

# A exterioridade de Deus

## Uma aproximação à teoria da religião de Régis Debray

ALFREDO TEIXEIRA

Centro de Estudos de Religiões e Culturas (UCP) – Lisboa

Na experiência de leitura dos ensaios de Régis Debray, descobre-se um pensamento em diagonal, um olhar oblíquo sobre os fenómenos, que junta o que parece separado e separa o que parece unido. As turbulências das zonas intermédias, as interfaces, os curto-circuitos, o vai-vem entre a pequena e a grande escala são o terreno da sua indagação<sup>1</sup>. Por isso, o leitor é surpreendido, com frequência, por um género literário que se confunde com a intenção irreverente e que, inegavelmente, causa vertigens. No entanto, esse género transcreve uma epistemologia, um ponto de vista construído: a operação crítica que o autor classifica de mediológica.

A surpresa pode ser maior quando o objecto de pesquisa é a religião, domínio saturado simbolicamente, vincadamente heteróclito, recorrentemente tido por impenetrável, a não ser pela experiência que dele se faz. A reverência que o objecto suscita, a idealidade e transcendência que o caracterizam parecem interditar uma concentração do olhar na sua materia-

<sup>1</sup> Algumas destas expressões são frequentes no universo idiomático do autor. A título de exemplo: cf. Régis DEBRAY – *Croire, voir, faire: traverses*. Paris: Odile Jacob, 1999, 7s.

lidade exterior, como é timbre da empresa mediológica. Esse é o idioma de Régis Debray. O neologismo «exterioridade» visa identificar as qualidades do que é exterior no edifício cultural, a exterioridade cultural, terreno que o autor identifica como próprio da mediologia. Dir-se-ia, metaforicamente, uma «arquitectura de exteriores» que contrasta com as abordagens fenomenológicas e teológicas, estas mais próximas de uma «arquitectura de interiores».

Este ensaio insere-se num plano mais vasto de estudo das «novas teorias da religião». Aqui, procura-se identificar o contexto e a especificidade da interrogação mediológica perante o facto religioso, testando os seus instrumentos de indagação num dos universos de pesquisa privilegiados por Debray: as representações do «Deus Único» e as Escrituras como *medium* da sua historicização. Esta aproximação permitirá situar as propostas de Debray numa plataforma mais ampla de discussão antropológica que descobre problemas intersticiais que a dureza das fronteiras disciplinares silencia.

### Aproximação contextual

Os debates sobre a cultura religiosa na Escola desenvolveram-se, nos últimos anos, no terreno dos diagnósticos que apontam para a necessidade de facilitar o acesso ao universo simbólico das religiões. Desse conhecimento dependeria a própria legibilidade do mundo – estamos no quadro do que se poderia designar de «semiotização» e «patrimonialização» do religioso. Em 2002, foi tornado público um relatório pedido pelo Ministro da Educação Nacional de França, Jack Lang, a Régis Debray. O texto, de ampla circulação nos fóruns interessados por este debate, fazia uma síntese da argumentação que sustentava a necessidade de introduzir no sistema de ensino uma forma organizada de acesso, para os alunos da «república», ao universo das expressões religiosas, onde se enumeravam os constrangimentos que tal iniciativa teria de enfrentar e, ainda, algumas recomendações quanto à organização de uma intervenção educativa no universo da cultura religiosa.

Neste plano de análise, a necessidade de estudar as religiões decorre da evidência de que não é possível ler muitas das produções culturais das sociedades – pensamento, arte, modos de vida, representações sociais, etc. – sem o conhecimento dos códigos religiosos: «Como compreender o 11 de

Setembro sem recuar até ao wahhabismo, às diversas filiações corânicas e aos avatares do monoteísmo? Como compreender as rupturas jugoslavas sem recuar ao cisma do *flioque* e às antigas divisões confessionais da zona balcânica? Como compreender o jazz e o Pastor Luther King sem falar do protestantismo e da Bíblia?»<sup>2</sup>. O relatório integra o problema no terreno mais vasto do défice de cultura histórica e humanística: «O que, com facilidade, designamos de incultura nas jovens gerações é uma *outra* cultura, que se pode definir como *cultura da extensão*. Dá prioridade ao espaço em detrimento do tempo, do imediato em detrimento da duração, aproveitando isso da maior parte das inovações tecnológicas (sampling e zapping, culto do directo e imediato, montagem instantânea e viagens ultra-rápidas). Alargamento vertiginoso dos horizontes e retracção drástica das cronologias. Contração planetária e pulverização do calendário. A *deslocalização* é tão rápida quanto a *des-historicização*»<sup>3</sup>. Seguindo este quadro de ideias, o acesso educativo a uma cultura religiosa pode ser visto como uma forma de «historicização» da experiência do mundo através de dois recursos fundamentais: a narrativa e a genealogia.

Debray pensa o religioso no quadro da globalização societal contemporânea, assumindo como lugar de análise os paradoxos próprios deste sistema-mundo. Nesse contexto, demarca-se de qualquer uma das versões do evolucionismo que marcou muitas das teorias modernas da religião. Aí persistiu um olhar dialéctico sobre a religião e os processos de modernização social, visão produtora do que Debray apelidou de oposição ritual «arcaico» *versus* «moderno»<sup>4</sup>. Ora a globalização contemporânea reinventa o arcaico e simultaneamente projecta o ultra-moderno. No tocante à religião, as recomposições dão conta de situações sociais em que a desestabilização das pertenças materiais abre as portas para a reconfiguração de territórios de identificação imaginários<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Régis DEBRAY – *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque: Rapport au Ministre de l'Education Nationale*. Paris: Odile Jacob, SCEREN, 2002, 17s.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>4</sup> Cf. Régis DEBRAY – *Le Feu sacré. Fonctions du religieux*. Paris: Fayard, 2003, 315-328. Ver, também, Régis DEBRAY & Claude GEFFRÉ – *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*. Paris: Bayard, 2006, 14. Trata-se de uma obra escrita num registo de diálogo, animado por Éric Vinson, entre o mediólogo e o teólogo Claude Geffré. As citações e referências que se farão, neste ensaio, dizem respeito às intervenções de Régis Debray, se outra indicação não for dada.

<sup>5</sup> «L'archaïque, c'est ce qui est au bout de la modernité: l'effèt jogging du progrès technique. Plus vous allez en automobile, plus vous allez compenser cette léthargie musculaire par un nouveau mode d'exercice, en l'occur-

No terreno concreto dos processos de identificação religiosa, Debray inclui, também, num mesmo processo, quer a «saída da religião», quer a sua «entrada» ou «regresso».<sup>6</sup> Embora, o seu interesse se concentre nos fenómenos que dão conta de uma reafirmação do substrato religioso das identidades e não tanto a sua rarefacção, ponto de vista caro à sociologia da religião dos anos 60 e 70. Isto porque, na sua óptica, se ultrapassarmos a escala europeia, o fenómeno social mais relevante é o do re-investimento simbólico na memória religiosa e não a emancipação das sociedades em relação a esse mundo referencial.<sup>7</sup>

## A mediologia e o facto religioso

### O ofício mediológico

A perspectiva mediológica concentra-se nos «veículos». O seu objecto é a transmissão<sup>8</sup>. 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 se transmitem. É essa exterioridade que as suas interrogações perseguem, permitindo-lhe encontrar, a partir daí, uma posição relativa na arrumação dos saberes<sup>9</sup>. O mediólogo vai além de uma semiótica da cultura, porque passa dos códigos, das sintaxes e das estruturas às redes, máquinas e vectores, do espaço inerte do significado ao espaço dinâmico da eficácia. Assim o mediólogo trabalha a espessura histórica, a trajetória circunstanciada do objecto dos semiólogos. Se o termo de comparação for a psicologia social, que estuda os

rence le jogging [...]. Beaucoup de sociologues sont tributaires d'un esprit linéaire, inscrit dans l'évolutionnisme traditionnel et son mécanisme univoque de succession conflictuelle entre l'«ancien» et le «moderne» [...]. Sur le plan sociétal, la corrosion du traditionnel engendre un corrosif appétit de tradition [...]. La mondialisation fabrique de la balkanisation: plus l'univers techno-économique est homogène, plus nous avons besoin de la singularité politico-culturelle, un peut comme s'il y avait un thermostat de l'appartenance variant en sens inverse de celui de l'effacement des frontières. La déstabilisation des appartenances physiques crée à l'évidence un besoin de territoires d'identification imaginaires.» R. DEBRAY & C. GEFFRE – Avec ou sans Dieu? 14s. De uma forma geral, Debray parece mais interessado em pensar a religião a partir dos seus efeitos na divisão do mundo, do que a partir das novas condições de interculturalidade: cf. *Un mythe contemporain : le dialogue des civilisations*. Paris: CNRS, 2007.

