

A LITURGIA E A “INTERRUPÇÃO” DA ECOLOGIA E DA ECONOMIA

LITURGY AND THE “INTERRUPTION” OF ECOLOGY AND ECONOMY

Ângelo Cardita*

Resumo

O artigo aborda a relação da liturgia cristã com a ecologia e a economia. O autor busca aprofundar a possível relação a partir do conceito de interrupção, assim como é apresentado na obra de Louis-Marie Chauvet. Tal conceito parece apto a situar a liturgia “entre” a economia e a ecologia e a estabelecer o grau de importância e o lugar do rito como marco da presença/ausência de Deus. Por fim, o autor analisa modelos de interrupção capazes de mostrar reação por parte da liturgia.

PALAVRAS-CHAVE: Liturgia. Economia. Ecologia. Louis-Marie Chauver.

Abstract

The article discusses the relationship of the Christian liturgy with ecology and economy. The author seeks to deepen the possible relationship from the concept of interruption, as is shown in the work of Louis-Marie Chauvet. This concept seems to be able to locate the liturgy “between” economy and ecology and to establish the degree of importance and the place of rite as a mark of the presence / absence of God. Finally, the author analyzes models of interruption capable of showing reaction from the liturgy.

KEYWORDS: *Liturgy. Economy. Ecology. Louis-Marie Chauver.*

“Não há fé sem uma interrupção de determinações históricas.”¹

* Doutor em Teologia, Membro da Associação Teológica Europeia. E-mail: <amteol@yahoo.es>.

¹ HART, K. “Absolute Interruption”. On Faith, in CAPUTO, J. D.; DOOLEY, M.; SCANLON, M. J. (ed.), *Questioning God*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2001, 168-208, aqui 197.

Introdução

A questão que este artigo trata, a saber, se é possível relacionar a liturgia cristã com a ecologia e a economia, colocando-a, mais precisamente, “entre” uma e outra de modo a “interrompê-las”, é da maior importância. Tanto a economia como a ecologia têm a capacidade de pôr em crise não somente a fé cristã, mas também e mais geralmente a própria existência humana. Aqui se deve assumir como ponto de partida o fato de a existência humana ser chamada a tomar consciência da sua relação com o mundo enquanto “natureza” e enquanto “cultura”. Mais precisamente, a nossa relação com a natureza é sempre atravessada; ela é a nossa relação cultural com o mundo, o que significa aqui que não há preocupação ecológica sem uma interrogação de tipo económico – tal como não há iniciativa económica sem efeitos ecológicos.

Não se pode, portanto, pensar a ecologia sem passar pela economia e esta sem passar por aquela. De modo semelhante, também não se pode pensar a liturgia em relação à ecologia sem passar pela economia e vice-versa. Esta observação é fundamental, pois obriga a teologia (litúrgica) a situar-se verdadeira e radicalmente na “pós-modernidade” e, por consequência, a abandonar definitivamente toda a nostalgia da “pré-modernidade”. A relação da liturgia com o mundo natural era, com efeito, o próprio dado da teologia pré-moderna. A liturgia testemunha-o ainda hoje, desde a construção cósmica do ano litúrgico até à semiótica natural (água, óleo, pão, vinho, corporeidade) da causalidade da graça. Num mundo agrário, pré-moderno, o atravessamento cultural representado pela liturgia “consagra”, por assim dizer, a economia na qualidade do outro lado cultural de uma sociedade centrada no sagrado (cósmico). A revolução industrial provoca não somente o “fim da religião” como também o fim da homogeneidade (sociedade-sagrado; natureza-cultura) pré-moderna. O fator principal é precisamente a economia, a qual esquece seja o laço com o sagrado, seja o seu contexto natural, para seguir o seu próprio caminho.

Não há, portanto, realidade natural assumida pela liturgia e pelos sacramentos que não seja ao mesmo tempo atravessada pela economia. O pão e o vinho para a eucaristia são comprados e vendidos. Nos países que não produzem trigo, uma eucaristia pode ser muito cara, enquanto as pessoas talvez passem fome. *A economia “interrompe” a liturgia* (mesmo que disso não nos dêmos conta) onde esta se encontra com o mundo natural. Uma eventual aliança entre a liturgia e a ecologia

encontra-se assim neutralizada *a priori* se a relação com a economia não for explicitada.

A nossa questão é de grande importância, apesar da dificuldade em assumi-la em toda a sua profundidade. Na verdade, na situação pós-moderna, a relação parece ser impossível: se visarmos diretamente à economia, a relação com a ecologia debilita-se; se acentuarmos a dimensão ecológica, teremos que relativizar a economia. A economia moderna reduz o mundo e a natureza a simples fontes de recursos. A ecologia reage a esta postura, mostrando a sua contradição fundamental: o mundo e a natureza não são inesgotáveis e só reconhecendo-os, aprendendo a respeitá-los no seu carácter único, é que os seres humanos poderão continuar a habitá-los.

Para ilustrar o paradoxo das dificuldades desta relação no que toca à liturgia e à teologia sacramental, poderemos começar por regressar ao modelo simbólico de Louis-Marie Chauvet, não no entanto nos aspetos em que parece ser prometedora, mas sim naqueles em que *se detém*.

Nos limites do modelo simbólico

No seu conjunto, a obra de Louis-Marie Chauvet caracteriza-se pela afirmação do princípio da mediação simbólica e ritual da existência cristã. Podemos dizer que Chauvet levou as intuições e os desafios teológicos dos movimentos litúrgicos europeus ao seu acabamento epistemológico, através do abandono da metafísica (onto-teologia) e da entrada no campo do simbólico. No entanto, na sequência de uma leitura atenta da obra de Chauvet, encontram-se duas tarefas anunciadas, mas *nunca* retomadas e aprofundadas numa sistematização desenvolvida.

