



O sagrado portátil: perspetivas antropológicas

ALFREDO TEIXEIRA

Instituto de Estudos de Religião – Universidade Católica Portuguesa
alfredo.teixeira@ft.lisboa.ucp.pt

Resumo: Apresentado no contexto de um colóquio internacional sobre as Bíblias portáteis do século XII e XIII, este ensaio propõe o mapeamento teórico de quatro vias de acesso à morfologia do sagrado: o sagrado originante, o sagrado memorável, o sagrado difuso e o sagrado grafomotriz. Neste itinerário multiscópico, procura-se, em particular, uma aproximação compreensiva às qualidades de portabilidade do sagrado, confrontando modelos teóricos e exemplos do arquivo historiográfico e etnográfico.

Palavras-chave: Memória, Sagrado portátil, Materialidade religiosa, Maurice Halbwachs, Régis Debray.

Portable sacred – anthropological perspectives

Abstract: Presented in the context of an international colloquium on portable Bibles of the twelfth and thirteenth centuries, this essay proposes the theoretical mapping of four access routes to the morphology of the sacred: the originating sacred, the memorable sacred, the diffuse sacred and the graphomotor sacred. In this multi-scope itinerary, we specifically seek a comprehensive approach to the portability qualities of the sacred, confronting theoretical models and examples of the historiographic and ethnographic archive.

Keywords: Memory, Portable sacred, Religious materiality, Maurice Halbwachs, Régis Debray.

Este ensaio visa a exploração das possibilidades de estudo da morfologia social do sagrado, propondo um mapeamento teórico de quatro vias de acesso: o sagrado originante, o sagrado memorável, o sagrado difuso e o sagrado grafomotriz. Em cada uma destas vias exploram-se alguns cenários teóricos, mas confrontados com “casos” ou “exemplos” tomados do arquivo documental da historiografia e da etnografia. Esses casos ou exemplos são abordados fora de qualquer programa de exaustividade. Valoriza-se, sim, a sua capacidade heurística, quando lidos no contexto de certas focagens teóricas. Neste itinerário multiscópico, procura-se, em particular, uma aproximação compreensiva às qualidades de portabilidade do sagrado, essenciais para uma compreensão dos fenômenos culturais na sua dinâmica de transmissão (tempo) e comunicação (espaço).

I. O sagrado originante

Mircea Eliade manteve uma ampla influência nas antropologias do sagrado, documentada no destaque dado à religião nessa qualidade de referência à presença originante, ao acontecimento que se torna fundamento¹. Nesta procura de uma “morfologia primitiva”, a religião é frequentemente definida segundo a sua capacidade de gerir uma determinada ordem superando os perigos de um “mundo às avessas”. Essa ordem estrutura-se na referência à singularidade de uma origem. Nas mitologias das sociedades, mesmo quando há apenas uma cosmogonia, encontram-se quase tantas narrativas de origem quantas as técnicas, os costumes, os lugares, os episódios do calendário, etc. É esse o sentido da noção eliadeana de hierofania².

A hierofania pode ser apresentada como aquela singularidade que rompe com a homogeneidade do espaço, instituindo um ponto de referência – *axis mundi*³. Os santuários, reconhecidos como lugares privilegiados da intervenção sobrenatural vivem da manutenção/reelaboração de uma memória. Eles são, por assim dizer, o suporte material de uma memória crente, dando testemunho desta operação de enraizamento, sedentarização do sagrado e, paradoxalmente, organizando em torno de si um conjunto importante de mobilidades peregrinas⁴. Se retomarmos os estudos de José Mattoso, podemos ler na memória de Santiago um dos mais decisivos marcadores da existência de um tempo hispânico⁵. Na sua dimensão política, o fenômeno da *inventio* de Santiago põe em cena uma nova economia de relações que vence o isolamento destas regiões da Península Ibérica. O culto de Santiago,

1 Cf. Mircea Eliade – *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Ed. 70, 1977; *Nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1971.

2 Cf. Mircea Eliade – *Tratado de História das Religiões*. Porto: Asa, 1992, p. 25-41.

3 Cf. Mircea Eliade – *Tratado de História das Religiões...*, p. 373-375.

4 Cf. Pedro Penteadó – A construção da memória nos centros de peregrinação. *Communio*. 14:4 (1997) 338s.

5 Cf. José Mattoso – O tempo hispânico e a «invenção» de São Tiago. *Communio*. 14:4 (1997) 365.

na sua função totêmica de construção da unidade e nas oportunidades que cria para os fluxos de ideias e práticas sociais características de uma cristandade pós-carolíngia, tornou-se um vasto stock simbólico, disponível para a reconstrução da unidade sobre os vestígios de uma ampla heterogeneidade⁶. A memória de Santiago, religando a cristandade hispânica à Era Apostólica, permite a construção de um território simbólico identitário, dando expressão a uma das operações sacralizantes de maior impacto social: a instituição da origem. Mas essa remissão para uma origem não deixa de se articular a um conjunto de fluxos determinantes na reconstrução de um território de identidades. Neste sentido, o sagrado sedado não pode pensar-se sem as dinâmicas de mobilidade que o tomam como referência⁷.