<sup>6</sup> A expressão «saída da religião» remete para a obra de Marcel GAUCHET – *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

<sup>7</sup> Cf. R. DEBRAY & C. GEFFRE – *Avec ou sans Dieu?* 20-24.

<sup>8</sup> Cf. Régis DEBRAY – *Transmettre*. Paris: Odile Jacob, 1997, 15-26.

<sup>9</sup> Cf. Idem – *Cours de médiologie générale*. Paris: Gallimard, 1991, Cap. V.

diversos jogos das relações humanas (relações entre indivíduos, entre indivíduos e grupos, e entre grupos), a mediologia apresenta-se como indo além do «mentalismo» do programa da psicologia, na medida em que introduz naquele jogo o objecto. O mediólogo recorda que a relação de um sujeito com outro sujeito passa por um objecto; que não há *praxis* (acção do sujeito sobre outro sujeito) sem *techne* (acção do sujeito sobre as coisas). Ao programa sociológico, que fala do presente no presente, centrado nas descontinuidades, sem a atenção suficiente ao facto de que algo do passado subsista no presente, a mediologia acrescenta o interesse pela memória e as mnemotécnicas, abandonadas pelo sociólogo aos arqueólogos e conservadores. As afinidades parecem mais significativas com as novas tendências da história cultural ou da história das mentalidades<sup>10</sup>. A afinidade descobre-se no comum interesse pelas sociabilidades e materialidades. Debray aceita que a mediologia dependa da história da cultura da mesma forma que a ecologia depende da biologia. Seria uma história da cultura *sui generis*, tendo em conta a autonomização de um objecto, a transmissão, e o plano de observação. A mediologia desprende-se da narrativa construindo uma macroscopia específica que, no entanto, não prescinde da anterioridade da história cultural – analogicamente, teríamos a diferença entre um texto narrativo e uma grelha de interpretação que permite o vai-vem no tempo e no espaço.

É na radical distinção que estabelece entre transmissão e comunicação que o autor descobre a chave epistemológica da ciência do *medium*. «Comunicação» remete para o interior dos códigos, ou seja, para a imaterialidade da linguagem. «Transmissão» evoca a mecânica do transporte. Na tentativa de afinação terminológica, Debray descreve e categoriza «transmissão» a partir de três planos: material, diacrónico e político.

a) Material<sup>11</sup>. A transmissão cultural incarna num conjunto vasto de veículos, de agentes materiais, de actores, que tornam o processo como que uma «mise en scène», um complexo simbólico materializado<sup>12</sup>. Esse complexo não se re-

<sup>10</sup> Tome-se, como exemplo, a epistemologia própria da chamada *microstoria*: Jacques REVEL, dir. – *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris: Gallimard, Seuil, 1996.

<sup>11</sup> Cf. R. DEBRAY – *Transmettre*, 15s.

<sup>12</sup> «Aujourd'hui même, le message évangélique opère encore sur les esprits pas les cantiques et les fêtes, les ors et les orgues des églises, l'encens, les vitraux et les retables, les flèches des cathédrales et les sanctuaires, l'hostie sur la langue et le chemin du calvaire sous les pieds – et non par l'exégèse individuelle ou communautaire des textes sacrés». *Ibidem*, 16.

duz aos ditos e escritos. Inclui as narrativas hagiográficas, as palavras cristalizadas do passado, as imagens móveis e imóveis, os lugares, os itinerários, os ritos. A manutenção de linhagens espirituais depende da contínua reciclagem destas marcas e gestos que transportam as ideias – o mediólogo interessa-se tanto pelos meios de transporte como pelos mitos das origens, interessam-lhe mais os «missionários» que a «doutrina».

b) Diacrónico<sup>13</sup>. Se a comunicação transporta no espaço, a transmissão transporta no tempo<sup>14</sup>. A comunicação é sincronizante, é uma trama, um fluxo. A transmissão é diacrónica, é um relevo e, sendo uma trama, é um drama: liga os vivos e os mortos, a presença e a ausência, o presente ao passado e ao futuro, ou seja, organiza o património. Religião, arte ou ideologia, todos os sistemas simbólicos que visam ultrapassar o efémero se alimentam de processos transmissão cujo efeito mais visível se resume na acção de prolongar, fazer perdurar, salvaguardar<sup>15</sup>.

c) Político<sup>16</sup>. A comunicação tem um horizonte individualista, binário, bem presente na matriz emissor/receptor – um jornalista comunica, um professor transmite; um notário regula as sucessões, um sacerdote assegura uma tradição. 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 inclui factos de comunicação, mas o inverso pode não verificar-se. A vida pode perpetuar-se por instinto, a cultura necessita de projecto. A transmissão requer, assim, a competência estratégica: fazer alianças, testemunhar, incluir/excluir, hierarquizar, ordenar, classificar, arquivar etc. É por isso que a transmissão se exprime no campo simbólico do político, uma vez que resume em si os processos necessários à preservação da experiência do «nós» na sua razão de ser e esperar<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cf. *ibidem*, 17-19.

<sup>14</sup> «J'oppose totalement transmission et communication. Elles sont pour moi comme l'eau et l'huile. La communication, c'est le transport d'une information dans l'espace, la transmission, c'est le transport dans le temps». R. DEBRAY & C. GEFFRÉ – *Avec ou sans Dieu?* 38.

<sup>15</sup> «Nous transmettons *pour* que ce que nous vivons, croyons et pensons ne meure pas avec *nous* (plutôt qu'avec *moi*). Il nous est permis, pour ce faire, selon les âges, de recourir aux moyens de la poésie orale, avec ses rythmes et ritournelles propices à la mise en mémoire, du dessin ou de l'écrit, de l'imprimé, de l'audiocassete ou d'Internet – de tout cela ensemble ou séparément -, au gré des audiences visées ou du développement technique – mais le contenu du message se guide sur les besoins de sa délivrance, comme l'organe sur la fonction». R. DEBRAY – *Transmettre*, 18.

<sup>16</sup> Cf. *ibidem*, 19-22.

<sup>17</sup> «La transmission appartient à la sphère *politique*, comme toutes les fonctions servant à transmuier un tas indifférencié en un tout organisé. Elle immunise un organisme collectif contre le désordre et l'agression. Gardienne

A transmissão mobiliza duas ordens específicas, o duplo corpo do *medium*: «matéria organizada» (MO) e «organização materializada» (OM) – «não há Império (OM) sem vias de comunicação (MO)»<sup>18</sup>. 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 transmissão<sup>19</sup>.

