

Paulo Barroso

Comunicação, intercessão do sagrado e sacrifício religioso

RESUMO: A partir do significado de «sacrifício», pretende-se demonstrar a importância do sacrifício na experiência religiosa e sustentar a tese de que a prática de sacrifício sempre foi «extraordinária» (não conforme o comum) e funciona como uma forma privilegiada de comunicação e intercessão com o sagrado. Na experiência religiosa, o promitente opta pela prática sacrificial como momento e ato demonstrativos de entrega radical à causa e à fé religiosas. Segue-se uma abordagem teórica e conceptual com o objetivo de compreender os efeitos pragmáticos do sacrifício no cimentar da fé e da experiência religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Comunicação; Experiência religiosa; Sacrifício.

Communication, intercession of the sacred and religious sacrifice


ABSTRACT: Starting from the meaning of «sacrifice», this article demonstrates the importance of sacrifice in the religious experience and supports the thesis that the practice of sacrifice has always been «extra-ordinary» (beyond what is usual; highly exceptional) and functions as a privileged form of communication and intercession with the sacred. In the religious experience, the promisor opts for the sacrificial practice as a demonstrative moment and act of radical surrender to the religious cause and faith. This article follows a theoretical and conceptual approach. The objective is to argue the pragmatic effects of sacrifice in cementing faith and religious experience.

KEYWORDS: Communication; Religious experience; Sacrifice.

Artículo [PT] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-junio-2021.

Introdução

O campo da religião é o domínio subjetivo da fé, crença, desejo. O ser humano é religioso; experimenta necessidades, tem esperança e receio, concebe e percebe o sagrado, pensa, sente e age em conformidade com esse sagrado em que acredita. Através do culto, prece, rito e, principalmente, sacrifício, deseja e necessita obter a intercessão com o sagrado.

► **Paulo Barroso**, Departamento de Comunicação e Arte, Instituto Politécnico de Viseu, Portugal. **Paulo Barroso:** (✉) pbarroso1062@gmail.com —  <http://orcid.org/0000-0001-7638-5064>.

A existência de entidades sagradas é indispensável à ideia/conceito de «religião». Por isso Dennett (2008, p. 25) define as religiões como sistemas sociais, nos quais os participantes expressam crenças num agente sobrenatural cuja aceitação é pretendida. A expressão de crenças em entidades sobrenaturais assume a forma de comunicação. Nesta comunicação, o recetor afigura-se ausente, tornando o processo esotérico, no sentido do termo grego *esôterikós*, «interno ao indivíduo, hermético, pouco compreensível».

Seguindo a antropologia evolucionária, darwinista e anti-dogmática, Dennett defende um carácter impulsivo do ser humano que acredita no sobrenatural, i.e. um carácter impulsionado para e pela religião e por uma forma de vida religiosa. Dennett não descarta o elemento cultural das formas de vida religiosa, que dissemina a religião numa variedade de formas, experiências, vivências e fenómenos.

Será razoável considerar um conjunto de bases, alicerces ou fenómenos culturais, i.e. artificiais e impostos pelos crentes para a formação e sustentação de formas comunitárias de vida religiosa. Segundo Dennett (2008, p. 24), as bases da religião não podem ser naturais, porque «aquilo a que usualmente chamamos religiões é composto por uma variedade de fenómenos bastante diferentes» com circunstâncias e implicações diferentes, formando «uma família alargada de fenómenos, não um “tipo natural”».

Se a cultura é «aquilo que torna a vida digna de ser vivida», a cultura e a religião serão dois aspetos diferentes da mesma realidade. A complexidade na compreensão de «cultura» relativamente à religião justifica-se pelo próprio significado abrangente destes conceitos, pois «a identidade de religião e cultura mantém-se ao nível do inconsciente», realça T. S. Eliot (2002, p. 77).

