
A ECONOMIA DE SI NA COMUNIDADE RELIGIOSA: PERFORMANCES COMUNICATIVAS*

FREDERICO RAMOS OLIVEIRA**
LUIZ SIGNATES***

Resumo: este artigo discute a relação entre comunidade religiosa e as performances do fiel, enquanto aponta na performance como comunicação frente aos mecanismos de regulação comunitária. Neste sentido, a performance dá visibilidade a subjetividades em uma dinâmica dialética que participa ativamente das possibilidades futuras da comunidade religiosa e do fiel.

Palavras-chave: Comunidade. Religião. Performance. Comunicação.

Com grande importância numa cultura, o ascetismo exerce papel especial também na comunidade religiosa. Como exercício corporal da crença, enquanto procura a superação de determinada condição subjetiva e assunção de outra nova, é performance, em que se mostra sujeito de si que assume outra subjetividade. De um ponto de vista comunicacional, determina-se o objeto no vínculo abstrato e simbólico entre ambas estas condições, na interação ritual e/ou ascética entre a subjetividade e a sociedade, entre o corpo biológico e o corpo social.

Nesse sentido, neste artigo se discute a interferência da comunidade religiosa e seu regime do corpo sobre o fiel. Procura-se compreender de que maneira se dá a relação entre a comunidade e o asceta e como tal relação se faz presente na produção da percepção do que é almejavél para o religioso.

Esta problematização se interpõe como análise comunicacional do poder simbólico, sendo, talvez, este o principal produto de conhecimento a ser sacado deste estudo. Se hoje vivemos numa ânsia pela liberdade, como se pode explicar a permanência dos fiéis sob o

* Recebido em: 12.09.2014. Aprovado em: 27.10.2014.

** Mestrando em Comunicação – Mídia e Cultura pela Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás (FIC/UFG). Participa do Grupo de Pesquisas em Comunicação e Religiosidade (GP-Cor) daquela instituição. E-mail: freddroliveira@gmail.com.

*** Pós-doutor em Epistemologia da Comunicação (Unisinos), Doutor em Ciências da Comunicação (USP). Professor dos PPGs Comunicação (UFG) e Ciências da Religião (PUC Goiás). Coordenador do Grupo de Pesquisas em Comunicação e Religiosidade (GP-Cor/UFG). E-mail: signates@gmail.com

rígido controle da comunidade religiosa? Até que ponto e em que termos o processo comunicacional, naquilo que possibilita e no que limita em termos simbólicos, realiza no imaginário o desejo da liberdade no conflito com sua própria repressão?

Tais indagações se farão presentes neste trabalho, inicialmente com a abordagem da economia de si, em diferentes autores. Discute-se a relação controversa entre corpo e comunidade, em que esta última, como mecanismo de regulação, elogia e repudia a corporeidade. Gélis, Rios e outros autores guiam tal discussão. Em seguida, é discutida a comunidade e seu papel que desloca-se entre o reforçar identidades e o regular a experiência social. Estas questões são apresentadas por Bauman.

Em seguida, rememora-se como o poder pastoral e a espiral do silêncio são alguns dos modos pelo qual a comunidade religiosa exerce sua regulação dos que dela participam, a partir dos apontamentos de Foucault, Noelle-Neumann e outros pesquisadores.

Em seguida, discute-se a relação dialética entre performance e comunidade, como elementos que juntos, estabelecem novos sentidos. Enquanto restritiva, a comunidade também dá segurança identitária. Isto em um modelo que traz segurança a custo das liberdades individuais, conforme Bauman. É neste sentido que performances ascéticas tem seu valor: é a comunicação exercida pelo fiel, que toma a responsabilidade pelo seu exercício asceta e suas consequências.

Assim, é nas performances em que se demonstram posicionamentos e explicita-se o subjetivo. É nesta performance que está a comunicação. Neste parágrafo, guiam a discussão autores como Valantasis, Ortega e Zumthor.