O fulcro do processo de transmissão está bem patente nessa articulação religiosa da «origem» e do «destino» - uma arte de combinação do antigo e do novo. A tradição metamorfoseia, dando sentido ao presente, fixando a origem, assegurando o futuro<sup>20</sup>. Este interesse pelo jogo da inovação e conservação cria uma particular disponibilidade para a leitura das formas comunitárias religiosas. 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 audiovisual<sup>21</sup>. A atenção dada às figuras históricas do cristianismo, enquanto «matéria organizada» e «organização materializada», enraíza-se numa consideração nuclear: Debray considera a

de l'intégrité d'un *nous*, elle assure la survie du groupe par le partage entre individus de ce qui est commun. La survie de ce qui ne relève pas des programmes vitaux de base – alimentaires ou sexuels – d'exécution automatique, mais de la personnalité collective qu'il tient de son histoire. Si la communication est interindividuelle, la transmission a des méthodes collégiales et des cadres collectifs. C'est un enjeu de civilisation. Elle opère en *corps* (corps de métier, corps mystique, corps enseignant – sorciers, bardes, anciens, aèdes, clercs, pilotes, maîtres, catéchistes) pour faire passer d'hier à aujourd'hui le corpus de connaissances, de valeurs de multiples aller-retour, l'identité d'un groupe stable (confrérie, académie, Église, corporation, école, parti, nation, etc.)» R. DEBRAY – *Transmettre*, 21.

<sup>18</sup> Cf. R. DEBRAY – *Cours*, Cap. IV. Idem – *Le Feu sacré*, 34. Idem – *Transmettre*, 28-32.

<sup>19</sup> «On dira, pour se résumer, que l'art de transmettre, ou de faire culture, consiste en l'addition d'une *stratégie* et d'une *logistique*, d'une *praxis* et d'une *technè*, ou encore d'un adressage institutionnel et d'une instrumentation sémiotique. Permanente est la composition, variable la proportion des composants. En règle générale, plus forte sera l'innovation d'un message symbolique (ou son écart aux normes de conformité du milieu), plus solide devra être l'armature organisationnelle de sa transmission.» R. DEBRAY – *Transmettre*, 31.

<sup>20</sup> «Transmettre, ce n'est pas sortir à la demande d'un tiroir de bureau, appelé patrimoine ou mémoire collective, tel ou tel document qui s'y trouve déjà, grimoire déposé là par le ressac des siècles. C'est y glisser à mesure du neuf et le mêler à l'ancien, pour donner de la patine à l'inventé et de l'attrait à l'hérité [...]. La forgerie littéraire ne procède pas d'une volonté de tromper, ni du talent d'affabulation, mais d'un instinct de conservation: pour ne pas rouler à la désespérance, ou au non sens, l'imagination du groupe doit retravailler sa réalité». Régis Debray – *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident*. Paris: Odile Jacob, 2001, 49.

<sup>21</sup> Cf. R. DEBRAY – *Transmettre*, 36, 182. Idem – *Le Feu sacré*, 70-81.

representação cristã da Encarnação como o facto maior da nossa civilização, uma vez que nesse código inaugural encontra o suporte simbólico fundamental para o curso dos *media* nas culturas que fizeram a experiência histórica do cristianismo<sup>22</sup>.

## Uma mediologia em estado místico

A sedução que os universos bíblicos e cristãos exercem sobre Régis Debray está bem patente nos nexos conceptuais que estabelece entre mediologia e a angelologia<sup>23</sup>. Nas representações dos anjos, no contexto do monoteísmo, o autor descobre três propriedades, que toma como analisantes dos processos históricos de transmissão<sup>24</sup>:

- a) A estrutura ternária, que introduz um outro termo mediador entre a emissão e a recepção: esse terceiro termo é o garante do carácter intransitivo da comunicação, interditando o face-a-face.
- b) A estrutura de ordem, que organiza, ou seja, hierarquiza: não há corpo de anjos sem hierarquia, apontador da ordem instaurada e instauradora<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Cf. R. DEBRAY – *Cours*, Cap. IV. Idem – *Transmettre*, 48s, 170-176. Idem & C. GEFFRÉ – *Avec ou sans Dieu?* 18. «C'est du reste en hommage à ce fait de civilisation assez réjouissant que je me définis comme un *chrétien culturel*» (*Ibidem*, 19). A este catalisador civilizacional, Debray acrescenta um outro: a «desetnicização» da fé cristã afirmada por Paulo, uma das fontes do universalismo ocidental (cf. *ibidem*, 25).

<sup>23</sup> A angelologia é, na expressão de Debray, uma mediologia em estado místico: cf. *Transmettre*, 54.

<sup>24</sup> Cf. *Transmettre*, 54-56; *Croire*, 11-37.

<sup>25</sup> Debray sublinha o facto de, na construção histórica dos monoteísmos, as sistematizações angelológicas se desenvolverem nos períodos de afirmação institucional (cf. *Transmettre*, 56). No entanto, a sua leitura não tem em consideração um outro facto significativo. Estes períodos orgânicos criam, também, as condições para uma apropriação institucional de parte das operações desses «telegrafistas do Altíssimo» (cf. *ibidem*, 55), dando lugar, assim, a um processo de obsolescência da angelologia. Os esforços de «ortodoxização» das representações e práticas relativas ao lugar dos anjos na economia crente passaram por uma particular vigilância sobre a proliferação onomástica. As intervenções eclesiais tornam patente a consciência de que a proliferação de nomes angélicos facilmente abriria a porta aos «génios» (espíritos) do paganismo. Daí que o esforço de regulação passe por canalizar o culto para a evocação dos três arcanjos bíblicos, canonizados com os nomes de Miguel, Gabriel e Rafael. Esta iniciativa estratégica encontrou, no período pós-tridentino, um novo instrumento: a fixação no calendário, a 2 de Outubro, da festa consagrada aos anjos da guarda. O catolicismo barroco, na sua luta contra a *superstitio* angélica, apoiado nas fontes bíblicas e patrísticas, fará das práticas devocionais relativas ao «anjo da guarda» um recurso preventivo que visa preencher o espaço desses «génios do paganismo». Ao contrário destes, os «anjos da guarda» são anónimos e reorientam para o centro dos mistérios confessados e celebrados na Igreja católica romana. O «anjo da guarda» é polivalente: companheiro invisível, protege da morte súbita, previne acidentes, prepara e auxilia o crente na hora da morte, é a consciência moral da criança e do adolescente, dá conta, pois, de um sagrado portátil e personalizável. Esta chave de leitura é importante para perceber a actual popularidade dos anjos nos diferentes circuitos da nebulosa-místico-esotérica: cf. Françoise CHAMPION – Les sociologues des la postmodernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 67 (1989) 155-169. Os estudos sócio-antropológi-

c) A estrutura de inversão, que pode transformar a passagem em obstáculo: a tragédia da transformação do anjo em demónio transporta consigo a figura das simetrias geradoras da violência que contaminam os processos de transmissão.

Particularmente interessado no lugar dos anjos na trajectória de emergência do «Deus Único», Debray constata que, paradoxalmente, o céu monoteísta está amplamente povoado, que o Múltiplo rodeia o Uno<sup>26</sup>. Dir-se-ia que os anjos são a face do não imediatismo na relação com o Deus Único – e, nessa função, estão nos antípodas dos anjos da New Age. Alegorizando, o anjo, sendo mais «um entre-dois-seres» do que «um ser», sinaliza o primado das interacções sobre as estruturas, das transições de fases sobre os estados<sup>27</sup>. Estas interfaces, nos itinerários monoteístas, sempre foram difíceis de pensar, dado o seu carácter paradoxal. Curiosamente, foi sempre mais fácil a sua figuração<sup>28</sup>. Dir-se-ia que é mais viável uma iconografia do que uma axiomática dos anjos. Precisamente, a sua figuração preenche, com frequência, o intervalo do infigurável. É por isso que, no caso do cristianismo, a figura de um Mediador Único, Jesus Cristo, dará rosto a uma permanente resistência a essa proliferação de interfaces<sup>29</sup> – apenas o «corpo» eclesial, de que Cristo é a cabeça, pode ser o «transporte» dessa mediação única.