O ensaio de 1979, *Du symbolique au symbole*,² terminava com uma reflexão sobre a liturgia numa sociedade de consumo que acabaria por desaparecer do livro de 1987, *Symbole et sacrement*.³ Deveremos concluir que Chauvet renunciou ao tema, deixando de o considerar pertinente para o seu modelo de teologia sacramental? Contudo, também *Symbole et sacrement* é uma obra inacabada. O projeto inicial incluía uma reflexão sobre a relação sacramentos-criação, esboçada nas suas

² L.-M. CHAUVET. *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Cerf, Paris 1979.

³ L.-M. CHAUVET. *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987 (reedição: 2008).

linhas gerais na conclusão do livro, sem que se conheça qualquer desenvolvimento sistemático posterior. Chauvet retoma continuamente o coração da sua tese assim como os seus resultados mais importantes em torno da necessidade da mediação simbólica para a existência cristã;⁴ mas a questão da liturgia cristã numa sociedade de consumo (economia) e o problema da relação dos sacramentos com a criação (ecologia) caem no esquecimento. Talvez se toquem aqui os próprios limites do modelo simbólico. Uma reflexão sobre a relação liturgia-ecologia-economia pode retomar as propostas de Chauvet, mas ao fazê-lo, deverá também interrogar-se sobre a razão de ser do esquecimento das aberturas para esta mesma temática.

No que respeitava à relação com uma sociedade de consumo, Chauvet partia de uma constatação, baseada por sua vez na análise antropológica da dádiva. “Para funcionar, os ritos religiosos requerem uma sociedade em que a troca simbólica seja possível”.⁵ Mas a análise da sociedade moderna de consumo descobre uma exclusividade da dádiva sem qualquer contradádiva. A lei do valor impede a troca simbólica.⁶ A questão consiste, então, em saber se os ritos religiosos poderão resistir a esta “crise sacrificial”. Numa sociedade e cultura em rutura,⁷ a diferença não surge senão na referência ao código.⁸ É mesmo impossível escapar ao código.

⁴ Cf. L.-M. CHAUVET. *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Éditions Ouvrières, Paris 1993; *Id.*, *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Cittadella, Assisi 2006. *Id.*, “L’avenir du sacramental”, *Recherches de Science Religieuse* 75 (1987) 241-266. *Id.*, “Une relecture de Symbole et sacrement”, *Questions Liturgiques* 88 (2007) 111-125. *Id.*, “La théologie sacramentaire aujourd’hui: quelques axes de recherche à promouvoir”, *Recherches de Science Religieuse* 97 (2009) 491-514.

⁵ CHAUVET. *Du symbolique au symbole*, 254. O autor baseia-se em M. Mauss. Sobre a temática, cf. ainda: T. BRUNK. “Consumer Culture and the Body: Chauvet’s Perspective”, *Worship* 82 (2008) 290-310.

⁶ Neste aspeto, Chauvet depende de J. Baudrillard. “Or, selon l’analyse de J. Baudrillard, *la société de consommation* dans laquelle nous vivons est un système qui ‘détient l’exclusivité du don sans contre-don [...]’” (CHAUVET. *Du symbolique au symbole*, 255).

⁷ “Qui dit éclatement culturel dit *éclatement du symbolique et du procès de symbolisation*” (CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, 261).

⁸ “C’est une *différence sans autre référence que le code lui-même* qui régit le système: pure *valeur structurale*, d’où la différence symbolique est évacuée. Telle est, selon la thèse de J. Baudrillard dans ‘L’échange symbolique et la mort’, la logique interne de notre système: *il est à lui-même son propre référent*; tout se joue et se déjoue par l’effet du code, qui *se parodie et se redouble en se simulant*. Ce qui fait la ‘valeur’ des choses, ce n’est pas leur usage, mais le *signe* qui s’engendre de leur usage et qui vient ainsi redoubler, imaginativement, le ‘réel’” (CHAUVET. *Du symbolique au symbole*, 262).

O que é profundamente dramático no nosso sistema social e cultural, é que ele é “semiúrgico”, quer dizer que todo o produto (industrial, científico, artístico...) é *imediatamente* recuperado pelo sistema como signo ou valor diferencial e que esta diferença codificada de que ele vive opõe-se à ambivalência que é o lugar da troca simbólica.⁹

No entanto, apesar da neutralização da troca simbólica e paralelamente à mesma, também é possível detectar uma “reivindicação do simbólico”, patente na metamorfose do sagrado que o faz deslocar do mito para a história.

Este novo modelo de sagrado é vivido como *projeto coletivo aberto a um novo futuro* e origina uma prática histórica que pretende dominar o curso da história. Contrapõe-se ao cósmico e sazonal, vividos ao contrário muito mais como regressão para o passado e de forma individual.¹⁰

As possibilidades da liturgia cristã no contexto moderno encontravam-se, segundo Chauvet, nesta deslocação. Enquanto “trabalho simbólico”, a liturgia será sempre “violência” feita ao sistema, na condição de que se respeite a especificidade da linguagem ritual, quer dizer, a “encenação simbólica da globalidade do ser humano, segundo a sua corporeidade de natureza e de cultura”.¹¹ E eis que “sobre esta “outra cena”, um outro espaço é criado, em que o ser humano pode entrar numa outra economia para além da economia do “valor”, a economia gratuita da troca-dádiva onde, “sacrificialmente”, dá a Deus a sua graça”.¹²

Embora sem recusar por completo a dimensão cósmica, a liturgia deveria abrir-se à simbolização através de uma “poética” centrada no eixo histórico. Com efeito – e esta observação é da maior importância para o nosso tema – a liturgia “já não pode funcionar como se o *cosmos* fosse ainda o sinal direto do Criador e como se a analogia do visível e do invisível se pudesse impor com evidência”.¹³

⁹ CHAUVET. *Du symbolique au symbole*, 266.