Ascese e comunidade religiosa

Existe uma forte influência da comunidade¹ na normatização e estabelecimento de ideais morais e espirituais desejáveis. A ascese é vista como um meio de superação das dificuldades humanas – ao menos no cristianismo – e seu exercício é também reflexo da comunidade. Valantasis (1995) comenta que o ensino ascético no cristianismo envolve questões de poder, renúncias e certo empoderamento. O asceta pode empoderar-se – uma espécie de especialização válida nos limites da comunidade religiosa. Esta também pode determinar qual é o correto desempenho em relação à outra coisa, apontar padrões almejavéis.

Para os termos deste trabalho, contudo, não é o ascetismo em si o que interessa, e sim o que há de especificamente comunicacional na articulação de sentido que significa o ascetismo. Sem dúvida, a ascese é um fenômeno expressamente comunicacional, em diferentes sentidos. Primeiro, por se constituir socialmente, por sua condição específica de performance.

Nietzsche (1998) aponta a ascese como melhor instrumento de poder do sacerdote e coloca o ascetismo como resposta a uma necessidade humana de objetivo devida. Ele comenta que a vida ascética é contraditória e lócus de um ressentimento, onde se usa a força para dominar a força, submetendo-se a negação das vontades por outra vontade. Nietzsche aponta que

o ideal ascético nasce como instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente ao contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida. [...] O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau deste desejo, sua verdadeira febre e paixão:

mas precisamente o poder de seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com esse poder ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se institivamente à sua frente como seu pastor. Já me entenderam: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras e afirmadoras* da vida... (NIETZSCHE, 1998, p. 109-110, itálico no original).

Nietzsche atribui esta condição doentia do homem a uma série de fatores, em especial seu desconhecimento das condições de sua vida no futuro e de seus propósitos. O autor entende que o sacerdote asceta não é médico desta doença, mas apenas dá paliativos ao sofrimento, sem curar a moléstia da humanidade. Nesse sentido, critica a religião, destacando o cristianismo, apontando que estas são um perverso analgésico das dores humanas – esconde-as, sem tratar a causa. Para o autor, a doutrina de natureza pecaminosa do ser humano não é senão a interpretação religiosa de uma má-disposição fisiológica do homem, sendo, portanto, digna de descrédito (NIETZSCHE, 1998).

De qualquer forma, é difícil negar a influência do sentimento de desconfiança para com a carne no imaginário ocidental. Gélis (2008) aponta a ambiguidade com que o corpo é tratado no cristianismo católico: ora exaltado – lugar de manifestação das chagas e onde o Messias encarnou – ora execrado – carne que tende ao pecado, corruptível. Em oposição ao corpo do pecado, o corpo de Adão e Eva antes da queda. (GÉLIS, 2008). Rios et al. (2010) comentam que no cristianismo, as técnicas de si refletem implicações morais a respeito de como o fiel lida com seus desejos e sensações: para si ou para a glória de Deus. (RIOS et al., 2010).

No imaginário comunitário o culto ao corpo de Cristo e seus estigmas fortalece-se. De igual forma, a doutrina do *imitatio Christi* leva a exaltação daqueles que, em sua ascese, atingem graus não naturais de desprezo ao corpo; aos eleitos para receberem as chagas e aos escolhidos para padecerem com tumores e outras doenças que se recusavam a reclamar. A Igreja Católica estabelece imagens e símbolos que vão estabelecer e orientar a imagem do corpo e de como este deve ser exercido. As relíquias, as chagas de Cristo, o sudário, assim como missas e serviços especiais estimulam uma rejeição do corpo do pecado, a fim de alcançar a glorificação do corpo. (GÉLIS, 2008).

Troeltsch (1912) aponta que no pensamento medieval se entendia que a autoridade religiosa leva os homens a um mundo mais elevado, por meio das ordenanças salvadoras da Igreja. Um mundo diverso deste, que é corrupto desde o pecado original. Como consequência, há a depreciação do mundo sensorial terreno e o caráter ascético ganha importância como ferramenta para modelagem da vida. Um ascetismo que por vezes apresenta uma ideia mística de extinguir tudo que é finito e sensorial a fim de alcançar o eterno e supersensorial. Há uma adaptação metódica, a partir da qual toda ação é orientada para fins de outra vida. (TROELTSCH, 1912, p. 14-15).