Ao procurar os elementos essenciais da religião e das relações da religião com a cultura, Tillich (1973, p. 61) compreende a religião enquanto «orientação do espírito face ao significado incondicionado» e a cultura enquanto «orientação do espírito face a formas condicionadas», formando ambas a unidade completa das formas de significado. Esta unidade torna a religião uma função imposta e autónoma, não uma função do significado, porque o que está na base de todas as funções de significado não pode ser uma dessas funções. Por exemplo, uma ação que visa um significado ou um objeto significativo é sagrada se for portadora de significado incondicional

(Tillich 1973, p. 70). Caso contrário, é secular, pois não expressa esse significado incondicional.

É este o significado incondicional do sacrifício religioso. Enquanto prática de oferta solene ao sagrado, o sacrifício religioso é uma forma de intercessão, interlocução e inter-relação comunicativa do profano com o sagrado. No domínio da religião, o sacrifício é um momento importante de interlocução com o sagrado. Através do sacrifício, o promitente comunica com o sagrado e, por isso, transforma-se.

O sacrifício permite a valorização do promitente *in face ecclesia*, porque submeter-se ao sacrifício é demonstrar fé. Através da prática do sacrifício, o suplicante torna-se «credor» da intervenção sagrada na forma de concessão da graça. A intercessão é formulada pela interlocução com o sagrado e esta interlocução assume a forma de uma oração promitente de latria (culto devido a Deus, adoração), hiperdulia (culto à Virgem Maria) ou dulia (culto prestado aos santos).

Seguindo uma abordagem conceptual e uma estratégia teórico-reflexiva, pretende-se com este texto sustentar o sacrifício como uma modalidade de comunicação, consistindo na essência da experiência religiosa e lógica da religião. Esta tese é justificada pela prática do sacrifício como oferta, pela qual se obtém salvação e felicidade.

Práticas e representações do sacrifício

O conceito e a prática de sacrifício são determinantes na experiência religiosa. O conceito de «sacrifício» significa «oferta solene à divindade» e deriva do latim *sacrificium*, *sacrum facere*, «fazer ou tornar algo sagrado». O termo é composto por *sacer* (sagrado) e *ficium* (de *facere*, fazer). Se o *facere* é *sacrum facere*, como esclarece Agamben (2013, p. 168), a essência do sacrifício é um fazer que se torna *sacer*, investido por interditos e prescrições rituais. Sacrificar é transformar o profano em sagrado mediante um *sacrum facere*. O sacrifício subjaz às celebrações religiosas antiguíssimas. «Quão antigo é o culto prestado a Deus por sacrifícios mostram-no cabalmente os dois irmãos Caim e Abel», refere Santo Agostinho (2017, p. 892) em *De Civitate Dei*.

O sacrifício é um ato/prática fundamental, um momento propiciador de oferecimento de valor (o que é sacrificado) em forma de devoção ao sagrado. Segundo a *Bíblia*, o sacrifício é um louvor a Deus (Hebreus, 13:16), tal como Cristo se entregou ao sacrifício por nós (Efésios, 5:2). O sacrifício é uma ação sacrificial que manifesta fé. De acordo com Hesíodo (1996, p. 83), «ante o mérito puseram os deuses o suor; longo e escarpado é o caminho que conduz até lá, e áspero a princípio; mas, depois de chegar ao cimo, em fácil se volve, por difícil que seja». Para se alcançar esse mérito, é preciso, primeiro, «suor», esforço, trabalho, sacrifício, i.e. exige-se que se percorra um caminho difícil; só depois é que há um merecido reconforto.

O sacrifício não é, todavia, desinteressado. Quem pratica o sacrifício espera uma contrapartida, graça, mercê. O sacrifício obedece à lógica contratual que compromete os promitentes com o sagrado. Esta lógica está também na oferta de colheitas para agradecimento, retribuindo-se o que o sagrado propiciou. A oferta entra num sistema de inter-relações, conforme demonstra o *potlatch*, segundo o *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss. O domínio da religião é caracterizado pelo simbólico, onde a oferta e o sacrifício desempenham uma função social e simbólica de ligação (Mauss 1988, p. 15).