¹⁰ CHAUVET. *Du symbolique au symbole*, 274.

¹¹ CHAUVET. *Du symbolique au symbole*, 279.

¹² CHAUVET. *Du symbolique au symbole*, 280.

¹³ CHAUVET. *Du symbolique au symbole*, 293.

A interrupção económica da simbolização litúrgica da natureza impede qualquer continuidade.¹⁴ A visão “pré-moderna” já não tem legitimidade. A liturgia deve abrir-se à simbolização da história, isto é, à perspectiva da *modernidade*. Será o abandono da reflexão sobre a liturgia numa sociedade de consumo em *Symbole et sacrement* devido à radicalização *pós-moderna* do discurso sacramental? Tudo se passa como se o retomar desta problemática no coração da discussão sobre a onto-teologia fosse ainda uma interferência demasiado moderna.

Em *Symbole et sacrement*, Chauvet desenvolve a perspectiva do rito como mediação linguística e corporal da existência crente, enquanto “revelador” da “sacramentalidade” da Igreja, em proporção direta com o seu papel de “operador simbólico” segundo o dinamismo da “dádiva”.¹⁵ Esta descobre-se na resposta de agradecimento – a contradádiva – que ela mesma requer e antecipa sob a figura da gratuidade. A medida da dádiva encontra-se na sua própria receção. Os sacramentos representam este dinamismo de forma sincrónica: “revelam” a graça de Deus através do modo “operativo” que eles oferecem à resposta de fé, a qual é simbólica e ritual, quer dizer, realizada segundo as coordenadas da corporeidade.

Este tipo de apropriação antropológica é o instrumento metodológico requerido por uma teologia que parte do mistério pascal, desde a perspectiva da emissão do Espírito Santo, considerado como o “terceiro” de Deus que, em Deus, assinala a “diferença” tanto em relação a si mesmo (Deus “trindade”) como em relação ao mundo (Deus criador). É, portanto, pelo Espírito de Deus que toda a “contradádiva” é possível. Esta visão teológica leva a uma compreensão cósmica e escatológica dos sacramentos.¹⁶ Operando simbolicamente, os sacramentos assumem não apenas o corpo “pessoal”, mas também o corpo “histórico” e o corpo “cósmico” dos crentes, como terreno para a revelação do seu

¹⁴ “Elle [la liturgie] ne peut plus être vécue dans une simple naïveté, mais seulement au sein d’un langage critique sur son langage à elle et donc de son *redoublement en valeur/signe*. Irréversiblement, elle est entrée dans le cycle du système. On vend de la liturgie qui s’achète – de la liturgie engagée, de la liturgie esthétique, de la liturgie ‘symbolique’ (car les symboles sont eux-mêmes en passe de devenir ‘valeur’) –, et qui s’achète non pour son usage, mais pour le signe ou l’idée que donne cet usage [...]” (CHAUVET. *Du symbolique au symbole*, 278).

¹⁵ Para uma avaliação exaustiva, cf. Â. CARDITA, *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma “recondução antropológica” da teologia litúrgico-sacramental*, Bond-Quimera, Lisboa 2007, 397-412.

¹⁶ CHAUVET. *Symbole et sacrement*, 559-566 (*Conclusion – Sacrement: création, histoire et eschatologie*).

índice “sacramental”: cada crente torna-se uma “nova criatura” pela sua inscrição no corpo comunitário da Igreja, através do uso desinteressado dos elementos naturais como meios de impressão do dom recebido sobre o corpo. É assim que se torna possível contemplar o mundo como “criação”, quer dizer, como resposta ao dom da existência, em proporção direta à sua retomada simbólica pela Igreja. A graça sacramental não é senão a irradiação da afirmação do mundo como lugar escatológico de Deus e os sacramentos a sua expressão simbólica primordial.

2 O conceito de interrupção

O modelo simbólico toca os seus limites na relação da liturgia com a economia e a ecologia, expondo-se assim à sua “desconstrução”. Essencialmente aberto à pós-modernidade, descobrimo-lo ainda demasiado moderno e até pré-moderno. Mostra-se moderno ao assumir a continuidade entre a narrativa cristã e a história; revela-se pré-moderno ao contemplar o mundo como criação, simbolizando a presença e ação divinas.

Referindo-se à problemática económica, Chauvet vê a possibilidade da “violência simbólica” que a liturgia representa para o “sistema” do valor. Sobre a questão da criação, será de reter o sentido “apofático” da “revelação simbólica” do mundo enquanto criação de Deus nos sacramentos. Trata-se de uma revelação no sentido fotográfico do termo. A ação e a presença de Deus criador são o negativo do mundo na luminosidade da sua autonomia. Uma “violência reveladora” operada pelo símbolo: eis o aspeto a desenvolver.