Weber (2004) aponta que as religiões protestantes fortaleceram a influência eclesial na vida do fiel, por meio de um patrulhamento mais eficiente. Comenta o autor que as confissões reformadas substituíram o ascetismo monástico – extramundano – por um par intra mundano, antihedonista, autoeudonista e orientado para a aquisição. O conceito de vocação tem grande importância na ética protestante, já que, a partir dele entende-se que o modo de vida moralmente aceito por Deus é trabalhar duramente dentro de sua vocação, expressão de amor fraternal e modo de ajudar o próximo.

Até aqui se falou especificamente da relação asceta e instituição. Mas, em que termos se dá a experiência ascética entre dois fiéis? Há certo patrulhamento na comunidade por determinado *ethos* asceta?

OS LIMITES IMPOSTOS PELA COMUNIDADE

Em tempos de desterro a comunidade se apresenta como lugar seguro, onde as intempéries do efêmero não têm vez. Nela o sujeito encontra seus “iguais” – aqueles que, mesmo sendo diferentes em diversos pontos, responderam a uma questão essencial da mesma forma. Os que apontam uma resposta diferente são alheios àquela comunidade, um perigo a ser evitado, por sua identidade diversa.

Comenta Bauman (2001) que o comunitarismo tem por essência a segurança, e entende que a liberdade é oposta a esta. Uma possibilidade que os comunitários não admitem é que a ampliação e o enraizamento da liberdade humana podem aumentar a segurança, que a liberdade e a segurança podem crescer juntas, e menos ainda que cada uma só pode crescer em conjunto com a outra” (BAUMAN, 2001, p. 208)

Desta forma também opera a comunidade religiosa. Ela se entende como monopólio de interpretação de determinado simbolismo sagrado e estrutura, a partir disto, diversos dogmas. Lembra Bauman (1998) que o que não se encaixa nas regras da ordem estabelecida é tido como estranho, impureza a ser eliminada. Dentro da comunidade se dá um forte patrulhamento da observância ou não das normas por ela estabelecidas. Isto intenta o fortalecimento da identidade comunitária. Opera, entretanto, na supressão da liberdade. Outro instrumento de vigilância é o poder pastoral, enunciado por Michel Foucault.

PODER PASTORAL

Para Foucault, a sociedade é uma configuração submetida a dispositivos de poder e formas de saber, sendo permeada por relações de poder. Presente em toda sociedade, este não apenas reprime, mas antes permeia, produz novas coisas, leva e induz prazer. Também cria novos discursos. É mais uma rede produtiva que forja a sociedade – juntamente com as técnicas de saber – do que instrumento repressivo. (FOUCAULT, 1979).

Foucault (1990) aponta a existência de um poder pastoral que se desenvolve no cristianismo, por meio de técnicas de poder que vem romper com a estrutura das antigas sociedades. Dentro da religião cristã, o pastor assume responsabilidade sobre cada uma de suas ovelhas, e há de prestar contas por estas. Cada pecado cometido pela ovelha é imputado também ao pastor, assim como a salvação do rebanho pode – no catolicismo – levar à salvação do pastor. (FOUCAULT, 1990).

O pastorado é uma relação ao mesmo tempo individual e total com o rebanho, onde é dever do rebanho conhecer o íntimo do fiel e impedi-lo de cair em pecado. Comportamentos passam a ser regulados e o fiel é levado a examinar sua própria consciência, que permite que este conheça seus pecados e os confesse ao pastor. “Todas essas técnicas cristãs de exame, confissão, direção de consciência e obediência têm um objetivo: conseguir que os indivíduos se dediquem à própria “mortificação” neste mundo” (FOUCAULT, 1990, p. 87).