II. O sagrado memorável

À sacralização no espaço corresponde o trabalho de ordenamento do tempo. Os *memoranda* – o que é digno de ser memorável – constituem um importante suporte para a construção das identidades. Marcel Detienne avisava: o memorável, “longe de ser um passado registado ou um conjunto de arquivos, é um saber do presente”⁸. A referência a uma origem permite o ordenamento da experiência do tempo como (re)começo, por meio da nomeação de acontecimentos fundadores, de palavras instituidoras e outras exemplaridades. Este processo declina-se tanto no curso da vida dos indivíduos (ritos de passagem, memória de um antepassado ilustre, inaugurações várias, a primeira estada ou viagem num lugar, etc.) como na escala das sociedades (cosmogonias, teogonias, viagens inaugurais, descobertas, guerras de conquista, narrativas de fundação, etc.). Trata-se de uma poderosa forma de instaurar uma ordem na experiência do tempo, enquanto “tempo narrado”⁹. Retomando a hermenêutica ricœuriana, podemos ver esta referência à origem como um trabalho simbólico de *mise en intrigue* do vivido e do transmitido, que confere sentidos ao que se afigura disperso ou torna necessário o que de outra forma poderia ser percebido como arbitrário¹⁰. Mas mesmo em contextos culturais onde o sagrado é estruturalmente narrado, torna-se necessário descobrir a morfologia da sua organização e transmissão.

6 Cf. José Mattoso – O tempo hispânico..., p. 369s.

7 Cf. Alfredo Teixeira – Catolicismo – entre o território e a rede. In Alfredo Teixeira (coord.) – *Identidades religiosas em Portugal: ensaio interdisciplinar*. Lisboa: Paulinas, 2012, p. 147-253.

8 Marcel Detienne – *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 79.

9 Importa, neste contexto, pensar a religião no quadro de uma sociologia da comunicação: cf. Enzo Pace – *Racontere Dio: La religione come comunicazione*. Bologna: Il Mulino, 2008. Numa perspectiva complementar, interessa observar a religião enquanto modalidade de instituir uma tradição: cf. Alfredo Teixeira – *Um mapa para pensar a religião*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015, p. 50-58.

10 Cf. Paul Ricœur – *Temps et récit, 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985, 194. Ver também, *Temps et récit, I: L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil, 1983.

A construção de continuidades temporais tem um papel decisivo. As representações da identidade são inseparáveis do sentimento de continuidade temporal, que se pode transcrever em processos diversos: narrativas de si, apelo à tradição, regimes de lealdade, declarações de fidelidade, etc.¹¹ Os instrumentos de metrificacão do tempo são decisivos. O calendário é aquele que, de forma mais evidente, marca o ritmo da atividade humana, inserindo a existência individual num conjunto de referências coletivas¹². O calendário não esgota os recursos disponíveis para o ordenamento do tempo. A título de exemplo refira-se a importância da fotografia nas sociedades modernas. A fotografia tornou-se uma arte da memória, cada vez mais difundida em todos os meios sociais, capaz de representar, registar e ordenar materialmente o tempo passado. O conjunto de fotografias de um indivíduo, de um grupo ou de uma instituição, sobretudo quando arquivadas segundo uma determinada ordem, são o suporte de uma narrativa acerca da identidade inscrita no tempo. Tanto a acessibilidade como a portabilidade dos dispositivos fotográficos atuais complexificaram os usos deste recurso, uma vez que se multiplicou exponencialmente a capacidade de reproduzir imagens dos acontecimentos¹³.

Neste plano antropológico, os processos de sacralização, pensados a partir da metáfora do enraizamento numa origem – as lógicas de sedentarização do sagrado –, têm uma particular legibilidade no trabalho simbólico sobre os lugares da história sagrada – topografia e cronologia implicam-se. Podemos descobrir no ensaio de Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*¹⁴, um o contributo eloquente no que concerne à sua tentativa de perceber a dinâmica criativa do curso da memória cultural. Partindo do vasto *corpus* de narrativas de viajantes na Palestina, desde o século IV, Halbwachs persegue as variações das “crenças coletivas” relativas aos lugares memoráveis frequentados pelos peregrinos. Interessa-lhe descobrir, nesse contexto de *bricolage* das crenças topograficamente referidas, as correntes de pensamento que são veiculadas nessa diversidade e compreender o itinerário de homogeneização das memórias, fruto da canonização das tradições¹⁵.