No contexto do desenvolvimento intelectual do cristianismo, nos primeiros séculos, pôde assistir-se à necessidade de um ordenamento do corpo angélico<sup>30</sup>. É necessário «incardinar» os anjos numa posição, organizar o

cos mostram que as actuais crenças no poder dos anjos circulam num mercado espiritual de ampla oferta, onde a eficácia dos resultados esperados avança sobre a coerência. A proliferação dos nomes de anjos está associada, com frequência, a uma religiosidade que vive da miniaturização e da portabilidade das figuras tutelares. Multiplicam-se os produtos: pequenas estatuetas, cartas, adereços, «bric-à-brac» de espécie vária que aproxima comunicativamente o poder tutelar dos anjos. Esta manipulação dos nomes evangélicos não é uma experiência recente. O que é novo é esse cruzamento entre o universo devocional que gira em torno dos anjos e as crenças próprias do horóscopo zodiacal massificado, combinação que permite uma taxinomia muito abrangente: toda a humanidade passa a poder referir-se aos «setenta e dois anjos». O âmbito da astrologia antiga desenhava-se no destino colectivo e na meteorologia. O fenómeno moderno de massificação do Zodíaco desenvolveu-se no sentido da individualização, situando cada indivíduo numa particular relação com o cosmos. À estratégia de não proliferação, própria do religioso «administrado», corresponde, assim, num período de desregulação do religioso, a proliferação e massificação dos mediadores, agora ao serviço de uma cultura da «afirmação de si» do indivíduo. Cf. Alfredo TEIXEIRA – Os Anjos: figuras do «bricolage» religioso contemporâneo. In: *Figuras do Anjo revisitadas. Congresso Internacional. Santuário de Fátima*, 2007, 109-127.

<sup>26</sup> Cf. R. DEBRAY – *Transmettre*, 58s. Idem – *Croire*, 13-16

<sup>27</sup> Cf. R. DEBRAY – *Croire*, 22

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*, 21.

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*, 19s.

<sup>30</sup> Cf. R. DEBRAY – *Transmettre*, 61s.

protocolo – as figuras militares serviram esse intuito com eficácia<sup>31</sup>. Paralelamente, num quadro curioso de geminação, clarifica-se também a ordem ministerial da autoridade nas comunidades cristãs<sup>32</sup>.

A taxionomia de Dionísio, apesar do seu neo-platonismo, procura escapar às figuras da emanação e da difusão, representando os operadores da transmissão como uma organização intransitiva. É por isso que não há mediação horizontal<sup>33</sup>. É o desnivelamento que permite o funcionamento da *traditio*. Os mediadores estabelecem a cadeia com uma condição: que os elos não estejam ao mesmo nível. Mas existe o risco do canal ficar obstruído, ou seja, do anjo se inverter num demónio<sup>34</sup>: tomar o anjo pelo próprio Deus, o vector pela mensagem (é esse o lado satânico das sociedades da comunicação, onde os mediadores substituem a mensagem, sob o lema «os transmissores ao poder»)<sup>35</sup>.

## O «Deus Único»: mensagem e *medium*

Perante a questão da transcendência, a indagação mediológica confronta-se com os seus paradoxos. Como pode uma ciência da matéria cultural dar-se conta do aprofundamento da transcendência nas representações do Deus Único? Debray faz duas constatações preliminares<sup>36</sup>:

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<sup>37</sup>. A de-

<sup>31</sup> A obra de Dionísio, o Areopagita, é o principal monumento deste esforço especulativo: cf. DENYS L'ARÉOPAGITE – *La hiérarchie céleste*. Coll. «Sources Chétiennes». Paris: Cerf, 1958.

<sup>32</sup> «Denys a peut-être ressenti le besoin de prévenir une turbulence, de réguler une zone instable en accentuant les valeurs d'ordre et de stabilité contre celles de l'anarchie et du chaos qui rôdent autour de ce fluctuant. Car l'ange est aussi un contre-pouvoir, imprévisible, incontrôlable et insolent à l'égard, et à l'écart, des magistères institués. L'opérateur volant de la connexion homme-Dieu court-circuite les chaînons de la délégation, les maillons obligés de la communication hiérarchique.» R. DEBRAY – *Transmettre*, 63. Cf. Idem – *Croire*, 23

<sup>33</sup> Cf. R. DEBRAY – *Transmettre*, 65s. Idem – *Croire*, 25-29.

<sup>34</sup> Cf. Idem – *Croire*, 21.

<sup>35</sup> Cf. Idem – *Transmettre*, 67-71.

<sup>36</sup> Cf. R. DEBRAY & C. GEFFRÉ – *Avec ou sans Dieu?* 49-51.

<sup>37</sup> «Je ne dis pas que l'écriture alphabétique engendre une théologie, je dis qu'il n'y a pas de théologie sans écriture, parce que dans théologie il y a *logos*. Et le *logos* c'est sans doute le Verbe, c'est-à-dire l'Esprit, mais c'est d'abord un système de signes, de traits articulés. Ce système permet l'expression d'une pensée qui est autre chose que le cri, la psalmodie, le piétinement de la danse; il permet une pensée qui soit une construction conceptuelle.» R. DEBRAY & C. GEFFRÉ – *Avec ou sans Dieu?* 51.

composição alfabética permitiu a descolagem cultural de um pensamento capaz de representar a entidade divina abstracta. 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 objectos hierofânicos. Está-se, pois, no plano da «matéria organizada»

b) Este «milagre simbólico» depende ainda de uma segunda condição, segundo a «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, explora-se o vincado contraste entre as culturas religiosas plásticas e iconográficas e aquelas do verbo e do livro<sup>38</sup>. Mas este contraste não se deixa ler na disjunção material/imaterial. 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, intemporalidade.

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 estatuária 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 à comunicação sensorial; o texto, rasto da palavra, 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 grandes enigmas da existência humana. . Da pictografia ao fonetismo, da oralidade à escrita, a cultura dá testemunho da abissal distância entre a magia e a religião e permite a passagem de uma religiosidade marcada por códigos ancestrais de transmissão familiar para o tempo da elaboração de

<sup>38</sup> Cf. Régis DEBRAY – *Dieu, un itinéraire: matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident*. Paris: Odile Jacob, 2001, 87-90. Apesar de uma concentração de interesse nos monoteísmos, não pode encontrar-se na obra de Debray um método comparativo propriamente dito, uma vez que não se chega a uma compreensão do que seja o monoteísmo enquanto sistema cultural mediterrânico. Com direcções bem diversas pode consultar-se: Jean LAMBERT – *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*. Paris: Cerf, 1995; Rémi BRAGUE – *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*. Paris: Flammarion, 2008.

mundividências (sejam cosmogonias, genealogias, teodiceias, sociodiceias, apocalipses, etc.). A história das expressões religiosas humanas está, assim, intimamente ligada à história da transmissão.

A confissão monoteísta é grafo-motriz, mesmo se a sonoridade oral antecede e acompanha o signo (dizer e ler), mesmo se os inspiradores são analfabetos<sup>39</sup>. Não podemos, evidentemente, dar às culturas semitas, onde se enraíza a memória bíblica, o privilégio da invenção da escrita alfabética. É outra a patente bíblica: a utilização da escrita (vulgar nos circuitos comerciais e outras coisas «profanas») para a preservação da memória do Deus único (o transcendente diz-se no prosaico), desvinculando-se da expressão monumental, classificada de idolatria. Este é um outro contexto para pensar as interdições icônicas nos monoteísmos (adiando o ver, dilata-se o tempo do contar, recitar, narrar)<sup>40</sup>. O monumento 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 re-escrita)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, 91-97