A Igreja Católica cria diversos dispositivos para ter poder sobre o fiel. Com o tempo, busca centralizar este poder para si - institucionalmente. A confissão, por exemplo, foi

instituída no século XII e um fiel poderia confessar-se com outro irmão de fé, sem ter de recorrer ao clero. Com o tempo torna-se obrigatória a confissão.

O autor ainda aponta uma busca da Igreja Católica em centralizar para si o poder sobre o fiel. A confissão, por exemplo, dispositivo criado na Idade Média para controle do cristão católico, podia ser realizada inicialmente para com os outros irmãos de fé.

Com o tempo, somente o sacerdote passa a ter o poder de ministrar o perdão divino, tornando-se obrigatória a confissão anual com este. (FOUCAULT, 2001). Cabe apontar que embora o poder pastoral se manifesta entre instituição religiosa e fiel, pode-se percebê-lo também nas relações entre os fiéis. Conforme afirmado acima, Valantasis (1995) demonstra isto ao apontar que o ascetismo é sempre vivido para uma audiência que, pontua, pode ser constituída dos outros ascetas. Qualquer comportamento e opinião que desvie do “socialmente correto” é reprimido /silenciado, como aponta Noelle-Neumann em sua teoria da espiral do silêncio.

ESPIRAL DO SILÊNCIO

Para explicar o abandono de muitos fiéis à igreja francesa no século XVIII, Tocqueville diz que por temer o isolamento mais do que o erro, se apoia o que é opinião da maior parte das pessoas (TOCQUEVILLE, 1967 *apud* NOELLE-NEUMANN, 1974). Partindo de premissa semelhante, Noelle-Neumann desenvolve a hipótese da espiral do silêncio. A opinião expressa sobre determinado tema depende daquilo que outros falam sobre tal coisa. (NOELLE-NEUMANN, 1974).

“Baseado num conceito de um processo interativo que gera uma espiral do silêncio, a opinião dominante que impõe uma postura e uma conduta de submissão, já que ameaça com isolamento aquele indivíduo rebelde” (NOELLE-NEUMANN, 1974, P. 44, tradução nossa). Aponta Griffin que “o termo *espiral do silêncio* refere-se à gradativa pressão sentida pelas pessoas para conciliar seus pontos de vista quando pensam que são minoria” (GRIFFIN, 2009, p. 372, itálico no original).

Comenta Griffin (2009) que Noelle-Neumann entende a opinião pública, assim como Locke, como uma força tangível que mantém uma opinião única, alinhada. Assim, a opinião pública são atitudes possíveis a um sujeito sem que, para tanto, corra o risco de se afastar de suas relações sociais. Ou seja: é limitada pela tolerância do outro. O sujeito observa o seu contexto, e só se dispõe a afirmar o que pensa de acordo com esta apreciação do ‘clima de opinião’². Ainda conforme Noelle-Neumann, a eminência de determinada opinião não reflete sua distribuição, já que a opinião expressa é aquela que está em acordo com o que o grupo aponta. No entanto, este apoio pode ser momentâneo. Se o sujeito puder se expressar sigilosamente, é provável defender posição diversa.

Bauman pontua que:

em nossos tempos, depois da desvalorização das opiniões locais e do lento mas constante desaparecimento dos “líderes de opinião” [...] restam duas autoridades, e só duas, capazes de conferir segurança aos juízos que pronunciam ou manifestam em suas ações: a autoridade dos espertos, pessoas “que sabem” (cuja área de competência é excessivamente ampla para ser explorada e testada pelos leigos), e a autoridade do número (na suposição de que quanto maior o número menor a chance de que estejam errados). ([...] A natureza da segunda [autoridade] os leva a sonhar com a comunidade e da forma à comunidade de seus sonhos (BAUMAN, 2003, p. 60-61).