Muitas das historiografias acerca dos lugares da memória nacional (das nações) tem este uso político: os lugares de memória são apresentados na sua capacidade “de parar o tempo, travar o trabalho do esquecimento”¹⁶. Halbwachs observava que “a sociedade silenciosa e imóvel” dos lugares, a memória das “pedras

11 Cf. Joel Candau – *Mémoire et identité*. Paris: PUF, 1998, p. 75.

12 Cf. Hélène Benichou – *Fêtes et calendriers: Les rythmes du temps*. Paris: Mercure de France, 1992.

13 Cf. José de Souza Martins – *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

14 Cf. Maurice Halbwachs – *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte: Étude de mémoire collective*. Paris, PUF, 1972 [1941].

15 Resulta particularmente eficaz, para a compreensão da perspetiva de Halbwachs, a consulta do capítulo V de *La topographie légendaire*, acerca da “Via dolorosa”.

16 Cf. Pierre Nora – *Les lieux de mémoire: I. La République*. Paris: Gallimard, 1984, XXXV.

da cidade”, como que nos transmite um sentimento de ordem e permanência, uma espécie de âncora no tempo, lugar de abrigo da memória coletiva¹⁷ – neste sentido, esta leitura não deixa de transportar algo da hermenêutica eliadeana (*axis mundi*). O que os autores de língua inglesa apelidam de *memoryscape*, pode ser, assim, uma persistente qualidade dos lugares¹⁸. Essa qualidade documenta-se na resiliência da memória toponímica testemunhada nas situações em que se pretende libertar os lugares do peso de certas memórias – em Hiroshima, as políticas locais procuraram livrar a cidade da memória da guerra nuclear, mas esse empreendimento tem-se mostrado muito difícil¹⁹.

Estas dimensões materiais da memória não dizem respeito apenas ao que Stephen Jay Gould designou de *deep time*²⁰ ou *mémoire longue*, na expressão de Françoise Zonabend²¹. Essas grandezas são relevantes na constituição de todas as genealogias, incluindo as geracionais ou familiares. O conjunto de recordações partilhadas de uma família constitui um dos suportes mais determinantes da construção de uma identidade familiar²². Os veículos apresentam-se muito diversificados: registos, árvores genealógicas, brasões e outros emblemas, narrativas de índole vária, memórias de acidentes, maneiras de falar, diversos suportes materiais, como fotografias, mobiliário, *bibelots*, particularmente importantes na organização da tangibilidade da memória doméstica²³. Mesmo sendo uma memória curta – na maior parte dos casos limitada a duas ou três gerações – a memória de parentesco, já não limitada aos ideais aristocráticos, permite às sociedades modernas, fragilizadas na sua memória coletiva, a construção de um imaginário de continuidade miniatural²⁴.

III. O sagrado difuso

Os antropólogos Fredrik Barth e Dan Sperber tornaram-se referências decisivas, no quadro de algumas das novas tendências das ciências da cultura. Na perspectiva de Barth, a cultura é distributiva. Assim, importa conhecer como é que

17 Cf. Maurice Halbwachs – *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1968 [1949] 130, 167. A mesma perspectiva se pode encontrar na sua abordagem aos “lugares santos”: cf. Maurice Halbwachs – *La topographie légendaire...*

18 Cf. Kendall R. Phillips; G. Mitchell Reyes – *Global Memoryscapes: Contesting Remembrance in a Transnational Age*. Tuscaloosa: University Alabama Press, 2011; S. Schama – *Landscape and Memory*. New York: Alfred A. Knopf, 1995.

19 Cf. Jonathan Boyarin (ed.) – *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

20 Cf. Stephen Jay Gould – *Time’s Arrow, Time’s Cycle*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1987.

21 Cf. Françoise Zonabend – *Le mémoire longue: Temps et histoires au village*. Paris: PUF, 1980, p. 14.

22 Cf. Maurice Halbwachs – *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994 [1925]. p. 151; *La mémoire collective...*, p. 50.

23 Nas culturas urbanas marcadas pela dinâmica do mercado moderno, surgiram diversos serviços que procuram tirar partido deste desejo de memória familiar: cf. Candau – *Mémoire et identité...*, p. 132s.

24 Cf. Danièle Hervieu-Léger – *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf, 1993; Halbwachs – *Les cadres sociaux...*, p. 167.

os diferentes substratos culturais estão distribuídos e como interagem²⁵. Sperber sublinha que é decisivo compreender porque é que determinadas representações se apresentam mais duráveis e mais distribuídas num grupo social. É necessária, assim, de acordo com as categorias do antropólogo, uma *épidémiologie des représentations* – neste âmbito, podem ser decisivas as propriedades de plasticidade do que se representa como sagrado, no seu carácter portátil, moldável, individualizável e traduzível²⁶.