O sacrifício não deve ser entendido como um momento ou ato isolado. Pelo contrário, insere-se numa estrutura complexa. É um processo dinâmico e envolve comunicação e transformação. Este sistema sacrificial manifesta-se em interações e intercessões performativas, produz algo, resulta na transformação e consagração do sacrificado. O sacrifício é uma penitência e funciona como expressão da experiência de fé que implica:

- Experiência humana radical (sensação de esforço ou dor);
- Consciência da experiência, que obriga à perceção do sofrimento;
- Expressão do sacrifício, penitência ou dor que os penitentes sentem.

Estes elementos estão inerentes na expressão geral de fé ou devoção, que vai muito além quer da perceção quer do discurso ou ação que se pode realizar.

Em *De Civitate Dei*, Santo Agostinho (2017, p. 937) refere os motivos por que se deve, segundo a «verdadeira religião», oferecer um sacrifício visível ao único Deus invisível e verdadeiro: «os sacrifícios visíveis são sinais dos invisíveis, como as palavras pronunciadas são sinais das coisas».

Como comunicar com o sagrado? Como estabelecer uma interlocução? O sacrifício serve esse fim, enquanto meio de intercessão com o sagrado. Através da expressão e exteriorização da fé na experiência religiosa, o sacrifício comunica a experiência (subjéctiva e idiossincrática). O sacrifício é uma oferta e, como tal, é um processo de interação (interlocução e intercessão) com o sagrado. É esta a lógica da religião como «união», «integração», segundo a etimologia do termo *religare*. A religião é um facto social. Conforme realça Durkheim (1995, p. 38) em *As formas elementares da vida religiosa*, uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a entidades sagradas, unindo numa mesma comunidade moral (Igreja) todos os aderentes a esse sistema.

São multiformes as demonstrações da experiência religiosa. Existem manifestações coletivas que fazem confluír rituais sagrados de comunicação com o sagrado: promessas, penitências, missas, tríduos, novenas, orações ou procissões. Mas também com rituais profanos: típicos arraiais com músicas e danças populares, convívios ou lançamentos de foguetes e fogo de artifício. As invocações do sagrado motivam manifestações multiformes. Estas variam consoante determinados elementos religiosos.

Se o termo «sacrifício» significa «fazer algo sagrado», implica a introdução no plano sagrado de uma realidade profana para a consagrar. O significado etimológico de «sacrifício» explica a importância da sua prática. Nos sacrifícios (no *sacrum facere* que é tornar sagrado) o crente introduz algo de profano no sagrado, para aprofundar os seus vínculos com esse sagrado. «O homem religioso oferece dons, reconhecendo a sua dependência, expia os pecados, entra em comunhão com o Sagrado, o Divino» (Borges 2010, p. 57).

A religiosidade oferece um sistema sacrificial aos crentes como condição para a prática e experiência religiosas. Os crentes desejam o melhor para si: saúde, dinheiro, amor, condições materiais ou virtudes apreciáveis que conduzem a uma vida tranquila. O que se almeja é difícil de obter na vida quotidiana. Por isso, os crentes recorrem a outro meio: a interpelação sagrada. A ordem existencial depende da obtenção de graças. Na experiência religiosa, o sacrifício baseia-se, sobretudo, numa relação de busca da alteridade. Ser o «totalmente outro» significa, segundo Gaarder (2007, p. 20), ser «aquilo que é totalmente diferente de tudo o mais», não podendo

ser descrito em termos vulgares. É uma dimensão especial da existência, que Otto (2005, p. 21) designa por *mysterium tremendum et fascinans*, i.e. uma força que tanto gera terror como tem um poder de atração dificilmente resistível.

