina a *forma fonética*, enquanto o *significado* depende de uma *estrutura profunda*. É o domínio e a compreensão inconscientes desta estrutura profunda que nos permite detetar o significado equívoco da segunda frase. No entanto, neste exemplo, a semântica foi atingida por uma modificação na estrutura de superfície⁷⁷. Em princípio, todas as línguas funcionam da mesma forma. Por isso, Chomsky postula uma gramática universal⁷⁸.

⁷⁶ Noam Chomsky, *Language and Mind* (New York – Chicago – San Francisco – Atlanta: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), em particular: 100-114 (*Form and Meaning in Natural Languages*); *Rules and Representations* (New York: Columbia University Press, 2005 [1.ª ed. 1980]).

⁷⁷ «Work of the past ten to fifteen years has shown, I think very persuasively, that deep structures are as inappropriate for semantic interpretation as are surface structures. In fact, in the case of every transformational rule that merits serious consideration, it turns out to be the S-structure output rather than the D-structure input that is relevant for semantic interpretation, if there is any difference at all.» Chomsky, *Rules and Representations*, 155.

⁷⁸ «The *grammar* of a language is a system of rules that determines a certain pairing of sound and meaning. It consists of a *syntactic component*, a *semantic component*, and a *phonological component*. The syntactic component defines a certain (infinite) class of abstract objects (*D*, *S*), where *D* is a *deep structure* and *S* a *surface structure*. The deep structure contains all information relevant to semantic interpretation; the surface structure, all information relevant to phonetic interpretation. The semantic and phonological components are purely interpretative. The former assigns semantic interpretations to deep structures; the

O problema da (in)significância do rito coloca-se de forma semelhante. Por exemplo, «todos os sacramentos são ritos», mas «nem todos os ritos são sacramentos». À luz da gramática generativa, *o problema é saber como se sabe isso*. Para Staal, a questão complica-se na medida em que o rito não é um conjunto de sons e significados, mas de sons e atos, ou seja, de elementos sintáticos puros, sem qualquer significado. A teologia, nomeadamente a teologia sacramental, considerava apenas as estruturas de superfície do sacramento (forma, matéria e ministro), remetendo a estrutura profunda para o âmbito da metafísica. A gramática generativa de Chomsky convida a pesquisar a estrutura profunda do sacramento a partir das regras sintáticas que definem tanto as suas estruturas de superfície quanto as suas estruturas profundas. Assim, não basta considerar o alargamento intersubjetivo do tríptico forma, matéria, ministro. Na esteira de Staal, é preciso desvendar a gramática interna que rege a liturgia como estrutura sintática. Neste sentido, a tese da insignificância do rito constitui um princípio de precaução com valor heurístico, na medida em que se afasta do significado por correspondência e conduz à forma ritual.

Como a música e o rito em geral, a liturgia não é da ordem dos *significados*. Os seus *significantes* não se fazem acompanhar por imagens mentais correspondentes. Tal como a música absoluta, a liturgia pode sugerir imagens mentais de ordem não litúrgica; mas esses são apenas significados alegóricos *colados ou sobrepostos* às ações e aos sons que constituem a liturgia, a qual é de natureza *autoreferencial*. Na sua resposta às críticas que lhe foram feitas na revista *Religion*, nomeadamente em relação à ausência de uma perspetiva social nas suas teses, Staal faz uma distinção fundamental: «*no interior* do ritual, os ritos são geralmente realizados por mais de uma pessoa»; ao mesmo tempo, «o rito é geralmente celebrado quando as pessoas se *isolam* da sociedade». Desta forma, falar de efeitos sociais do rito «é uma observação *sobre* o rito em que não é

latter assigns phonetic interpretations to surface structures. Thus the grammar as a whole relates semantic and phonetic interpretations, the association being mediated by the rules of the syntactic component that define paired deep and surface structures.» Chomsky, *Language and Mind*, 125.

imediatamente claro se está intrinsecamente relacionada com a natureza do rito»⁷⁹. É preciso distinguir bem os planos nos quais situamos o nosso discurso. Uma coisa é o que se passa «dentro» do rito, outra o que se diz «sobre» o rito e outra ainda o que poderá acontecer «para além» do rito. Para Staal, o que se diz *sobre* o rito deve estar em sintonia com o que acontece *no* rito. Assumindo a mesma perspetiva, uma teologia *da* liturgia deve dar conta do valor intrínseco do rito, isto é, do carácter autorreferencial das suas regras internas, mais do que projetar sobre ela significações externas ou servir-se dela para explicar ou justificar factos de outra ordem. Na liturgia, o significado estrutural impera mesmo sobre a dimensão performativa (o aspecto integrativo confere *autorreferencialidade* ao ato performativo) e exclui toda a *hybris* da expressão de ideias na medida em que aparece como significante puro. Portanto, é sobre a insignificância da liturgia que se funda o carácter infalsificável de toda e qualquer proposição teológica. É neste sentido que a *lex orandi* estabelece a *lex credendi*.