Poderemos fazê-lo aproveitando o conceito de *interrupção* proposto e elaborado por Lieven Boeve como resultado de uma contextualização radical da teologia na pós-modernidade. O autor parte da constatação dos limites do método da correlação. Estes limites justificam-se não porque o diálogo com a modernidade seja ou tenha sido um erro, mas devido à nova situação ligada à emergência do pluralismo pós-moderno.¹⁷

¹⁷ “Theology is no longer engaged in a dialogue between two partners but immersed in a dynamic, irreducible, and often conflicting plurality of religions, worldviews, and lifeviews” (L. BOEVE, *God interrupts history. Theology in a time of Upheaval*, Continuum, New York-London 2007, 34). “In our postmodern context, however, the particularity of the Christian narrative, as far as it qualifies the life of Christians today, is always situated in a plurality of narratives. This plurality represents the irreducible point of departure to conceive of the relationship of Christian faith with the context (*ad extra*). Simultaneously, it is the same confrontation with plurality that keeps the internal process of recontextualization in operation (*ad intra*)” (*Ib.*, 40).

O diálogo não pode ser suspenso, mas agora devemos reconhecer que “não há uma ligação automática entre a generalidade humana e a particularidade cristã”.¹⁸ Os seres humanos não vivem de estruturas reflexivas universais, mas de narrativas (e práxis) particulares. No que respeita aos cristãos é, portanto, *enquanto cristãos* que eles são seres humanos.¹⁹

A ideia de interrupção é proposta como meio para responder ao desafio da particularidade da fé cristã diante das reivindicações dos outros.²⁰ A interrupção une, mantendo em tensão a continuidade e a descontinuidade. Não aniquila as narrativas, mas tem a capacidade de as pôr em questão, forçando-as até ao limite.²¹

Lieven Boeve abre caminho à aplicação da teologia da interrupção à liturgia por meio de uma consideração sociológica dos “ritos de passagem” – consideração que deveremos conjugar com a sua leitura filosófica da pós-modernidade.²² Segundo o autor, o fato que os sacramentos pareçam funcionar *apenas* como ritos deve ser entendido

¹⁸ BOEVE. *God interrupts history*, 38.

¹⁹ “If one analyzes the many ways of living, thinking, and acting, the many religions and fundamental life options, in terms of radical plurality, then, the first and irreducible level of our reflection is our particularity itself. The starting point is thus the specific narrativity of a fundamental life option whether religious or not, the level of the concrete particular narrative. Human beings do not live from reflexive structures, but from narratives. [...] it is not in the first instance as human beings that Christians are Christian, but it is as Christians that they are human [...]” (BOEVE. *God interrupts history*, 39).

²⁰ “It [the Christian narrative] is critically challenged to formulate its truth claims on two fronts: first, with respect to this irreducible narrativity and particularity, and second, as regards the truth claims of others” (BOEVE. *God interrupts history*, 44).

²¹ “[...] the category of interruption holds continuity and discontinuity together in an albeit tense relationship. [...] Interruption signifies an intrusion that does not destroy the narrative but problematizes the advance thereof. [...] Interruptions cause the narrative to collide with its own borders” (BOEVE. *God interrupts history*, 42).

²² Cf. L. BOEVE. *Thinking Sacramental Presence in a Postmodern Context. A Playground for Theological Renewal*, in L. BOEVE – L. LEIJSSSEN (éd.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 2001, 3-35, onde o autor considera a interrupção sacramental em relação à interrupção do evento de transcendência. “Transcendence, as event, interrupts and disturbs the ongoing particular narrative, challenging this narrative to open itself to the heterogeneity which breaks through in that event. The religiously experienced and interpreted relationship to the transcendent can thus no longer be conceived as premodern “participation” in salvific presence, or as modern “anticipation” of the ultimate identity. The Christian narrative which has become conscious of its own particularity and contingency can only adequately relate to the transcendent when (1) *opens itself up*, cultivating a sort of contemplative openness into which the transcendent as interruptive event can enter, and (2) *bears witness* in a non-hegemonic way to the transcendent with the help of its own, always fragmentary words, images, stories, symbols and rituals” (*Ib.*, 21).

no contexto da “des-traditionalização” pós-moderna. “Encarados desde a necessidade puramente antropológica de ritualização, pareceria que os sacramentos cristãos são entendidos por muitos dos participantes como ritos disponíveis para a celebração das passagens do ciclo da vida”.²³ Os sacramentos não podem ser considerados unicamente na sua correlação com a ritualidade antropológica, mas também na sua capacidade para a interromper. Uma ritualidade genericamente humana deve, pois, ser *interrompida* por uma ritualidade particular. Importa sublinhar, no entanto, que é reconhecendo o que tem de comum com as estruturas humanas em geral²⁴ que a narrativa cristã as poderá interromper. Assim, é sobre o nível antropológico que se torna possível discernir a continuidade e a interrupção da fé cristã. Portanto, é sobre a ritualidade antropológica que se pode vislumbrar a interrupção litúrgica cristã. Do ponto de vista teológico, trata-se da própria interrupção de Deus, pois “é porque falam de Deus que são sacramentos. A sacramentalidade é a *interrupção de Deus*”.²⁵

3 O marco ficcional do rito

Com uma teologia da interrupção, estamos já na posse de um precioso instrumento heurístico para situar a liturgia “entre” a economia e a ecologia. A violência simbólica à qual Chauvet se referia pode ser entendida e elaborada de uma forma dinâmica com a ajuda deste conceito, sem nada perder da sua realidade simbólica, ritual, antropológica. Pelo contrário, a interrupção leva-nos a reconsiderar o alcance destas dimensões. Mas é necessária também uma aproximação *antropológica* ao rito que considere a especificidade dos seus mecanismos sem nada perder da sua intencionalidade religiosa. As propostas de Albert Piette vão neste sentido. Ele estuda a religião enquanto “situação” e isto leva-o a relativizar tanto o significado dos símbolos como a emoção

²³ BOEVE. *God interrupts history*, 97.