Obter graças depende do tipo de ações, atitudes, comportamentos e pensamentos. Se estes forem compatíveis com as prescrições sagradas, será mais esperada uma gratificação em vida terrena ou depois da morte. Todavia, o desejo de obter graças é tão necessário que os suplicantes tomam a iniciativa, fazendo uma dádiva ou um sacrifício espontâneo. À custa de esforço pessoal, os suplicantes renunciam regalias ou confortos e sacrificam-se para que lhes seja concedida a desejada graça. Segundo Caillois (1988, p. 28), as potências sagradas, que não podem recusar a oferta usurária, tornam-se devedoras do donatário, ficam ligadas pelo que receberam e, para não continuarem em dívida, devem conceder o que se lhes pede.

Com o sacrifício e a concessão da graça, a ordem do mundo fica restabelecida. Através da iniciativa em praticar um sacrifício, o suplicante torna-se «credor» da intervenção sagrada na forma de concessão da graça. Mas o sacrifício pode ser praticado não sendo o suplicante o credor, i.e. estando em dívida face a uma promessa previamente realizada, tendo em vista uma graça já recebida.

O sacrifício é prova de fé. As promessas corporais são geralmente definidas em função do sacrifício realizado pelo proponente e também em função do próprio significado do ato face ao que é pretendido. As questões monetárias pouco interferem com a possibilidade de formulação de uma promessa. Por isso é que, por um lado, o sacrifício expia os pecados e faz reconhecer às «entidades sagradas» o merecimento de graças por parte dos promitentes e, por outro lado, definem as práticas gratulatórias em práticas simbolicamente sacrificiais, em que se utiliza o próprio corpo como objeto sobre o qual se age de forma penosa.

A interpretação que os devotos fazem do sacrifício deve-se à ideia que preservam sobre o que consta da vida das entidades veneradas. Principalmente na hagiografia, onde quase todos os santos têm os seus martírios necessários para a constituição das suas condições de santos. A causa faz o santo. A causa de sacrifício vivida e enfrentada pelo santo é um modelo virtuoso para os devotos. O martírio e o sacrifício são condição *sine qua non* para a santidade, para os mártires.

Uma prática generalizada de sacrifício é a vulgar circum-ambulação ao templo sagrado. Como outras práticas sacrificiais e promitentes, a circum-ambulação é penosa para o corpo e exigente para o espírito. É uma prática favorável ao esforço e à confrontação de poderes entre a medicina (poder de *pharmacon*) e a religião (poder espiritual sobrenatural). Na circum-ambulação, o promitente desafia os limites do poder físico avançando para o domínio dos poderes sobrenaturais.

Dádiva, sociabilidade e comunicação

O sacrifício é fundamental para o sentido das experiências religiosas. É um género de oferta (do latim *offerre*, «trazer, transportar») na forma de uma dádiva ao sagrado. A oferta sacrificial é comum e antiga, incluindo a modalidade de sacrifício humano no paganismo. Todavia, a dádiva não é desinteressada, implica contrapartida, conforme o objetivo do sacrifício que está explícito na expressão latina *do ut des*. As promessas giram em torno de uma lógica contratual que compromete os promitentes com o sagrado.

Esta relação assemelha-se a uma troca contratual, estando também presente na oferta para agradecimento, em que se retribui algo que os deuses propiciaram. Dar e receber presentes associa quem dá e quem recebe, cumprindo um objetivo das ofertas e sacrifícios: criar comunhão com os deuses.

Um exemplo comum de oferta são as primeiras colheitas, formas de expressar gratidão aos deuses e de desejo protetor. Segundo Gaarder, o sacrifício é necessário tanto para os deuses como para o homem. «Os deuses são fortalecidos através do sacrifício, sem o qual se tornarão fracos, o que terá efeitos perniciosos sobre o mundo e sobre a humanidade, possivelmente sob a forma de doença ou más colheitas» (Gaarder 2007, p. 30).