Tem tal ansiedade somente aqueles que, em sua extraterritorialidade, não são membros de nenhum grupo comunitário. Entretanto, a comunidade cuja existência apenas aprova ou não as escolhas é extremamente frágil. Para sua sobrevivência, precisa tornar-se maleável, o que dificilmente o comunitarismo permite. Acresce-se a isto o fato que os meios de comunicação já têm meios para reproduzir tal interação. De qualquer modo, mesmo as celebridades que a mídia levanta como exemplos a serem seguidos dependem da audiência – de uma autoridade numérica – que as apoiam. (BAUMAN, 2003).

A espiral do silêncio é uma espécie de resposta da comunidade religiosa a tudo aquilo que ameaça sua existência e manutenção de seus dogmas. Se tal pressão não é suficiente e o sujeito “cede ao pecado”, outras estratégias são utilizadas, como o estabelecimento de sanções. Mas, num tempo onde se anseia a liberdade, como a comunidade ainda tem forte papel na experiência de si do sujeito?

SEGURANÇA, EM VEZ DE LIBERDADE

Vivemos, conforme Bauman (1998), num período de ansiedade pela liberdade. A segurança comunitária é deixada por aqueles que querem gozar a possibilidade de escolher livremente. Por outro lado, as comunidades religiosas não deixam de existir e até mesmo o fundamentalismo cresce.

Antes de discutir tal questão, entretanto, é preciso destacar que a rejeição à tradição e uma busca por certa liberdade não é prerrogativa exclusiva de uma modernidade líquida ou da pós-modernidade. Ao contrário, faz parte do conceito da própria modernidade.

Ao comentar o desenvolvimento filosófico da modernidade, Habermas aponta o seu conceito antitético:

a modernidade não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas os critérios para sua orientação, *ela tem de criar em si própria as normas por que se rege*. A modernidade vê-se remetida para si própria sem que a isso possa fugir. Assim se explica a hipersensibilidade com que se vê a si própria, o dinamismo das tentativas de se ‘estabelecer’ a si própria que se têm registrado continuamente até aos nossos dias. (HABERMAS, 1998, p. 18, itálico no original).

Troeltsch (1912) aponta que a modernidade limita os interesses do indivíduo ao mundo presente, derruba a autoridade absoluta e, assim, iguala homem e Deus. Desta forma, diversas doutrinas cristãs entram em descrédito e o secular ganha terreno. Por outro lado, a experiência humana é o padrão para todas as coisas, e o homem é centro de sua própria vida e ação.

Entretanto, percebe-se um crescente número de denominações religiosas fundamentalistas em nossos dias. Para Bauman (1998), este é um modo religioso que surge com as contradições da pós-modernidade, como um reconhecimento de que o homem não controla seu destino. O fundamentalismo, para Bauman, se aproveita das benesses da modernidade sem colocar sobre os ombros do homem a responsabilidade pelo seu próprio futuro.

O fundamentalismo chama atenção justamente porque prometer libertar o homem da (agoniante) necessidade de escolher seu futuro. Não é, entretanto, pré-moderno, mas sim se oferece, conforme Bauman (1998), como “racionalidade alternativa” (p. 229). Nela segurança é exaltada, enquanto tudo o que é incerto é execrado. A prática fundamentalista não vê a religião como questão de foro íntimo, mas sim como aquilo que pode apresentar um modo

de viver corretamente em todas as ações. “Com a agonia de solidão e abandono induzida pelo mercado como sua única alternativa, o fundamentalismo, religioso ou de outra maneira, pode contar com uma clientela sempre crescente. Seja qual for a qualidade das respostas que ele fornece, as perguntas a que responde são genuínas” (BAUMAN, 1998, p. 230).

Não somente o fundamentalismo surge aqui como resposta. Outro fator a ser considerado é que as subjetividades são também influenciadas pela comunidade. A partir dos textos aqui já expostos, é perceptível o papel da comunidade religiosa e da própria ascese como configuradoras de experiências de si.