²⁴ “[...] it is precisely that which different religions and life options have in common that makes them different; or “what binds them, also divides them” (BOEVE. *God interrupts history*, 104).

²⁵ “Its because they speak of God that they are sacraments. Sacramentality is *interruption by God*.” O autor continua: “Seen from this perspective, recontextualization is not purely an anthropological process characteristic of Christian traditions and narratives, but rather the product of our relationship with the God who inspires our narratives, interrupts them, and yet cannot be captured within them” (BOEVE. *God interrupts history*, 105).

religiosa coletiva. Neste tipo de “sociologia minimalista”, “não há senão situações, situações com ações, atores e enunciados, a ponto de suceder e se encadear. Mitos, ritos, crenças já não são separáveis das suas condições de produção e de enunciação”.²⁶

O rito assume um lugar de relevo na compreensão do “fato religioso”. Ao autorizar o jogo, o rito cria um “marco ficcional”: “(...) o rito autoriza de certa maneira a já não fazer como se não jogássemos... pois aí podemos jogar”.²⁷ Para o ilustrar, Piette recorre aos exemplos da partida de futebol e da missa católica.

‘É um jogo’ no sentido inglês de ‘play’, de qualquer modo, ‘não é como a realidade’: os comportamentos neste marco de jogo não são agressivos e não é Cristo que está presente; é preciso compreender também que não são propriamente comportamentos não agressivos e que Cristo não está propriamente ausente.²⁸

O jogo ritual desenvolve-se, pois, entre a realidade e a ficção, a afirmação e a negação.

Trata-se globalmente de um género comunicacional no qual qualquer coisa é afirmada e negada ao mesmo tempo; assim todas as dimensões e atividades do rito são transformadas por um ‘não’ autorreflexivo que insere o rito num universo paradoxal de propósitos e gestos nunca acabados, sempre incompletos.²⁹

Na missa, os crentes reconhecem a presença de Cristo, mas não se trata de uma presença fatural como a dos próprios participantes. Poderíamos pensar que esta constatação está ao serviço da denúncia antropológica da ilusão da fé dos crentes no ser divino. Mas tal não é o caso. Para Piette, o antropólogo deve dar conta da “presença” de Deus no rito e assumir mesmo um “teísmo metodológico” a fim de compreender a configuração de copresença dos atores humanos e divinos no rito.³⁰

²⁶ A. PIETTE. *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris 2003, 7.

²⁷ PIETTE. *Le fait religieux*, 16 (cf. ainda 19 e 23).

²⁸ PIETTE. *Le fait religieux*, 24.

²⁹ PIETTE. *Le fait religieux*, 24.

³⁰ PIETTE. *Le fait religieux*, 38. “Il ne s’agit donc pas de dire que Dieu n’existe pas et de tenter d’expliquer par des facteurs socioculturels la croyance des gens, mais plutôt de suivre le discours même de ceux-ci désignant la présence de Dieu et de rendre compte des différentes modalités par lesquelles, d’une part, ils construisent cette présence et d’autre part, celle-ci agit interactionnellement” (*Ib.*, 42).

Aqui, com efeito, “a presença contagiosa de Deus como ausente tem um efeito estruturante”.³¹ Donde a importância das mediações. “Assim como estas mediações não são o invisível ausente, assim elas permitem o aproximar e o estar na sua presença”.³² Trata-se certamente de uma presença “construída” pelos participantes, mas que tem o poder de agir, ao mesmo tempo, *sobre* eles. É uma “presença situacional”, em que Deus, na sua *ausência*, coloca os sinais da sua *presença*.³³

O rito é o marco desta presença/ausência de Deus. Não se trata propriamente de uma realidade, nem simplesmente de uma ficção, mas de algo “entre” a realidade e a ficção. Este *entre-deux*, específico da crença religiosa,³⁴ permite encarar a religião no fluxo das realidades comuns da vida. Esta perspectiva antropológica pode então conciliar-se com uma teologia da interrupção na medida em que ajuda a configurar o nível antropológico sobre o qual se pode discernir a (des)continuidade teológica da *particularidade cristã*. Ao mesmo tempo, evita-se o perigo de “objetivar” a sacramentalidade de Deus. Enquanto marco ficcional, a liturgia cria um espaço de interseção e de interrupção das várias dimensões da vida e da existência humana, portanto, também da ecologia e da economia.

4 Liturgia, economia, ecologia: modelos de interrupção

Neste último ponto, resgatam-se alguns modelos da relação liturgia-economia e liturgia-ecologia, para tentar uma resposta positiva à interrogação inicial: será possível situar a liturgia “entre” a ecologia e a economia, quer dizer, esperar dela uma *interrupção* da economia e da ecologia? Se a liturgia sofre interferências por parte do contexto, capazes de a interromper, não poderá simplesmente sofrer essa ação, sem qualquer reação.

³¹ PIETTE. *Le fait religieux*, 40.

³² PIETTE. *Le fait religieux*, 44.

³³ “Résultat d’une construction d’acteurs humains et non humains, qui se trouvent dépassés par leur association, Dieu a une présence situationnelle. [...] Il essaie cependant à tous moments, d’être invisible, tout en n’exigeant pas vraiment d’être vu. Plus précisément, il donne des signes de sa présence comme absent. Et ce faisant, il est toujours en train de circuler et de se transformer” (PIETTE. *Le fait religieux*, 53).