Todavia, um mais conhecido e relevante exemplo da importância das relações com o ato de oferecer é o *potlatch*. Definido como um sistema de prestações sociais e económicas totais, conforme reconhece Baudrillard (1981, p. 12), o *potlatch* desenvolve os processos de comunicação como fundamento da sociabilidade. No célebre *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss apresenta o *potlatch* como um tal sistema de inter-relações, porque a expressão simbólica está subjacente ao domínio social, não ao individual. «É da natureza da sociedade expressar-se simbolicamente nos seus

costumes e nas suas instituições; pelo contrário, as condutas individuais normais “nunca são simbólicas por si mesmas”» (Mauss 1988, p. 15), porque elas são os elementos a partir dos quais se constrói um sistema simbólico, que não pode ser senão coletivo.

Mauss considera o *potlatch* como uma instituição e mostra que a criação e manutenção de laços sociais dependem, para essas tribos primitivas da América do Norte, de um processo de trocas simbólicas generalizadas. Essas trocas são os atos «obrigatórios» de dar, receber e retribuir. Mauss mostra que a criação e o restabelecimento dos laços sociais dependem desse «dispositivo da sociabilidade que funda também a lógica da comunicação» (Rodrigues 1999, p. 16). É o funcionamento do processo generalizado de troca e circulação, princípio fundamental do vínculo social.

No *potlatch* existem relações sociais, simbólicas e comunicacionais. O *potlatch* favorece relações de dominação e influência social, tal como existem nos processos de comunicação quotidiana. O poder deste sistema reside no seu sentido, fruto de um acordo e exercido pela circulação e correspondência das relações. É um sistema que realça o valor de ritual coletivo e sintetiza a interação e a inserção sociais.

Mauss analisa os fundamentos da vida comunitária e interativa que se enquadram institucionalmente, i.e. através de instituições criadas para o efeito e para a vida social, porque não há lugar para o *status naturalis*. O *potlatch* é, deste modo, o nome atribuído ao sistema de prestações económicas da sociedade que vincula os indivíduos na comunidade (*status civilis*), forçando-os ao compromisso social e às suas práticas, ritos e costumes.

Segundo uma abordagem antropológica da comunicação, é importante o papel desempenhado pelo sistema simbólico nas atividades de interação num mesmo ecossistema cultural. A comunicação pressupõe a intercompreensão. A prática da comunicação e da religião é um processo de troca simbólica generalizada, um processo de sociabilidade que gera laços na comunidade, sobrepondo-se às relações naturais com o meio ambiente.

A experiência religiosa do sacrifício depende das funções da comunicação e dos valores e sentidos simbólicos para se afirmar como transformação de quem faz o

sacrifício. A interação a partir da experiência religiosa constitui o fundamento de uma sociabilidade assente na pretensão de identidade entre o promitente e a entidade sagrada. A inter-relação criada com o sacrifício caracteriza-o como sistema simbólico que fundamenta a sociabilidade, propiciando comunhão (comunicacional e religiosa) e intercessão com o sagrado.

Conclusões

A prática do sacrifício enquadra-se num contexto peculiar e simbólico, num tempo e espaço sagrados. Por norma, coincide com a ocorrência de uma festa religiosa, entre rituais e impulsos (Caillois 1988, p. 95). A festa é a possibilidade de excessos espirituais e físicos, excessos transformantes como é o sacrifício.

A prática do sacrifício é de comunicação e intercessão com o sagrado. O sacrifício assenta num sistema de significação; simboliza e desencadeia efeitos no promitente, contribuindo para a construção social do sagrado e a expressão da experiência religiosa. Segundo uma formulação interacionista, os promitentes e suplicantes agem encarando a realidade com base no sentido subjetivo que esta lhes sugere. Estes sentidos são o produto da interação e construção sociais.