<sup>40</sup> O estatuto icónico das representações religiosas é um problema mais complexo quando passamos da macroscopia descrita por Debray para a microscopia das tradições religiosas. É possível encontrar, nas diferentes tradições religiosas, um determinado perfil no uso de materiais icónicos, mas tal não deve fazer esquecer que tais artes de fazer dependem de determinações históricas e geográficas. Uma dada tradição religiosa apresenta, em momentos diferentes, políticas diferentes quanto ao uso das produções visuais; dentro de uma mesma tradição religiosa, podemos deparar-nos com manifestações muito contrastantes quanto aos regimes de visualidade do stock simbólico disponível. Em termos gerais, podemos dizer que mundos diferentes, como o Egipto e a Grécia antigas ou a América pré-colombiana, apresentam muitos testemunhos de iconofilia. Por contraste, recorde-se que os chamados monoteísmos abraâmicos apresentam, de forma preponderante, tendência para a interdição da representação de Deus e, por extensão, do que dele se aproxima no sistema classificativo. Por sua vez, o hinduísmo conheceu, durante o período védico, uma fase preponderantemente anicónica e, recorde-se, o budismo desconheceu qualquer representação de Buda antes do século I a.C. Tenha-se em conta, também, que no tocante à representação plástica do ser divino deve distinguir-se a «questão de direito» da «questão de facto» – como oportunamente sublinhou François Boespflug (cf. *Caricaturer Dieu? Pouvoirs et dangers de l'image*. Paris: Bayard, 28-30). No plano do «direito», podemos falar de um determinado estatuto icónico do ser divino, tendo em conta as montagens normativas, as construções teológicas, o costume ou os actos autorizados; mas tal perspectiva não pode ignorar situação icónica de facto; mesmo no quadro de um estatuto icónico restritivo, a expressividade religiosa, nas diversas articulações culturais que fazem o longo curso das tradições religiosas, pode dar oportunidades inesperadas à representação plástica do divino. Sublinhe-se, ainda, que o estatuto anicónico do divino não deu origem, necessariamente, a uma espiritualidade da austeridade decorativa. A espiritualidade do Livro e da revelação abriu horizontes muito amplos para a plasticidade das artes caligráficas. Como observa Boespflug, por vezes, por processos de micrografia, pode ultrapassar-se o interdito desenhando com os próprios traços da escrita (cf. *ibidem*, 46). Assim, dessa forma, a memória islâmica inscreve-se, cifrada, qual *graffiti*, em dispositivos decorativos e arquitectónicos diversos. À caligrafia junta-se a vocalidade da entoação alcorânica, matéria expressiva da transcendência da mensagem.

<sup>41</sup> «Un Dieu littéralisé devient *traduisible et exportable*. En état de voyager. Et en puissance d'universel.» R. DEBRAY – *Dieu*, 96.

Da pictografia à ideografia, desta ao fonetismo, a direcção é a da compressão crescente, a da economia do traço («mais conteúdo para menos continente»<sup>42</sup>). Neste sentido, a hipótese mediológica estabelece umnexo entre a possibilidade de abstracção que o alfabeto catalisa e o desenvolvimento das teologias do «Deus Único»<sup>43</sup>. Na perspectiva de Debray, um Deus pessoal necessita do espaço nocional próprio de uma escrita cujos signos se exprimem na descontinuidade em relação às coisas, separando imagem e símbolo, permitindo o próprio «desencantamento» cósmico – a escrita fonológica seria uma «máquina mística».

Ao factor «signo», a hipótese mediológica junta o «espírito dos materiais»<sup>44</sup>. 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<sup>45</sup>. O papiro teve um extraordinário sucesso, do Império Médio egípcio até à Idade Média europeia. 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»<sup>46</sup> permite a organização da transmissão da memória do «Deus único», mesmo em condições de fragilidade política e disseminação identitária.

Ainda que Debray se demarque do empreendimento hermenêutico, 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, mesmo se, de facto, continua a recusar a entrada. A escrita é produtora de transcendência<sup>47</sup>. Esta é a tese do autor. Tal capacidade explicita-se em três planos:

- a) A simplificação alfabética vulgariza os mistérios, tornando o místico acessível na linearização e standardização dos caracteres.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> *Ibidem*, 95.

<sup>43</sup> Cf. *ibidem*, 97-99.

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, 102s.

<sup>45</sup> «Les Hébreux ont fait faux bond aux préséances protocolaires. La règle était: plus pesant le support, plus grave le message. Les dieux mésopotamiens dictaient sur de la pierre importé à grandes frais des pays montagneux; les rois sur l'argile. Comme les empereurs romains promulguaient au ciseau, sur le marbre ou le bronze. La noblesse des matériaux («gravés dans le marbre») va en général de pair avec la majesté des actes.» *Ibidem*, 101.

<sup>46</sup> Cf. *ibidem*, 104.

<sup>47</sup> Cf. *ibidem*, 108-111.

<sup>48</sup> «La linéarisation et la standardisation des caractères dispense le peuple hébreu d'avoir à se partager en clercs instruits des secrets et laïcs aux mains calleuses; de là vient le peuple-prêtre. Chaque adulte mâle peut déchif-

- b) O escrito permite a passagem do circunstanciado ao incondicional, do particular ao universal. O texto permite a migração do crer para além dos limites do espaço-tempo da sua emergência.<sup>46</sup>
- c) 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, portáteis.<sup>50</sup>

Esta articulação entre as Escrituras e as representações do Deus Único situa-se no plano da interrogação económica ou ecológica, mas o modelo mediológico sustentado por Debray exige o estudo da forma política da transmissão – precisamente, a «organização materializada»<sup>51</sup>. A ponte entre as plataformas ecológica e política desenha-se na sua reflexão sobre os efeitos políticos do deserto, cujo habitat político se define, na óptica do autor, pela paradoxal recusa do político – uma mistura de individualismo rebelde, resistente a qualquer autoridade constituída, com uma solidariedade tribal muito forte. Esse nomadismo desenvolve o sentido da propriedade desterritorializada<sup>52</sup>. As fronteiras têm outro funcionamento no deserto. São elásticas em função das forças em presença. O «Deus Único» tem as qualidades necessárias: uma soberania cada vez menos dependente de fronteiras, sobreeminente e supranacional, de uma transcendência que pode perder todo o território passando a habitar o interior de cada crente e as interações da comunidade crente<sup>53</sup>.

frer le dépôt ancestral pourvu qu'il ait appris à lire, donc à prier. Autant dire qu'un Dieu littéral (et non figuratif) accroît notablement les chances de l'intelligence collective.» *Ibidem*, 109.

<sup>49</sup> «Tant qu'il n'y a d'échange verbal qu'un *situation*, entre covivants, une entité n'a pas le moyen de s'isoler de son milieu de naissance, ni de se transmettre sans s'altérer. La transcription en revanche coupe la parole du parleur, et la met hors eau. Décroché de son émetteur, elle peut voler de ses propres ailes. Elle s'autonomise. Et s'absolutise. En société orale, le contexte enclave. Pas de Loi, des costumes; pas d'Absolu, du relatif [...]. Échapper à double sujétion de l'être-là collectif à l'espace et au temps suppose d'*essentialiser* les amarres qui nous y rattachent.» *Ibidem*, 110.

<sup>50</sup> «L'Écrit fétichisé s'accroche au fétichisme, comme un spectre ambulant [...]. Le culte du lire sado-masochisme quand le fou de Dieu se met à tourner en rond de dans, tel un derviche. Sans aller jusque-là, le stéréotype sied à l'*orthodoxe*, au prisonnier de l'Écriture, à l'esclave de la Mémoire...» *Ibidem*, 111. Acerca da errância e das suas consequências na morfologia dos monoteísmos: cf. *ibidem*, 121-149.

<sup>51</sup> Não se inclui ainda, neste ensaio, uma leitura crítica desta face do edifício intelectual de Debray. Numa outra etapa do estudo em que este artigo se integra, este aspecto do pensamento de Debray será colocado perante o vasto dossier de estudo da religião no campo da antropologia política: cf. Alfredo TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura». *Uma antropologia do habitat institucional católico*. Lisboa: Paulinas, 2005, 149-173.

<sup>52</sup> Cf. *Dieu*, 59-83; 186-190.

<sup>53</sup> As palavras de Elie Wiesel podem ser lidas neste sentido: «Le fait que je n'habite pas à Jérusalem est secondaire. Jérusalem m'habite». *Le Monde*, 18.01.2000.