Não resisto a citar Burton Mack novamente: «Que *pharmakos* maravilhoso para juntar aos nossos conceitos correntes de linguagem, música, religião e rito, para não falar das nossas ideias sobre estrutura, sintaxe, competência, composição, invenção, criatividade, ação, *performance*, drama e história. Levar Staal a sério significaria reorganizar e reavaliar a maior parte do que aprendemos nas humanidades.

⁷⁹ «[...] [*W*]ithin ritual, rites are often performed by more than one person. Single individuals may also perform rites. This was not ignored or neglected by me in my descriptions, is taken for granted in the analysis, and does not contradict the thesis that ritual is a matter of rules. Rules, after all, may be observed by individuals as well as by groups.

So much then is clear, but this observation still does not capture the full force of the criticism voiced by my discussants. On the contrary, it shows that ritual is typically performed when people *isolate* themselves from society. Grapard says something quite different, namely that ritualists, in most Asian societies, have attained high social status and that ritual knowledge is used to enhance class distinctions. This is true, but the question is whether this feature throws any doubt on my analysis of ritual in terms of rules. At any rate, it is an observation *about* ritual of which it is not immediately clear whether it is intrinsically related to the nature of ritual.

I think that this observation, valid as it is, does not pertain directly to ritual and is therefore not essential to an analysis which is concerned with ritual itself and not with its social effects.» Staal, «Within Ritual, About Ritual and Beyond», 228.

No meu campo, levar Staal a sério significaria deslocar-se para outra antropologia, reavaliar textos e dados, e começar tudo de novo a partir da questão de como o mito e o rito podem ter sido imaginados e realizados.»⁸⁰

No entanto, tal como o mesmo autor reconhece: «a questão é se aqueles que estudam religião levarão Staal a sério.»⁸¹

Bibliografia

- Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.
- Chomsky, Noam. *Language and Mind*. New York – Chicago – San Francisco – Atlanta: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- Chomsky, Noam. *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press, 2005 (1.^a ed. 1980).
- Grapard, A. G. «Rule-Governed Activity vs. Rule-Creating Activity.» *Religion* 21 (1991): 207-212.
- Guardini, Romano. *L'esprit de la liturgie*. Paris: Plon, 1960.
- Guardini, Romano. *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*. Paris: Cerf, 2010 (original alemão 1925).
- Harris, S. N. «Ritual: Communication and Meaning.» *Journal of Ritual Studies* 11, no. 1 (1997): 35-44.
- Houseman, Michael, and Carlo Severi. *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 1998.
- Irwin, Kevin W. *Context and text. Method in Liturgical Theology*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994.
- Lawson, E. Thomas, and Robert N. McCauley. *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1990.

⁸⁰ «What a wondrous pharmakos to mix with our current concepts of language, music, religion and ritual, to say nothing of our notions about structure, syntax, competence, composition, invention, creativity, action, performance, drama and history. To take Staal seriously would mean to rearrange and reassess most of what we have learned from the humanities.

In my field, to take Staal seriously would mean to shift to another anthropology, reassess texts and data, and start all over again with the question of how myth and ritual may have been imagined and performed.» Mack, «Staal's Gauntlet and the Queen», 218.

⁸¹ «The question is whether those who study religion will take Staal seriously.» Mack, «Staal's Gauntlet and the Queen», 215.

- Mack, Burton L. «Staal's Gauntlet and the Queen.» *Religion* 21 (1991): 213-218.
- Michaels, Axel. «Ritual and Meaning», em *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden – Boston: Brill, 2006.
- Newman, J. H. *An Essay in aid of A Grammar of Assent*. Editado por I. T. Ker. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Penner, Hans H. «Language, Ritual and Meaning», *Numen* 32, no. 1 (1985): 1-16.
- «Sacrosanctum Concilium», Arquivo do Vaticano, consultado em 11 de outubro de 2018. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html.
- Sausurre, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 2005 (1.^a ed. 1916).
- Staal, Frits. *Agni : The Vedic Ritual of Fire Altar*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.
- Staal, Frits. «The Meaninglessness of Ritual.» *Numen* 26, no. 1 (1979): 2-22.
- Staal, Frits. «Ritual Syntax.» In *Sanskrit and Indian Studies*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.
- Staal, Frits. *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras, and the Human Sciences*. New York – Bern – Frankfurt am Main – Paris: Peter Lang, 1989.
- Staal, Frits. «Within Ritual, About Ritual and Beyond.» *Religion* 21 (1991): 227-234.
- Strenski, Ivan. «What's Rite? Evolution, Exchange and the Big Picture.» *Religion* 21 (1991): 219-225.
- «Symposium: Ritual as such. Frits Staal's Rules without Meaning.» *Religion* 21 (1991): 205.

Artigo submetido a 18.12.2018 e aprovado a 12.02.2019.