Pelo exposto, conclui-se que os domínios da religião e da comunicação são essencialmente simbólicos, onde se processam trocas simbólicas e se constituem e reproduzem relações intersubjetivas de sociabilidade. Estas relações acontecem como o resultado de processos ambivalentes, dotados de reciprocidade e de transitividade, como é o caso do sacrifício. O sacrifício é simbólico, é expressão de religião e de comunicação e intercessão com o sagrado. É um processo que caracteriza igualmente a natureza dialética da religião e da comunicação e que está na origem da pragmática relação entre o promitente ou suplicante e o sagrado.

Conflicto de intereses: El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** P. B. desarrolló las ideas y escribió el artículo **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) pbarroso1062@gmail.com.

Referências

- Agamben, Giorgio (2005). *La potencia del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza. [trad port.: *A potência do pensamento*. Trad. de António Guerreiro. Lisboa: Relógio D'Água, 2013].
- Baudrillard, Jean (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard. [trad port.: *Para uma crítica da economia política do signo*. Trad. de Aníbal Alves. Lisboa: Edições 70, 1981].

- Borges, Anselmo (2010). *Religião e diálogo inter-religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Caillois, Roger (1950). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard. [trad port.: *O homem e o sagrado*. Trad. de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1988].
- Dennett, Daniel (2006). *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. New York: Viking Press. [trad port.: *Quebrar o feitiço: A religião como fenómeno natural*. Trad. de Ana Saldanha. Lisboa: Esfera do Caos, 2008].
- Durkheim, Émile (1912). *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: F. Alcan. [trad ing.: *The Elementary forms of religious life*. Trad. de Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995].
- Eliot, T. S. (1948). *Notes towards the definition of culture*. London: Faber and Faber. [trad port.: *Notas para a definição de cultura*. Trad. de Ernesto Sampaio. Lisboa: Século XXI, 2002].
- Gaarder, Jostein (1997). *Religionsboka*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS. [trad port.: *O livro das religiões*. Trad. de Ana Paula Tanque. Lisboa: Editorial Presença, 2007].
- Hesiod (1996). *Works and days*. [trad ing. de: D. W. Tandy & W. C. Neal] Berkeley: University of California Press.
- Mauss, Marcel (1950). *Essai sur le don*. Paris: Press Universitaire de France. [trad port.: *Ensaio sobre a dádiva*. Trad. de António Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 1988].
- Otto, Rudolf (1917). *Das Heilige*. Aufl. Breslau. [trad port.: *O sagrado*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005].
- Rodrigues, Adriano (1999). *Comunicação e cultura: A experiência cultural na era da informação*. Lisboa: Editorial Presença.
- Santo Agostinho (1928). *De Civitate Dei*. Leipzig: Teubneriana. [trad port.: *A cidade de deus*. Trad. de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017].
- Tillich, Paul (1969). *What is religion?* New York: Harper & Row Publishers. [trad cast.: *Filosofía de la religión*. Trad. de Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973].

Información sobre el autor.

► **Paulo Barroso**: Professor de Semiótica do Instituto Politécnico de Viseu (Departamento de Comunicação e Arte), PhD em Filosofia (Universidade de Santiago de Compostela, Espanha); investigador integrado no Centro de Investigação em Comunicação, Informação e Cultura Digital (Universidade Nova de Lisboa), com interesses de investigação em estudos sobre a linguagem e comunicação, autor do livro *Contributions to Communicational, Cultural, Media, and Digital Studies: Contemporary World-Society* (Newcastle-Upon-Tyne: Cambridge Publishing, 2020). **Contacto**: Instituto Politécnico de Viseu, Rua Maximiano Aragão, 3504-501 Viseu, Portugal. — (✉): pbarroso1062@gmail.com. — iD <http://orcid.org/0000-0001-7638-5064>.

Como citar este artículo

Barroso, Paulo M. (2021). «Comunicação, intercessão do sagrado e sacrifício religioso». *Analysis* 29: pp. 143–152.