³⁴ As propostas de Piette confluem numa concepção dos enunciados de crença como “representações semipropositivas” (cf. PIETTE. *Le fait religieux*, 60 e 73), quer dizer, afirmações seguidas de negações, portanto, em correlação com o marco ficcional do rito e com a presença/ausência de Deus que o caracteriza.

Começemos pelo jogo de interrupções entre *economia e liturgia*. Para tal, podemos retomar a reflexão de Enrique Dussel sobre o apelo eucarístico à justiça.³⁵ Antes de se tornar matéria sacramental, o pão é uma realidade económica dependente do trabalho humano. A relação prioritária é a do pão com a vida. O pão responde à primeira necessidade do ser humano, quer dizer, à fome. Consumindo-o, nega-se a objetividade do esforço humano por realizar a vida. Reter o pão a fim de acumular riqueza é, pois, anular a realização da vida. Como celebrar a eucaristia nestas condições? O pão eucarístico é o pão económico, a objetivação do trabalho e da vida dos pobres: como privá-los do pão da sobrevivência para o oferecer a Deus? Isso faria da liturgia um culto idolátrico.

A reflexão de Dussel acentua a realidade não apenas espiritual, mas também económica, do pão da vida: privado de um horizonte ético efetivo, este pão torna-se um signo de morte. Mas Dussel pressupõe também (sem a tratar explicitamente) a capacidade da liturgia para “interromper” a economia. A retomada simbólica da manducação do pão torna-se assim uma acusação contra todo o tipo de injustiça e privação. Deparamos aqui não somente com a ambivalência simbólica da presença/ausência de Cristo, mas também com a “força” do símbolo para denunciar a injustiça, pelo simples fato da sua “encenação” simbólica, representando a partilha e a dádiva da vida por Cristo.

Passemos, em segundo lugar, ao jogo de interrupções entre *religião (liturgia) e ecologia*. Com Danièle Hervieu-Léger, poderíamos perguntar:

É a religião responsável pela degradação da relação do homem com a natureza? É a religião a fonte possível de uma restauração da relação do homem com a natureza? [...] [Estas perguntas] revelam bem o cruzamento de um duplo protesto: um protesto ecológico contra uma tradição religiosa excessivamente antropocêntrica, por um lado; um protesto espiritual e/ou religioso contra a secularidade, contra a natureza do mundo moderno, pelo outro.³⁶

Esta observação ilustra bem como a ecologia interrompe a religião e também como ela mesma pode tornar-se numa espécie de religião.

³⁵ E. DUSSEL. “El pan de la celebración, signo comunitario de justicia”, *Concilium* 172 (1982) 236-249.

³⁶ D. HERVIEU-LEGER. “Introduction. Religion et écologie une problématique à construire”, in *Id.*, (éd.), *Religion et écologie*, Cerf, Paris 1993, 7-13, 11.

Segundo André Micoud, a ecologia assemelha-se à religião na medida em que interroga a nossa relação com o mundo, um mundo em relação ao qual passamos a reconhecer a nossa dependência. “Um mundo cosmológico mais que um mundo objetivo”.³⁷ A ecologia assume mesmo uma dimensão ritual. As práticas ecológicas, como os ritos, consistem num “fazer” que é um “dizer”³⁸ pela implicação corporal e pela constituição de uma comunidade.³⁹ É assim que a ecologia reclama e supõe o ser vivo e não já o sujeito moderno (consciência e economia).⁴⁰ As práticas ecológicas “instituem ao mesmo tempo um novo mundo e novos seres humanos”;⁴¹ “elas retiram-nos do mundo redutível a ser um objeto representável – posto fora de nós, objetivamente, e dado sem reserva ao nosso poder absoluto de sujeito soberano – para o substituir por um outro, para o qual somos lançados e obrigados a considerar”.⁴²

³⁷ “Ces référents [écologiques] sont religieux en tant qu’ils engagent avec eux la question du rapport au monde *en tant qu’il nous précède et en tant que nous dépendons de lui*, c’est-à-dire en tant qu’il est l’autre déjà là (dans la durée et dans l’étendue), et sur lequel nous ne pouvons plus avoir prise complète mais seulement intervention de régulation. Un monde cosmológico plus qu’un monde objectif. En tant qu’il nous précède, nous appelions ce monde *tradition*, et en tant qu’il nous entoure, nous l’appelions *nature*” (A. MICOUD. “Les référents ‘religieux’ des ‘écologistes’”, in P. BRECHON-B. DURIEZ-J. ION [éd.], *Religion et action dans l’espace public*, L’Harmattan, Paris 2000, 255-270, 260).

³⁸ “[...] l’ensemble des catégories normatives dualistes servant à structurer les représentations de ce qui est bien et de ce qui est mal dans le monde socio-économique sont inadéquates pour permettre de qualifier les nouvelles pratiques exigées par les représentations écologistes. C’est en cela que, selon nous, ces pratiques écologistes (celles des gens, de plus en plus nombreux, se reconnaissant dans une ‘sensibilité écolo’) sont des ‘faire’ qui sont des ‘dire’: ce sont des ‘faire’ qui révèlent cette inadéquation du langage hérité” (MICOUD. “Les référents ‘religieux’ des ‘écologistes’”, 261).

³⁹ “Prendre les pratiques écologistes comme des pratiques rituelles, c’est donc donner toute leur importance à deux traits constitutifs de ce type de pratiques: 1) ce sont des pratiques *qui impliquent les corps*, et qui, pour cela même, “signifient publiquement”, 2) ce sont des pratiques qui font *être comme un ‘nous’ le public* qui, par elles, est constitué comme tel” (MICOUD. “Les référents ‘religieux’ des ‘écologistes’”, 262).