PERFORMANCE E COMUNICAÇÃO

A ascese implica um querer ser algo, um elemento que permitirá a quem a pratica assumir uma nova subjetividade. É a rejeição de determinado estado e busca por outro mais elevado por meio do exercício da própria vontade – controlando-a. Estas práticas de si também delimitam e reestruturam as relações sociais. É um fenômeno social e político, e nunca vividas solitariamente. Para se configurar como ascese é preciso que tal prática seja desejada por quem a exerce (ORTEGA, 2010).

Para Valantasis, o ascetismo pode ser definido como “uma série de *performances* dentro de um ambiente social dominante que pretende inaugurar uma nova subjetividade, diferentes relações sociais e um universo simbólico alternativo”³ (1995, p. 797, tradução e grifo nosso). São performances porque, conforme o autor, cada asceta é observado pelo mundo, pela comunidade religiosa e seus iguais. “Todo tipo de ascetismo envolve uma audiência (seja pessoal, social ou divina), torna-se, então, uma performance”⁴ (VALANTASIS, 1995, p. 798, tradução nossa). A noção de ascetismo como performance também leva em conta a existência de ações específicas como rituais, etc. O autor aponta que existem padrões sobre os desempenhos do asceta em relação à comida, ao sexo, às relações sociais e oração e meditação diárias.

A justaposição entre performance e padronização, contudo, é empobrecedora do conceito e, por conseguinte, da compreensão do que venha a ser o performático. Zumthor (2007) oferece uma modulação dialética para o termo, ao avaliar a natureza performática dos procedimentos de leitura, numa apreensão que estabelece a noção de performance no âmbito da criatividade existente no particular, que, nas suas modalidades específicas, ultrapassa o âmbito das generalizações, seja as estruturais, que configuram as situações de poder, seja as epistêmicas, quando o influxo social ou institucional termina teoricamente percebido a partir de um dado pronto e acabado, exterminando assim a possibilidade alteritária que, justamente, a “performance” oferece. Afirma Zumthor que:

Para Hymes, pode-se classificar em três tipos a atividade de um homem, no bojo de seu grupo cultural: behavior, comportamento, tudo o que é produzido por uma ação qualquer; depois conduta, que é o comportamento relativo às normas socioculturais, sejam elas aceitas ou rejeitadas; e, por fim, performance, que é uma conduta na qual o sujeito assume aberta e funcionalmente a responsabilidade. (...) A interpretação geralmente faz par com o relato, mas pode-se encontrar um sem o outro. Outros comportamentos, ainda, bastante mais raros, possuem uma qualidade adicional, a ‘reiterabilidade’: esses comportamentos são repetíveis indefinidamente, sem serem sentidos como redundantes. Esta repetitividade [que] não é redundante, é a da performance (Zumthor, 2007, p. 31-32).

Zumthor vincula a ideia de performance a algo semelhante à noção fenomenológica de acontecimento, isto é, como uma presença imediata da corporeidade no espaço,

circunscrevendo-o de forma tal que a cultura aparece espelhada em sua totalidade, e, dialética e simultaneamente, ganha as configurações da próprias da subjetividade. Por tal razão, “performance não é uma soma de propriedades de que se poderia fazer um inventário e dar a fórmula geral. Ela só pode ser apreendida por intermédio de suas manifestações” (Zumthor, 2007, p. 42).

É dentro dessas condições que emerge a noção de rito, embora Zumthor expurgue relativamente deste conceito sua conotação especificamente religiosa⁵. O movimento do autor é, precisamente, quebrar uma definição de performance como algo vinculado aos “meios”, isto é, uma noção instrumental do conceito. E isso o faz relacionando-o, a partir de Hymes, à ideia de emergência, de reiterabilidade, de re-conhecimento – de ritualidade, enfim. A performance, portanto, por definição, é aquilo que atualiza a cultura, que faz reviver de modo presente e fático, corpóreo e situado no tempo e no espaço, a expectativa cultural apreendida. Em outras palavras – e é o próprio Zumthor que o diz:

performance designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente. A palavra significa a presença concreta de participantes implicados nesse ato de maneira imediata. [...] Ela atualiza virtualidades mais ou menos numerosas, sentidas com maior ou menor clareza” (Zumthor, 2007, p. 50).