As aproximações mais de índole cognitivista acentuam que a difusão cultural precisa da repetição, da redundância e da proliferação²⁷. Tal significa que uma tradição, para subsistir necessita de múltiplos episódios de transmissão – na ordem da difusão, a “frequência” pode ser mais eficaz que a fidelidade. Como no caso da aprendizagem de uma língua estrangeira, a estabilização de uma palavra depende da frequência da sua utilização²⁸. Se um determinado dado cultural só puder ser apreendido segundo um modelo, e num número limitado de vezes, a sua transmissão será mais difícil²⁹. O antropólogo Harvey Whitehouse mostrou como a memória ritual pode ser ativada por duas vias diferentes. A memória dos rituais que não são vividos com frequência depende da intensidade da experiência – incluindo a intensidade sensorial. Os rituais frequentemente celebrados ativam uma memória diferente, a que é própria das rotinas quotidianas. Segundo o antropólogo, esta memória é menos sensível às emoções fortes, mas mais capaz de reter argumentos e constructos discursivos. No que diz respeito à distribuição no espaço, o seu estudo mostra que os rituais mais raros têm mais dificuldade em se propagar – a este respeito a intensidade parece não compensar a sua menor frequência³⁰. Dir-se-ia que em matéria de transmissão cultural, a qualidade pode não suprir a quantidade³¹.

Podemos regressar à investigação historiográfica sobre os santuários para testar algumas destas ideias. Certos aspetos da investigação de Pedro Penteadó sobre a construção do capital simbólico do Santuário da Senhora da Nazaré documentam quer a centralidade da narrativa (do milagre), quer a necessidade de suportes para a sua disseminação. A passagem do monopólio da propagação oral para a reprodução impressa, a partir de 1620, permitiu que a narrativa sagrada chegasse a outras populações. Em fins do século XVII, a narrativa da Senhora de Nazaré tinha já sido

25 Cf. Fredrik Barth – *Process and Form in Social Life*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

26 Cf. Dan Sperber – *La contagion des idées*. Paris: Odile Jacob, 1996.

27 Cf. Olivier Morin – *Comment les traditions naissent et meurent: La transmission culturelle*. Paris: Odile Jacob, 2011, p. 137.

28 Nicholas Ostler chegou a conclusão similar no seu estudo acerca dos fatores de sobrevivência das línguas: *Empire of de Word: A Language history of the world*. London: Harper and Collins.

29 Magnus Enquist, et al. – One cultural parent makes no culture. *Animal Behaviour* 50 (2010) 683-693. URL http://www.intercult.su.se/publications/Enquist_et_al_2010.pdf

30 Cf. Harvey Whitehouse – *Arguments and Icons: Divergent modes of religiosity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

31 Cf. Olivier Morin – *Comment les traditions naissent et meurent...*, p. 137.

publicada em mais de uma dezena de obras, em língua portuguesa e espanhola³². À imprensa juntou-se a possibilidade de disseminação por via da inscrição da memória da narrativa em objetos portáteis, como retábulos, bandeiras, medalhas, círios, etc. – a miniaturização potencia obviamente a portabilidade. Terreno de circulação de dons e contra-dons, o santuário é um contexto favorável à ampla e diversificada materialização do *crer*. A crença, neste domínio da expressividade religiosa, procura permanentemente o seu registo material, forma de ancorar no mundo os sinais das transações com o divino. Entre os recursos principais encontram-se *ex-votos*, monumentos e crónicas de milagres³³. Os *ex-votos* são o recurso mais acessível nesse combate contra o esquecimento, permitindo a subsistência mnemónica e a religação permanente entre as graças que atualizam a memória do santuário e o milagre que o funda.

IV. O sagrado grafomotriz

O problema que antes colocava, relativamente à difusão, deve integrar-se no domínio mais amplo da transmissão cultural. Nesta última aproximação, é necessário discutir uma proposta que privilegia, sobretudo, as dimensões materiais deste processo – ou seja, os substratos da transmissão. Esta é a marca da empresa mediológica proposta por Régis Debray. A perspetiva mediológica concentra-se nos “veículos” – ou seja, a mecânica do transporte. No seu estudo do religioso e do político, Debray atém-se àquilo que faz o transporte cultural. Dir-se-ia que, a Debray, interessam os vasos de transporte ou os pergaminhos e não os textos que neles viajam. Ou num plano, mais político, interessam-lhe mais os “missionários” do que a “doutrina”. Na tentativa de afinação terminológica, Debray descreve e categoriza “transmissão” a partir de três planos: material, diacrónico e político³⁴.