⁴⁰ “Les pratiques écologistes, en tant qu’elle [sic] sont des faire qui sont des dire, disent un autre sujet [que celui moderne]: non plus seulement une conscience, non plus seulement un acteur économique, mais un *être vivant hic et nunc*. Une autre ‘humanité’ est ainsi instituée comme telle, au présent, en voyant sa figure corporelle re-présentée (actualisée) devant elle, comme une espèce vivante parmi d’autres. Humanité qui est le nouveau ‘collectif’, institué comme solidaire au niveau mondial, par les rites et le discours universel de l’écologisme” (MICOUD. “Les référents ‘religieux’ des ‘écologistes’”, 262).

⁴¹ MICOUD. “Les référents ‘religieux’ des ‘écologistes’”, 263.

⁴² MICOUD. “Les référents ‘religieux’ des ‘écologistes’”, 264.

O ecologismo representa uma saída religiosa da religião, da religião do exílio dos sujeitos do mundo, para os implicar mutuamente de novo.⁴³

A ecologia interrompe a liturgia assumindo os seus traços, propondo-se como um universo litúrgico alternativo. A ambiguidade e a ambivalência estão aqui presentes de uma maneira muito evidente. A ecologia “imita” a liturgia; a liturgia, por seu turno, só em segunda instância se refere à ecologia, uma vez que a natureza é aí posta ao serviço do “jogo fictício” da presentificação de Deus e da sua impressão sobre o corpo. É aqui, no entanto, que a liturgia pode atingir o “protesto espiritual” contra a modernidade e a secularidade, interrompendo, ao mesmo tempo, a “saída ecológica da religião”. A relação dos elementos naturais (água, óleo, pão e vinho, o corpo sexuado) com o corpo do sujeito no quadro fictício do rito e, portanto, como operadores da presença/ausência de Deus, liberta o mundo e o sujeito de toda a relação de objetivação: o mundo é invocado sobre o corpo do ser humano como “sinal” da sua submissão comum à “graça” de outrem.

Em ordem a uma interrupção litúrgica, tanto da economia como da ecologia, são ainda úteis, finalmente, algumas sugestões de Metz. Regressamos à eucaristia. Ela tem o potencial, segundo Metz, de assinalar “um processo revolucionário de formação de uma nova subjetividade”.⁴⁴ Tratava-se já então do laço de união entre a crise de sobrevivência do planeta (problema ecológico) e a exploração dos países subdesenvolvidos (questão económica), laço que Metz descobre numa antropologia da dominação (*Herrschaftsanthropologie*)⁴⁵ “imaneente à

⁴³ “L’écologisme est sortie de *la* religion telle qu’instituée en Europe après les guerres de religion, qui exilait le sujet hors du monde pour n’en faire qu’une conscience (et aussi un travailleur) et exilait aussi le monde hors du sujet pour n’en faire qu’un objet, représentable en tant que Nature (et exploitable en tant que telle). Sortie de *la* religion donc, c’est-à-dire de cette conception-là instituant des individus seulement sociaux et seulement contemporains à eux-mêmes. Mais, l’écologisme est sortie religieuse de *la* religion, en tant cette fois que cette sortie est une ressaisie de la question du rapport du monde et du sujet, ressaisie (ou resémantisation) qui, à la fois remet le sujet dans le monde, en tant qu’être vivant (qui y participe pleinement et non plus comme ‘public’ spectateur) [...]” (MICOUD. “Les référents ‘religieux’ des ‘écologistes’”, 267).

⁴⁴ J.-B. METZ. “Brot des Überlebens. Das Abendmahl der Christen als Vorzeichen einer anthropologischen Revolution”, in ID., *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Kaiser – Grünewald, München – Mainz 1980, 51-69, 60.

⁴⁵ Em tal antropologia: “Der Mensch versteht sich als herrschaftliches, unterwerfendes Subjekt gegenüber der Natur; sein Wissen wird vor allem Herrschaftswissen, seine Praxis Herrschaftspraxis gegenüber der Natur” (METZ. “Brot des Überlebens”, 52).

nossa civilização científica e técnica europeia”.⁴⁶ Por isso, essa revolução antropológica “corresponde à amplitude, na qual o modelo de poder penetrou tudo desde há muito tempo; ela concerne à construção social total da nossa realidade, dos nossos sistemas político-económicos”.⁴⁷ Ora, ao promover a recetividade e a sensibilidade para este problema, a eucaristia cristã pode dar origem a uma revolução enquanto interrupção (*Revolution als Unterbrechung*)⁴⁸ e, por consequência, muito diferente das revoluções sociais:

Não se trata já nesta revolução antropológica de uma libertação da nossa pobreza e da nossa miséria, mas da nossa riqueza e da prosperidade sempre crescente; não se trata de uma libertação das nossas necessidades, mas do nosso consumismo, no qual acabamos por nos consumir a nós mesmos [...].⁴⁹

Como Dussel, Metz pressupõe a energia simbólica da eucaristia para realizar uma interrupção. Mas esta interrupção não se situa exatamente ao mesmo nível daquilo que se intercepta, não podendo ser eficaz sem chegar à transformação profunda do ser humano. Trata-se de uma revolução contra nós mesmos (*gegen uns selbst*) e no entanto não é simplesmente individual, mas política. Metz coloca, neste sentido, a problemática económica e ecológica no centro de uma antropologia chamada a evitar os extremos da “personalização” da natureza e da “naturalização” do ser humano,⁵⁰ uma antropologia – para o dizer com as palavras de Ramón Lucas Lucas – da “responsabilidade da ação humana sobre o ambiente da terra, enquanto lugar da realização do homem”.⁵¹

⁴⁶ METZ. “Brot des Überlebens”, 53.