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 exterioridade<sup>54</sup>. 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 da mensagem sobreviver no tempo. A mensagem não sobrevive sem *medium*. A memória necessita desse endurecimento para durar.

Na história do cristianismo, Debray encontrou um vasto terreno de inquirição nas diferentes formas de associação, particularmente as que descreve como irmandades, desde as históricas ordens religiosas aos modernos institutos de vida consagrada. Enquanto *medium* orgânico que visa a comunitarização de uma memória, o autor lê esse desenvolvimento histórico nas suas funções de corporização da memória<sup>55</sup>: construir as fronteiras que distinguem; organizar a cadeia de transmissão; criar as imagens que emblematizam a memória; inscrever no espaço e na duração; sinalizar os objectos da esperança; preencher o intervalo até à realização dessa esperança.

## Religião, Memória e Sentido

### O objecto religioso e a questão do sentido

Nos debates sobre a definição sócio-antropológica do objecto religioso, Debray situar-se-á na fileira dos que se concentram na interrogação acerca das funções do religioso, distanciando-se das chamadas definições substancialistas de religião<sup>56</sup>. Neste contexto, a posição de Debray pode ser esclarecida na visitação de um «antepassado»: Émile Durkheim.

<sup>54</sup> Cf. *Dieu*, 183-186. Idem – *Le Feu sacré*, 70-89.

<sup>55</sup> Cf. Idem – *Le Feu sacré*, 71s.

<sup>56</sup> Cf. A. TEIXEIRA – «Entre a exigência e a ternura», 123-140.

Como noutro lugar se mostrou a definição durkheimiana evolui da afirmação geral de que a religião é um sistema de símbolos que exprimem a identidade colectiva para a ideia específica de que a religião é um sistema de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas<sup>57</sup>. O sagrado é a ordem que determina os factos sociais, e a religião é a expressão simbólica da solidariedade que permite à sociedade superar a anomia e o amorfismo, superando a desordem que permanentemente a ameaça<sup>58</sup>. Na taxinomia de Durkheim o sagrado é, assim, o gérmen do profano, mas o profano é a substância de onde brota o sagrado — como a ordem que dá origem à desordem para daí resultar uma ordem renovada. Por isso, na sua teoria morfogenética, o autor dá uma particular importância quer à situação de efervescência do social, quer à experiência “crísica” da anomia. Nos dois casos temos dissipação de energia. A festa, exemplo acabado da efervescência do social, caracteriza-se frequentemente por expressões do fervor identitário colectivo (dispêndio superabundante de energia), ou, noutros casos, por um regime de ultrapassagem vigiada dos interditos que governam o quotidiano (desordem), procurando que daí o grupo saia regenerado (ordem). Quanto à crise, tenha-se em conta que ela sucede frequentemente a um período de prosperidade social, situação que provoca desequilíbrios na ordem tradicional (pólo do sagrado) deixando o indivíduo (pólo do profano) à mercê da desordem. Contudo, a crise tem a virtude de mobilizar todos os recursos disponíveis para que seja possível o reajustamento da ordem social<sup>59</sup>.

Para Durkheim, o dogma e o direito são fenómenos sociais, condensam uma experiência colectiva, são objecto de um processo de transmissão, e impõem-se como algo de «obrigatório». A recepção de Durkheim centrou o olhar na dimensão societal das representações e práticas religiosas, por um lado, e na religião como sistema classificatório, por outro<sup>60</sup>. Se os dois pri-

<sup>57</sup> Cf. *ibidem*, 116-123.

<sup>58</sup> A tese encontra-se, de forma mais desenvolvida, em: Émile DURKHEIM – *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: PUF, 1968 [1912].

<sup>59</sup> Pode descobrir-se nos textos de Durkheim um quadro de correspondências, nas sociedades a que chamou primitivas: sociedade-sagrado, indivíduo-profano. Cf. W. S. F. PICKERING – *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*. London: Routledge and Kegan Paul, 1984, 123.

<sup>60</sup> Esta tríplice discriminação não anda longe da leitura metódica que Steven Lukes faz desta trama durkheimiana. Este autor organizou em três níveis a sociodiceia de Durkheim. 1. *Nível causal*: no grupo em formação, os indivíduos projectam-se para fora de si num mundo transcendente; a morfologia social impõe-se estruturalmente no universo das crenças, das práticas rituais e das categorias do pensamento, conjunto que se apresenta localizado, circunscrito pelas fronteiras do grupo. 2. *Nível interpretativo*: a religião é identificada por um conjunto de representações que traduzem simbolicamente as realidades sociais, tanto sob o ponto de vista cognitivo (permitem que as

meiros traços definidores (representações e práticas) ilustram um ponto de vista funcionalista, o terceiro, ao concentrar-se na noção de sagrado, vai permanecer disponível para o uso substancialista da noção durkheimiana de religião.

Tal é particularmente evidente na forma como o autor apresenta a relação entre a ideia de Deus e a realidade social, patente em alguns aspectos das observações de Durkheim sobre o totemismo. Refira-se, particularmente, a importância dada em *Les formes élémentaires de la vie religieuse* à prática da reprodução da figura totémica nas paredes das casas, nas armas, nos utensílios, nos túmulos, nos corpos, etc. O autor deixa entender que, mais do que o próprio ser totémico, estes signos apontam com evidência para o sagrado, pois o seu valor não depende dos objectos que lhes dão suporte e permitem a comunicação (cf. 1968: 158-189). Precisamente, o funcionalismo mediológico de Debray vai perseguir os suportes da transmissão.

Debray recusa a filiação durkheimiana, que lhe é com frequência atribuída<sup>61</sup>. Esta «desfiliação» merece atenção. A posteridade durkheimiana é, talvez, mais matizada do que pretende Debray. A sua recusa terá que ver com a concentração societista da abordagem durkheimiana, na medida em que, para Durkheim a sociedade é religiógena, ou seja, é o material simbólico-religioso que permite a construção da identidade colectiva. Mas este foco durkheimiano está presente na teoria da religião de Debray – o religioso e o político aproximam-se numa homologia estrutural, porque a organização de uma memória o exige<sup>62</sup>.

Nesse ponto focal em que se descobre o político e o religioso na sua afinidade estrutural, enquanto faces de um processo homólogo de construção do simbólico – não se perca de vista que, na perspectiva durkheimiana, o social é eminentemente simbólico – parece difícil recusar esse filão clássico da

sociedades se reconheçam), como sob o ponto de vista expressivo (permitem a dramatização das realidades sociais). 3. *Nível funcional*: a religião acaba por retroagir sobre a sociedade e sobre o indivíduo refazendo permanentemente o fervor colectivo, constituindo-se como sistema de transmissão intergeracional. Cf. Steven LUKES - *Émile Durkheim, his Life and Work. A Historical and Critical Study*. Penguin Books, 1988, 462s.

<sup>61</sup> Cf. R. DEBRAY & C. GEFFRÉ – *Avec ou sans Dieu?* 17.

<sup>62</sup> «Tous deux [le politique et le religieux], ils consistent à référer un ensemble humain jusque-là flou à un point originaire, supérieur, extérieur, transcendant, qui lui donne consistance et durabilité. Pour le meilleur et le pire, ils reviennent également à un déploiement de cette étrange faculté de l'homme qui l'oblige à se mettre en porte-à-faux avec ce qu'il est [...]. Chez les hommes, la lutte pour le pouvoir ne va pas sans une «folie des hauteurs», si j'ose dire, qui consiste à gagner par toutes sortes de mots des sommets invisibles, inaccessibles, pour asseoir sa domination.» R. DEBRAY & C. GEFFRÉ – *Avec ou sans Dieu?* 17

sociologia da religião. Mesmo quando Debray problematiza o termo «religião», tende a recuar para um plano em que integra as chamadas «religiões seculares» que, com frequência são, fundamentalmente, «religiões políticas». Nelas se encontra a referência ao lugar simbólico de uma ausência, remetendo para um passado ou futuro ideais. Esta é, para Debray, a invariante antropológica caracterizadora do que chamamos «religião»<sup>63</sup>. Parece difícil desmentir a referência durkheimiana nessa concentração nas afinidades entre o religioso e o político. A sua crítica ao termo «religião» e a sua proposta de substituição, «comunhão», não pode deixar de evocar a posteridade durkheimiana<sup>64</sup>. Mas é necessário reconhecer, também, que Debray usa instrumentos diferentes para estudar este problema. A sua especificidade traduz-se num olhar mediológico sobre a materialidade da transmissão, preocupação que estava fora dos horizontes simbolistas de Durkheim.