- a) *Material*. A transmissão cultural incarna num conjunto vasto de veículos, de agentes materiais, de atores, que tornam o processo como que uma *mise en scène*, um complexo simbólico materializado. Esse complexo não se reduz aos ditos e escritos. Inclui as narrativas hagiográficas, as palavras cristalizadas do passado, as imagens móveis e imóveis, os lugares, os itinerários, os ritos.
- b) *Diacrónico*. Se a comunicação transporta no espaço, a transmissão transporta no tempo. A comunicação é sincronizante, é uma trama, um fluxo. A transmissão é diacrónica: liga os vivos e os mortos, a presença e a ausência,

32 Cf. Pedro Penteadó – A construção da memória..., p. 335.

33 Pedro Penteadó – A construção da memória..., p. 337-339.

34 Cf. Régis Debray – *Transmettre*. Paris: Odile Jacob, 1997, p. 15-22.

o presente ao passado e ao futuro, ou seja, organiza o património. Religião, arte ou ideologia, todos os sistemas simbólicos que visam ultrapassar o efêmero se alimentam de processos de transmissão cujo efeito mais visível se resume na ação de prolongar, fazer perdurar, salvaguardar.

- c) *Político*. A comunicação tem um horizonte individualista, binário, bem presente na matriz emissor/recetor. Mas o canal que une os que emitem e os que recebem não se reduz a um fenómeno físico (ondas sonoras, sinais eléctricos, etc.), nem a um dispositivo industrial (rádio, televisão, computador, etc.). A transmissão junta-lhe um organigrama, dando ao suporte técnico uma personalidade moral. A transmissão requer, assim, a competência estratégica: fazer alianças, testemunhar, incluir/excluir, hierarquizar, ordenar, classificar, arquivar, etc.

A transmissão mobiliza duas ordens específicas, o duplo corpo do médium, na conceptualidade de Debray: “matéria organizada” (MO) e “organização materializada” (OM) – “não há Império (OM) sem vias de comunicação (MO)”. Transmitir é “informar o inorgânico” por meio de mediações organizadoras da memória (MO), que suportam a construção de totalidades persistentes e transcendentais aos seus membros (OM). No campo MO incluem-se os meios de difusão e transporte; no campo OM, as instituições, as diversas formas de coesão que unem os operadores humanos da transmissão³⁵. A *ecclesia*, enquanto “espírito de corpo”, surge aos olhos do autor como um caso paradigmático de transmissão materializada historicamente, atravessando as diversas idades técnicas da memória – literal, analógica e numérica –, transitando pelos diferentes sistemas sócio-técnicos de transmissão (“mediasferas”) depois da invenção da escrita – a segunda oralidade, a imprensa, o audiovisual³⁶.

A perspectiva de Debray pode revelar-se complementar à prioridade dada pela antropologia cultural aos processos de atribuição de valor aos bens materiais, nos quais se tornam dádiva e mercadoria. Appadurai, relendo um vasto percurso teórico – a partir de Marx, Simmel e Mauss – interessou-se pela vida social das coisas, recusando o paradigma no qual o mundo das coisas é pensado como inerte e silencioso, apenas reconhecível através das palavras e ações humanas³⁷. Este é um programa de investigação em que se persegue a vida social das coisas. Nesta proposta, é necessá-

35 Cf. Régis Debray – *Dieu, un itinéraire : matériaux pour l’histoire de l’Éternel en Occident*. Paris: Odile Jacob, 2001, Cap. IV ; *Transmettre*. Paris: Odile Jacob, 1997, 28-32 ; *Le Feu sacré : fonctions du religieux*. Paris: Fayard, 2003, 34.

36 Cf. Régis Debray – *Les diagonales de médiologue: Transmission, influence, mobilité*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2001, p. 55-60; Régis Debray – *Transmettre...*, p. 36, 182; Régis Debray – *Le Feu sacré : fonctions du religieux*. Paris: Fayard, 2003, p. 70-81.

37 Cf. Arjun Appadurai – Introduction: commodities and the politics of value. In: Appadurai, Arjun (ed.) – *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 3-62.

rio seguir os objetos, na sua inscrição, usos e itinerários, identificando as condições que descrevem a circulação dos objetos em diferentes regimes de valor no tempo e no espaço³⁸. O modelo interpretativo de Debray concentra-se ainda mais no valor sociocultural dos materiais, já que a circulação e a preservação dependem dessa morfologia.

As propostas de Debray concentram-se numa interpretação mediológica dos monoteísmos. No contexto da nossa problemática, será útil o confronto com as correlações que Debray estabelece entre as representações do “Deus Único” e as Escrituras como *medium* da sua historicização. Debray apresenta duas ordens de constatação preliminares³⁹.