⁴⁷ METZ. “Brot des Überlebens”, 54.

⁴⁸ “Diese anthropologische Revolution ist gewissermaßen unsere christliche Reaktion auf die sogenannte Überlebenskrise. [...] Sie ist unser eigentlicher Beitrag zur Ökologie, inspiriert aus der Mitte der eucharistischen Gemeinschaft. Aber diese anthropologische Revolution, dieser revolutionäre Kampf gegen uns selbst, gegen unsere herrscherlich-ausbeuterische Identität, ist gleichzeitig und untrennbar die grundlegende Praxis unserer Solidarität mit den armen und ausgebeuteten Völkern dieser Erde” (METZ. “Brot des Überlebens”, 62).

⁴⁹ METZ, “Brot des Überlebens”, 61.

⁵⁰ “Una correcta antropología evitará los extremos de personalizar la naturaleza u objectivizar al hombre” (R. LUCAS LUCAS. “Desafío ecológico: Implicaciones antropológicas”, *Gregorianum* 74 [1993] 711-724, 716).

⁵¹ LUCAS LUCAS. “Desafío ecológico”, 720.

As reflexões de Roger Gottlieb sobre o papel do rito na ecologia colocam-se numa perspectiva semelhante.⁵² Gottlieb reconhece as várias funções (pessoais e comunitárias) dos ritos religiosos e também as transformações por eles sofridas por causa do problema ecológico. O importante, no entanto, é que os ritos disponibilizam uma poderosa técnica de transformação e mobilização dos sujeitos. Os ritos possuem a capacidade de nos ensinar as dimensões importantes da existência humana e de intensificar o nosso compromisso. “Uma vez que empregamos ritos para comandar as nossas próprias psiques e para as unir, pelas nossas comunidades religiosas, ao sagrado, os ritos podem intensificar a atenção e a profundidade moral”.⁵³ Os ritos constituem assim uma motivação e um apoio para o ativismo ecológico.

Para o ambientalismo religioso, os ritos podem ligar a teologia e a ação política, motivando-nos a participar no ativismo ecológico. Servem igualmente para nos apoiar nas nossas vidas políticas e religiosas – pois não somos simplesmente agentes morais ou crentes, mas seres humanos que devem ser emocional, moral e fisicamente apoiados.⁵⁴

Se é verdade que o símbolo tem a capacidade de denunciar a injustiça e a degradação da natureza através da “ficção” da partilha e da comunhão (humana e cósmica), ele realiza-o fazendo aparecer a diferença entre os “sistemas” que configuram as condições “estruturais” do mundo e o destino do ser humano – de cada ser humano –, destino que é também um desejo: a vida. No jogo litúrgico, a realidade é esta diferença e já não o sistema (economia) ou o ambiente (ecologia). A liturgia é, então, em si mesma e para além de toda a funcionalização (ética, política, religiosa), revolução enquanto interrupção (Metz), violência simbólica (Chauvet). O pão eucarístico já não é o pão económico, fruto da exploração dos homens e da natureza, mas a sua contrafigura “ficcional” ou simbólica. Não se trata de uma ficção que apoia a dura e definitiva afirmação da realidade (o estado das coisas), mas de uma diferença que abre para a

⁵² R. S. GOTTLIEB. *A Greener Faith. Religious Environmentalism and Our Planet's Future*, Oxford University Press, Oxford – New York 2006, 173-191 (cap. 6: *Opening the Heart. The Ritual Life of Religious Environmentalism*).

⁵³ GOTTLIEB. *A Greener Faith*, 175.

⁵⁴ GOTTLIEB. *A Greener Faith*, 176 (cf. ainda 183).

possibilidade de uma “nova terra” e de “novos céus”, tanto mais eficaz quanto se subtrai à “figura passageira” deste mundo.

Conclusão

Sim, a liturgia pode relacionar-se com a economia e a ecologia. Nesta relação, ela é interrompida e interrompe: interrompida por uma economia sem escrúpulos, ela torna-se “idolatria”, não visando mais à verticalidade da referência a Deus, mas a outros interesses. A liturgia também é interrompida pela ecologia quando esta se apropria da sua linguagem e da sua gestualidade. E no entanto ela pode interromper a economia, apontando para a justiça, e pode interceptar a ecologia, recusando uma visão secularizada do mundo e uma visão divina da natureza.

A liturgia pode relacionar-se com a economia e a ecologia porque estas estão já numa relação de interrupção entre si, interceptando-se ali onde encaramos o mundo como algo a “dominar” ou a “respeitar”. A liturgia demonstra precisamente que o domínio e o respeito pelo mundo não são contraditórios. A “força” do símbolo consiste nesta tensão, possível somente no jogo ficção/realidade do rito. Mas isto implica que o símbolo possa falar por si mesmo: um pão que comemos sem fazer da celebração ritual da eucaristia uma refeição propriamente dita, água de purificação sem fazer do batismo um banho de limpeza corporal... Neste sinalizar duma outra “fome” pela esquematização da manducação – ou de uma outra “impureza” pelo banho ritual –, a liturgia cristã evoca as necessidades e os desejos do mundo e da humanidade, exigindo, ao mesmo tempo, a nossa responsabilidade e compromisso diante dos mesmos, quer dizer, uma atividade económica e um empenho ecológico “liturgicamente interrompidos”.

Recebido: 05/05/2011

Avaliado: 29/06/2011