A primeira percepção diferente a que propõe este trabalho seria a de devolver o desenvolvimento da noção de performance, enquadrada à de ritualidade, aos termos da análise da religião – ou, mais adequadamente, da *religiosidade*.

Sabe-se, desde os estudos clássicos da antropologia da religião, que o rito constitui o elemento atualizador do mito, não sendo incomum haver autores que adotaram essa interpretação de modo instrumental, isto é, observando a ritualidade como um “meio” pelo qual a simbólica do poder se concretiza como tal – e, neste caso, o rito seria a fundação demonstrada do comunicacional na vivência religiosa. Em outras palavras, ao atualizar o mito, o rito constituiria simplesmente o controle institucionalizado do corpo e de sua presentificação espaço-temporal, submetendo-o à standardização do dogma. Religiões antiritualísticas, como o espiritismo, adotam essa interpretação da ritualidade, para posicionar-se contra elas, argumentando com o “vazio de sentido” que a “mera formalidade” do rito estabeleceria, na medida em que supostamente constituiria apenas a recordação do mito original, eliminando toda a possibilidade de realização subjetiva (consciência, finalidade, valor moral, etc).

De porte da nova apreensão, o rito religioso reveste-se de nova configuração, especificamente comunicacional, na medida em que a atualização da virtualidade mítica ocorre como expressão imediata e viva da performance. O corpo participa como fonte do sentido mítico, e não somente como seu meio, e a expressão ritual na qual se envolve configura posicionamento e vivência pública, isto é, subjetividade explicitada diante do sagrado e experiência de reconstrução do sagrado para si e com os outros – sob os termos, mas não sob o domínio dos limites míticos – até porque os limites do mito não são configuráveis sequer pelas liturgias. Epifania como comunicação, enfim, na configuração de sua contradição original.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deixar a comunidade religiosa é ser livre, mas ser “amaldiçoado” pela própria liberdade. Experimentar a si de outra forma traz estranheza. Por outro lado, a pressão para uma

secularização e abandono das práticas místicas. Sobre tudo isto, a inescapável responsabilidade sobre si mesmo. Responsabilidade que é assumida na performance, elemento que desvela o si, enquanto toma-se uma posição de fonte do sentido mítico.

Esta não é uma experiência nova. Desde que a modernidade se estabeleceu, o religioso caminha na corda bamba de sua própria subjetividade – que, elástica, se adapta aos pesos que este carrega. Em suas costas, as obrigações comunitárias, as contingências da sociedade externa à seus irmãos de fé, suas próprias pulsões. Só há certa “estabilidade” no quanto pesam tais fatores nos extremos. Num deles, a liberdade, noutro, a segurança totalitária. O extremo, entretanto, é uma decisão última, após a qual é difícil retroceder.

E neste jogo, o fiel que corporifica na performance o próprio mito exerce tem seus laços identitários fortalecidos, enquanto também define a si mesmo mais claramente. É um processo que dá visibilidade a comunidade e ao sujeito, mas que também envolve perdas. No exercício da performance estão as possibilidades da religião, pois é nela que as tensões entre dogma – institucionalizante - e profecia – problematizadora – se dão. E, ligada a tal questão, a permanência ou não permanência na comunidade é a resultante de tais forças.

Na plena liberdade, o sujeito perde a ligação com a comunidade que tanto lhe é importante. Seus conceitos precisam ser todos revistos, pois o clima de opinião no entorno é diferente daquele a qual ele sempre esteve acostumado. Já na segurança totalitária, tem de cortar ligações com tudo aquilo que é externo e imundo. O mais agradável, muitas vezes, é equilibrar-se numa subjetividade que se altera sempre, negociando ascese, performances, religiosidade e algo secular.