- a) A ideia de um Deus único, pessoal e transcendente dependeu, segundo a macroscopia do autor, da existência de um sistema de transmissão que permitisse a fixação de uma tradição oral – por exemplo, a escrita alfabética. A decomposição alfabética permitiu a descolagem cultural de um pensamento capaz de representar a entidade divina abstrata. A escrita e os suportes da escrita criaram as condições de portabilidade necessárias à transcendência de Deus, que assim se liberta dos lugares sagrados e dos objetos hierofânicos. Está-se, pois, no plano da “matéria organizada”.
- b) Esta oportunidade simbólica depende ainda de uma segunda condição, segundo esta “ecologia cultural” de Debray: a existência de uma instituição que permita organizar no tempo a transmissão dessa descoberta humana – o Deus único, pessoal e transcendente –, seja um corpo ou um povo sacerdotal, um ofício de interpretação, uma comunidade hierarquizada, isto é, uma “organização materializada”.

No modelo de leitura de Debray, ao recusar os volumes e as formas, a memória do Deus Único encontraria grandes limitações na sua transmissão, se não se exteriorizasse em caracteres, se não se deixasse “traçar”. O traço da escrita alfabética tornou-se, assim, o rasto dessa memória, dando-lhe matéria transmissível e, paradoxalmente, intemporalidade⁴⁰.

As “escrituras sagradas” na história religiosa da humanidade traduzem a memória de uma característica articulação entre o ver, o ler e o ouvir. Entre a estátua egípcia, greco-romana ou mesopotâmica e a literatura védica, bíblica ou corânica existem, antes de mais, diferenças de percepção. A figura seduz o olhar, impõe-se

38 Cf. Arjun Appadurai – Introduction..., p. 6-29. É necessário ter em conta que, nos últimos quarenta anos, a noção de “cultura material” ganhou uma particular importância na antropologia. Os trabalhos de Daniell Miller tiveram um particular protagonismo nesse itinerário: *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell, 1987; *Material Cultures: Why some things matter*. Chicago: University of Chicago Press, 1998; *The Comfort of Things*. Cambridge: Polity Press, 2008.

39 Cf. Régis Debray; Claude Geffré – *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*. Paris: Bayard, 2006, p. 49-51.

40 Cf. Régis Debray – *Dieu, un itinéraire...*, p. 87-96.

à comunicação sensorial; o texto exige o esforço da penetração, favorecendo a emergência de comunidades de sentido, grupos humanos que encontram na história da passagem da oralidade à textualidade a memória de um trabalho perscrutador dos enigmas da experiência humana. Este é o terreno em que a religiosidade marcada por códigos ancestrais de transmissão familiar perde face ao tempo da elaboração de mundividências (sejam cosmogonias, genealogias, teodiceias, sociodiceias, apocalipses, etc.).

A confissão monoteísta é grafomotriz, mesmo se a sonoridade oral antecede e acompanha o signo (dizer e ler), mesmo se os inspiradores são analfabetos. Esta atenção dada à utilização da escrita para a preservação da memória do Deus único, desvinculando-se da expressão monumental, é um outro contexto para pensar as interdições icônicas nos monoteísmos (adiando o ver, dilata-se o tempo do contar, recitar, narrar). A expressão monumental impõe-se num lugar, mas não tem a possibilidade de habitar a vocalidade humana, tornando-se corpo, nem a adaptabilidade necessária aos veículos do espaço e do tempo, tornando-se memória durável – durável em razão das permanentes possibilidades de leitura, recitação e audição, tradução e reescrita. Tal como os estudos de Jack Goody mostraram, a escrita ao permitir a fixação de uma narrativa proporciona uma nova percepção da variação⁴¹. Numa sociedade oral todas as variantes da narrativa se equivalem, elas são, no seu conjunto, o mito propriamente dito. A fixação pela escrita estabelece a possibilidade de um cânone, de um modelo de referência; seguindo a expressão de Bourdieu, a crônica inclui-se no conjunto dos “instrumentos de eternização”⁴².

Ao fator signo, a hipótese mediológica junta o “espírito dos materiais”⁴³. O suporte da escrita fala-nos do habitat e da economia. Mas também da estrutura de transmissão. Colocar o tetragrama divino no papiro revela um espírito prático. O papiro teve um extraordinário sucesso. Na cultura hebraica, o rolo de papiro, como que podendo desenrolar-se até ao infinito, permite a simbolização do que não acaba e do que não cabe nas medidas humanas. Juntando o “bom código” ao “bom substrato”, o “milagre judeu” permite a organização da transmissão da memória do “Deus único”, mesmo em condições de fragilidade política e disseminação identitária.