### «Faire sens»/«Faire lien»

Apesar do interesse pelo alcance civilizacional das representações religiosas, seria apressado pensar que Debray se interessa pelos significados religiosos – esta é, aliás a fronteira que o separa da teologia (embora, como todas as fronteiras, a linha que divide é a mesma que permite a transacção). Pode dizer-se que Debray se interessa pelos «exteriores» correspondentes aos «interiores» que ocupam o teólogo. Como se mostrou, o mediólogo procura as instituições, os artefactos, os diferentes objectos culturais, ou seja, o que «cria vínculos», e não o que «faz sentido» – o mediólogo é «agnóstico» em relação ao sentido<sup>65</sup>. Neste itinerário intelectual, o sentido mora na função<sup>66</sup>. Recorde-se o que antes se anotou sobre «textos sagrados». Debray não tem

<sup>63</sup> Cf. *ibidem*, 32s.

<sup>64</sup> Cf. Régis DEBRAY – *Les communions humaines. Pour en finir avec «la religion»*. Paris: Fayard, 2005.

<sup>65</sup> «Le faire sens... ne m'intéresse [...]. C'est le faire lien qui m'intéresse... Le sens ne m'intéresse pas et c'est pour cela que je suis admiratif devant un herméneute comme devant un acrobate faisant cirque de magnifiques sauts périlleux à travers des cercles enflammés: en tant que spectateur, j'applaudis des deux mains... sans que cela m'intéresse personnellement beaucoup du point de vue de mon travail intellectuel. Car je crois que d'une certaine façon, le sens du sens c'est le lien, le sens n'étant qu'un *moyen* de ce lien». R. DEBRAY & C. GEFERÉ – *Avec ou sans Dieu?* 35.

<sup>66</sup> É por isso que, no quadro das tradicionais famílias sócio-antropológicas, divididas entre a definição substantiva ou funcional do objecto religioso, as propostas de Debray são claramente funcionalistas. Pode afirmar-se que, para o autor, a função religiosa é, precisamente, a invariante. É ela que dá corpo tanto à traduzibilidade como à irreduzibilidade do religioso no tempo e no espaço.

qualquer interesse pelo conteúdo desses textos. Poderá ocupar-se, sim com a pergunta: porque são esses textos sagrados/revelados? Ou seja, interessar-se-á pelas operações institucionais que determinaram essa condição de «texto separado» (leia-se, o processo político) e pelas condições materiais<sup>67</sup>, incluindo a técnica, que organizaram a sua transmissão (leia-se, o processo económico ou ecológico).

Ora esta dissociação função/sentido, que se abeira de uma redução do sentido à função é, no percurso que aqui se faz, sobre as teorias da religião, o problema mais agudo. Particularmente relevante no caso do objecto «facto religioso». É difícil a descoberta da função e a identificação dos veículos – o *medium* – sem a percepção do efeito de sentido desse processo.

Note-se que identificação das fronteiras simbólicas de uma cultura depende da constituição de um quadro referencial que permite aos indivíduos esse mapear da existência: saber onde estão, de onde vêm, que horizontes se abrem<sup>68</sup>. Pensemos na grelha de meridianos e paralelos que permite atribuir referências a todos os pontos do espaço geográfico, relacioná-los e estabelecer entre eles itinerários<sup>69</sup>. Por exemplo, no que diz respeito aos saberes da navegação, essa inscrição referencial da experiência permitiu ultrapassar o vencer o pântano da flutuação imprevisível das coisas, a opacidade do desconhecido, antes sob o reinado da adivinhação e da submissão aos Deuses. O que é dito sob a organização geográfica, deve ser dito da cultura. Objectos, gestos, sons, valores não chegariam ao patamar da significação sem a inscrição referencial, sem a cesura da linha que possibilita um antes e um depois, um aquém e um além, a descontinuidade que possibilita a diferenciação. Mas é necessário que este quadro referencial não seja uma grelha instável, pois tal conduziria a uma esquizofrenia da significação. É por isso essencial perceber que todas as «gêneses» dos mundos se caracterizam pelo acto de fundação de um centro, um «ponto 0» de Greenwich, uma pedra angular, uma «ruptura instauradora»<sup>70</sup>. Esse fundamento tem uma caracte-

<sup>67</sup> «Cette approche est d'orientation *matérialiste* si on enlève au terme sa résonance idéologique, raison pour laquelle je devrais dire plutôt *matériste*». R. DEBRAY & C. GEFFRÉ – *Avec ou sans Dieu?* 48.

<sup>68</sup> A religião como «quadro referencial» foi já explorada pelo autor deste artigo em dois outros contextos: A. TEIXEIRA – «*Entre a exigência e a ternura*», 140-149; Idem – Introdução: O sagrado e a religião nas culturas. In: *ESTRUTURA DE MISSÃO PARA O DIÁLOGO COM AS RELIGIÕES, Religiões: História, Textos, Tradições*. Lisboa: Religare/Paulinas, 2006, 19-33.

<sup>69</sup> Cf. Ludwig WITTGENSTEIN – *Tractatus logico-philosophicus*. Paris: Gallimard, 1972, 163s.

<sup>70</sup> Cf. Michel de CERTEAU – *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 208-226.

rística essencial: não tem fundamento, como um primeiro traço numa folha em branco, instaurando uma singularidade da qual tudo o resto procederá. A nomeação do «ponto 0» é, pois, um acto que se autoriza a si próprio para decretar o começo, ou seja, assinala uma origem que, na sua descontinuidade e singularidade, tudo reorienta a partir de si e se apresenta como garante dos valores em circulação na sociedade, assegurando a marcha da mudança e a convertibilidade dos valores que circulam. As narrativas sagradas são habitadas por essa necessidade de descoberta genealógica do fundamento da cultura

A antropologia do sagrado de Mircea Eliade parece ser aquela que mais destaque deu à tese de que religião não pode ser compreendida sem essa referência ao acontecimento singular, à pedra angular, à presença originante, ao acontecimento que se torna fundamento<sup>71</sup>: os fundadores de Roma seguiram um touro e fizeram o voto de o sacrificar e de edificar a cidade no lugar onde o animal parou para pastar.

Nesta procura da «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 refere-se à singularidade de uma origem. Nas mitologias dos povos, 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. Parece ser esse o sentido da noção eliadeana de hierofania – manifestação do sagrado<sup>72</sup>. A hierofania pode ser apresentada como aquela singularidade que rompe com a homogeneidade do espaço, instituindo um ponto de referência — *axis mundi*<sup>73</sup>. Singularidade é também a de todos aqueles seres *sui generis*, pela sua beleza ou pela sua coragem, pela sua disformidade ou pela sua força, pelo seu saber ou pelo enigma que consigo transportam, seres inomináveis protegidos por interditos e por superlativos, situados na extremidade dos dispositivos classificatórios. Mesmo em culturas onde a religião consiste em cultivar de forma correcta as relações com os Deuses, ou seja, celebrar os ritos que os laços existentes entre os Deuses e os grupos humanos implicam, a actividade religiosa pode ser vista enquanto transac-

<sup>71</sup> Refira-se, em particular: Mircea ELIADE – *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Ed. 70, 1977; *Nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1971.