SELF ECONOMY IS IN RELIGIOUS COMMUNITY: COMMUNICATIVE PERFORMANCES

Abstract: this paper discusses the relationship between the religious community and the performances of the members, while pointing in performance as compared to the communication mechanisms of community regulation. In this sense, the performance gives visibility to subjectivities in a dialect dynamic that participates actively in the future possibilities of the religious community and its members.

Keywords: Community. Religion. Performance. Communication.

Notas

- 1 Santos (1999) aponta a comunidade como um mecanismo de regulação social. Neste artigo, comunidade é considerada neste sentido, que concorda com os apontamentos de Bauman. Logo, comunidade é um lugar em que determinada identidade é reforçada, mas em que operam fortes mecanismos de regulação social – especialmente aqueles que impedem a negação desta identidade.
- 2 Cabe lembrar que tal processo é uma pressuposição, já que, segundo Habermas (2012), o acesso do mundo subjetivo é privilégio do sujeito.
- 3 “*Asceticism may be defined as performances within a dominant social environment intended to inaugurate a new subjectivity, different social relations, and an alternative symbolic universe*” (VALANTASIS, 1995, p. 797, *itálico no original*).
- 4 “*Every kind of asceticism involves an audience (whether personal, social, or divine), and, therefore, every asceticism becomes a performance*” (VALANTASIS, 1995, p. 798).

- 5 Esse “expurgo” ele o faz sem deixar de perceber a questão da religiosidade a que a noção de rito remete. Eis porque ele afirma que “entre um ‘ritual’ no sentido religioso estrito e um poema oral poderíamos avançar dizendo que a diferença é apenas a presença ou a ausência do sagrado. No entanto, a experiência que tenho das culturas nas quais subsistem tradições orais vivas, leva-me a pensar que essa diferença não é percebida por aqueles partícipes dessas culturas. No caso do ritual propriamente dito, incontestavelmente, um discurso poético é pronunciado, mas esse discurso se dirige, talvez, por intermédio dos participantes do rito, aos poderes sagrados que regem a vida; no caso da poesia, o discurso se dirige à comunidade humana: diferença de finalidade, de destinatário; mas não da própria natureza discursiva” (Zumthor, 2007, p. 45-46).

Referências

- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. Religião pós-moderna? In: *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- FOUCAULT, M. Aula de 19 de fevereiro de 1975. In: _____. *Os anormais: curso no Col-lege de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. Omnes et singulatim: por uma crítica da razão política. *Novos estudos*, v. 26, mar. 1990. Disponível em: <http://www.novosestudios.com.br/v1/files/uploads/contents/60/20080624_omnes.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2013.
- GÉLIS, J. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, A.; COURTRINE, J. J.; VIGARELLO, G. (Orgs.). *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GRIFFIN, E. *A first look at the Communication Theory*. 7ª ed. New York: McGraw-Hill, 2009.
- HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalidade social*. v. 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.
- NIETZSCHE, F. W. Terceira dissertação: o que significam os ideais ascéticos? In: *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NOELE-NEUMANN, E. The spiral of silence: a theory of public opinion. *Journal of Communication*, v. 24, Issue 2, p. 43-54, junho de 1974.
- ORTEGA, F. Do corpo submetido à submissão do corpo. In: _____. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- RIOS, L.; PARKER, R.; TERTO JÚNIOR, V. S. Sobre as inclinações carnis: inflexões do pensamento cristão sobre os desejos e as sensações prazerosas do baixo corporal. *Physis* (UERJ. Impresso), v. 20, p. 195-217, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312010000100011&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 24 jun. 2013.
- SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1999.
- TROELTSCH, E. Protestantism and progress: a historical study of the relation of Protestant-

ism and Modern World. *Crown Theological Library*, v. XXXVII. New York: Willians&Norgate, 1912.

VALANTASIS, R. Construction of power in ascetism. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 63, n. 4 (inverno de 1995). Disponível em:

<<http://www.jstor.org/discover/10.2307/1465468?uid=2&uid=4&sid=21102361459441>>. Acesso em 23 jun. 2013.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo : Editora Cosac Naify, 2007.