Mesmo se Debray se demarca de um empreendimento hermenêutico, face aos textos sagrados, o seu itinerário, para uma “história do eterno”, acaba por ultrapassar essa fronteira quando se interroga sobre a função mística da escrita – está em causa, neste caso, um efeito de sentido que põe Debray à entrada do texto,

41 Cf. Jack Goody – *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

42 Cf. Pierre Bourdieu – *Le sens pratique*. Paris: Minuit, p. 139.

43 Cf. Régis Debray – *Dieu, un itinéraire...*, p. 101-104.

mesmo se, de facto, continua a recusar a entrada⁴⁴. A escrita é produtora de transcendência⁴⁵. Esta é a tese do autor. Tal capacidade explicita-se em três planos. Numa primeira perspetiva, a simplificação alfabética vulgariza os mistérios, tornando o místico acessível na linearização e estandardização dos caracteres. O escrito permite ainda a passagem do circunstanciado ao incondicional, do particular ao universal; o texto favorece a migração do crer para além dos limites do espaço-tempo da sua emergência. Por último, observe-se que o crer na “escritura revelada” tem, segundo Debray, as suas “patologias” próprias. A tentação logocrática que se exprime nos fundamentalismos é uma expressão dos fetiches do escrito. A letra grava-se na memória criando um território de identidade com fronteiras endurecidas e, paradoxalmente, portáteis⁴⁶.

É por isso que Debray se interessou, em particular, pelo desenvolvimento histórico das formas eclesiais, esse “espírito de corpo” que dá a máxima visibilidade à máxima exterioridade⁴⁷. Diríamos que se trata de uma versão mediológica das persistentes considerações acerca das tensões entre “Igreja” e “Reino de Deus”; entre o movimento de Jesus e a sua eclesificação – debates que agigantaram a biblioteca teológica cristã. A análise do que se passou entre esse *input* e esse *output* dá conta do trânsito da Palavra no tempo. Na lógica de análise de Debray, o impulso diferenciador e hierarquizador, a necessidade de estatura e estatuto, não se deixam descrever simplesmente como uma interrupção da comunidade agápica. É antes a possibilidade de a mensagem sobreviver no tempo. A mensagem não sobrevive sem *medium*. A memória necessita desse endurecimento para durar⁴⁸.

As hipóteses de Debray encontram na história e antropologia do *corpus* bíblico, judaico e cristão, um amplo terreno de testabilidade. Tenha-se em consideração que, quando percorremos os arquivos europeus dos manuscritos bíblicos, depressa se descobre que grande parte dos exemplares da Bíblia monovolume datam do século XIII, com a particular característica de terem um formato miniatural⁴⁹. A expressão *bibliae portatiles* encontra-se documentada no século XIII. Estes objetos apresentam uma certa uniformidade material, decorrente das exigências de miniaturização, concretizada, no entanto, numa gama de variações que vai do objeto para uso corrente à cópia sofisticadamente composta⁵⁰. Mas tal estandardização

44 Cf. Alfredo Teixeira – A exterioridade de Deus: uma aproximação à teoria da religião de Régis Debray. *Didaskalia*. 38:2 (2008) 455-481.

45 Cf. Régis Debray – *Dieu, un itinéraire...*, p. 108-111.

46 Cf. Régis Debray – *Dieu, un itinéraire...*, p. 121-149.

47 Cf. Régis Debray – *Dieu, un itinéraire...*, p. 183-186 ; *Le Feu sacré...*, p. 70-89.

48 Cf. Régis Debray – *Les diagonales de médiologue...*, p. 23.

49 O presente ensaio foi apresentado no contexto de um colóquio internacional sobre as Bíblias portáteis do século XII e XIII (3-4 de novembro de 2015, Biblioteca Nacional de Portugal). Tal facto reforça, neste momento, a pertinência da escolha deste “caso” enquanto exemplo que permite o teste de alguns utensílios mediológicos.

50 Cf. Benjamin Victor – Une Bible portative du XIIIe siècle dans les collections de l’UQAM. *Memini*. 15 (2011) 23-38.

é acompanhada também por uma normalização da própria organização interna⁵¹. Os estudos de Chiara Ruzzier colocaram em destaque a informação de natureza quantitativa, mostrando que o extraordinário incremento do número de Bíblias acompanha, em termos gerais, o crescimento da produção de manuscritos – um acréscimo de 40 a 60% entre o século XII e o século XIII. Tal crescimento acompanha as mudanças demográficas e a expansão das práticas de leitura privada – estas, influenciadas pelos desenvolvimentos da Universidade. Esta tendência sofrerá um forte revés a partir de meados do século XIV, em razão das transformações demográficas e económicas, só revertido no século XV com a invenção da imprensa. Tal contexto explica porque é que, do conjunto preservado de Bíblias manuscritas, incluindo todos os formatos, quase metade têm origem no século XIII⁵².

No quadro dos modelos antropológicos que explorámos, é particularmente relevante observar que esta trajetória de miniaturização e portabilidade tem uma forte correlação com os usos sociais da Bíblia⁵³. Se até ao século XII imperou um formato determinado pelo uso coletivo – com frequência, no quadro de uma sintaxe ritual –, agora o pequeno formato servia a leitura individual. A partir do estudo das anotações de uso e posse, Chiara Ruzzier concluiu que cerca de metade dessas atribuições dizem respeito a membros de ordens mendicantes, cuja atividade de pregação itinerante e de estudo nas universidades, solicita o pequeno formato, mais adaptável à mobilidade e individualização que caracterizam a sua inscrição social⁵⁴. Esta informação documentada apela, de novo, a uma forte correlação entre o *medium* e os seus quadros sociais de circulação. Neste caso, a historiografia mostra como, para compreender a Bíblia medieval, não basta o mapeamento das exegeses e dos cânones. A Bíblia, enquanto livro, na ecologia dos seus materiais e formatos, transporta algo de decisivo para a compreensão das transformações em curso. O estudo dos suportes, das técnicas exegéticas e dos usos sociais, se privilegiada esta múltipla articulação de escalas, pode ter uma particular força heurística⁵⁵.

51 O trabalho de Christopher de Hamel oferece uma visão da história da Bíblia como livro: *The Book: A History of the Bible*. Paris: Phaidon Press, 2001. O trabalho mais recente de Donatella Nebbiai favorece uma visão integradora da Bíblia na perspetiva de uma história do livro, em particular, no período que aqui se toma como exemplo: *Le discours des livres: Bibliothèques et manuscrits en Europe IX^e-XV^e siècle*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013.

52 Cf. Chiara Ruzzier – Des *armaria* aux besaces. La mutation de la Bible au XIII^e siècle. *Les Cahiers Electroniques d'Histoire Textuelle du LaMOP*. 3 (2010) 74-81.

53 As correlações entre os formatos bíblicos e os quadros sociais dos usos estão no centro da obra coletiva: Xavier Hermand; Etienne Renard; Céline Van Hoorebeeck (dir.) – *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014.

54 Cf. Xavier Hermand; Etienne Renard; Céline Van Hoorebeeck (dir.) – *Lecteurs, lectures et groupes sociaux...*, p. 85-91.

55 Cf. Michel Lauwers – Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval. *Médiévales*. 55 (2008) [URL] <http://medievales.revues.org/5436>>

Epílogo

As Bíblias portáteis do século XII e XIII podem, por isso, ser estudadas de forma multiscópica – estilística, técnica, pragmática, socioantropológica, etc. O exame deste novo *medium* permite a descoberta de uma nova configuração grafomotriz das Escrituras cristãs, em que a imagética e a caligrafia conhecem novas articulações, no plano de uma particular transação entre *logos* e *imago*. Essa “razão caligráfica”⁵⁶, apoiada em suportes materiais e técnicas de produção específicas, acompanha as mutações do campo religioso. Por isso, o estudo das Bíblias portáteis exige também o conhecimento das *arts de faire*, ou seja, os usos, no sentido proposto por Michel de Certeau, e a sua compreensão como “mercadoria”, inscrita em itinerários de atribuição de valor, na perspectiva antes sinalizada, a partir de Arjun Appadurai⁵⁷.

Na dinâmica das sociedades, é possível descobrir correlações entre as diferentes lógicas de transmissão cultural e a morfologia do sagrado. Os diversos regimes de portabilidade dos suportes da identidade têm uma relação muito direta com a capacidade de inscrição e disseminação de uma mensagem ou de uma prática. Esta disseminação não é apenas geográfica, pode ter consequências sociais mais amplas. Essa qualidade de portabilidade pode criar novos cenários de acesso aos bens simbólicos de determinada tradição religiosa, remodelando os quadros sociais que definiam a morfologia do sagrado. Tendo em conta a complexidade da construção sócio-simbólica do sagrado, o jogo de escalas multiscópicas pode dar uma grande eficácia aos programas de investigação. Uma análise da mecânica do transporte cultural, dos usos e atribuições valor e dos quadros sociais de circulação permitirá uma aproximação compreensiva aos fenómenos culturais, em várias das suas dimensões estruturantes – como a propagação, a distribuição, ou a durabilidade.

56 Aproximamo-nos do título da tradução francesa (*La raison graphique*, 1979) da obra de Jack Goody – *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

57 Cf. Michel de Certeau – *L'invention du quotidien*. 1. *Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1980; Arjun Appadurai (ed.) – *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.