<sup>72</sup> Idem – *Tratado de História das Religiões*. Porto: Asa, 1992, 25-41.

<sup>73</sup> Cf. *ibid.* 373-375.

ção com o fundamento. Seguindo a expressão de Pierre Legendre, a religião ritualizada pode ser vista como actividade produtora da exterioridade do fundamento (assim perpetuado sob a forma ritual), como *mise en scène* da referência fundadora de uma cultura<sup>74</sup>.

Para além de Eliade, encontramos em alguns textos de Wittgenstein a mesma vontade de caracterizar o fenómeno religioso a partir deste seu poder semântico – é por isso que, no seu *Tractatus*, o elemento místico se apresenta como o fulcro da religião. Não o misticismo visto como uma característica do virtuosismo religioso, mas aquele elemento místico que se traduz na experiência do mundo enquanto totalidade<sup>75</sup>. Para Wittgenstein, é nuclear a distinção entre «o que se mostra» (indizível) e o «que se diz», que releva do domínio da ciência, ou seja das coisas que podem ser descritas pela linguagem. «O que se mostra» não diz respeito ao conteúdo que pode ser descrito pela linguagem, mas o facto da própria linguagem. Esta filosofia da linguagem acaba por ser o suporte de uma teoria da religião:

«6.44 – O que é místico não é o *como é* o mundo, mas o *facto* que ele é». <sup>76</sup>

«6.522 – Seguramente que existe o inexprimível. O elemento místico é o que se *mostra*». <sup>77</sup>

Para Wittgenstein não há uma linguagem antes da linguagem. Podemos construir um alfabeto, uma gramática, fixá-los num livro, mas tal não passará de uma convenção, pois esse edifício gramatical não terá qualquer necessidade que o fundamento, podia ser aquele ou outro. Como essa gramática não pode reclamar-se de uma qualquer legitimidade transcendente, só pode instaurar-se por meio de uma decisão que a autorize a si própria a decretar: «é assim». Por isso, o facto da linguagem não pode ser *dito*, apenas *mostrado*, tal como um marco de referência num território: o marco não está lá para falar, mas para indicar o lugar de significação<sup>78</sup>. À pergunta «porquê o marco?» responde-se: «é assim, porque é assim». Este é o pro-

<sup>74</sup> Cf. Pierre LEGENDRE – *Sur la question dogmatique en Occident. Aspects théoriques*, Paris: Fayard, 1999, 99-101.

<sup>75</sup> Cf. Ludwig WITTGENSTEIN – *Tractatus logico-philosophicus*, Paris: Gallimard, 1972, 173.

<sup>76</sup> *Loc. cit.*

<sup>77</sup> *Ibidem*, 175.

<sup>78</sup> Michel de Certeau, no seu estudo sobre a mística dos séculos XVI e XVII, estuda o silêncio enquanto expressão religiosa, nesse sentido em que para além do fundamento nada pode ser dito: cf. *La Fable mystique: 1. XVIe-XVIIe*. Paris: Gallimard, 1987 [1982].

blema de todas as origens, de todos os primeiros actos, gesto ou fala. Confrontamo-nos com este estatuto de auto-referencialidade quando algo já não pode ser descrito por um outro termo: «morremos porque Enkidu morreu no começo do mundo». O desenho iterativo do conteúdo dos mitos apela para o carácter indizível do fundamento e, por sua vez, as dimensões repetitivas da acção ritual denunciam que o fundamento apenas pode ser mostrado.

Daí a importância das zonas intermédias, onde é possível estabelecer transacções com o fundamento da cultura, sem que haja o perigo da dissolução da fronteira entre «o que se mostra» e «o que se diz». Os ritos funerários, como outros rituais de passagem, são disto um bom exemplo. Eles permitem gerir a singularidade da morte, num percurso vigilante de aproximação e distanciação. O ritual levanta uma barreira na brecha que foi aberta momentaneamente para que a comunidade se aproxime do fundamento evitando que esse limite se rompa e a morte contamine a vida da comunidade. A experiência do excesso, que se descobre frequentemente em muitas das figuras da expressividade religiosa, tem um papel semelhante (o excesso do arrebatamento místico, o excesso do dispêndio na cerimónia do *potlatch*, o excesso da transgressão em certos períodos festivos, etc.). É que o excesso pressupõe a norma reguladora de um sistema, ou seja, torna patente o próprio sistema e as suas virtudes<sup>79</sup>. Nesta visão multimodal, o universo simbólico-religioso descobre-se como operador semântico, ou seja, produtor de sentido, operação que está bem patente nas disjunções que aqui se descobrem: humano/divino, sagrado/profano, puro/impuro, fiel/infiel, clérigo/leigo, etc.

A centralidade da «questão do sentido» para uma aproximação metódica ao «facto» religioso decorre, também, de um facto que parece escapar à malha mediológica: a centralidade de determinadas personalidades no curso histórico das religiões. Figuras reorientadoras que podem ser vistas

<sup>79</sup> Não se anda, aqui, longe da intuição durkheimiana que define a religião como imagem hipostasiada da colectividade (representação que permite ao grupo tomar consciência da sua totalidade e da sua organização). Só que Durkheim se ficou pelas dimensões do facto social, não teve instrumentos para chegar ao campo da psicogénese individual. É que o mesmo itinerário que conduziu à descoberta do Totem como centro da identidade colectiva deve conduzir à consideração do que se passa ao nível da construção da identidade individual. Vão nesta linha as observações de Lacan acerca da necessidade de um “além da linguagem” que crie a possibilidade do indivíduo se constituiu como um “outro” no sistema dos símbolos inter-humanos. Cf. Jacques LACAN – *Le Séminaire: Livre I. Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975-197.

como «virtuosos» do sentido. É, pois, fundamental ter em conta que não há religião sem «mestres de religião». No que a isto diz respeito será bem sugestiva a revisitação da obra clássica de Marcel Detienne sobre os «mestres de verdade na Grécia antiga»<sup>80</sup>. Aí se desenha a pré-história da *alêtheia*, no rasto dos sistemas de pensamento do «adivinho», do «poeta» e do «rei de justiça». Pela sua memória, o poeta acede directamente, segundo uma visão pessoal, aos acontecimentos que evoca. A memória não é apenas o suporte material da palavra cantada, a função psicológica que sustenta a técnica da recitação, ela é, sobretudo, o poder religioso que confere ao verbo poético o seu estatuto de eficácia<sup>81</sup>. Tal como o verbo poético a palavra do adivinho não é um reflexo de um acontecimento precedente, é um dos elementos da realização oracular — às palavras que não realizam, opõem-se as que «realizam a realidade». Mestre de verdade, «o rei de justiça» está dotado do mesmo privilégio de eficácia — os seus ditos de justiça são realizadores. Em qualquer dos casos a palavra não se separa da acção (eficaz), ela contém o seu próprio cumprimento<sup>82</sup>.

Nesta linha, se tem prestado atenção à figura do «mestre espiritual» nas tradições religiosas. Depositário de uma herança e garante da continuidade, ele é o detentor da palavra e dos gestos autênticos: entre outros exemplos, ele é homem que dá instruções e fala a verdade, na tradição taoista; ser pleno, ser pesado que transporta consigo o seu discípulo, em algumas tradições africanas e hinduístas; é um homem apostólico em algumas tradições cristãs; o canal vivo da *shekhina*, na cabala judaica. A função de «mestre espiritual» aproxima-se, assim, do que a antiguidade grega descrevia como capacidade daquele que tem uma sabedoria reconhecida como autêntica<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Cf. Marcel DÉTIENNE – *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1981 [1967].

<sup>81</sup> Cf. *ibidem*, 9-15.

<sup>82</sup> Cf. *ibidem*, 51-62.

<sup>83</sup> Sobre esta problemática, pode consultar-se o dossier: Michel MESLIN dir. – *Maître et disciples dans les traditions religieuses*. Paris: Cerf, 1990. Assinale-se a observação de que, actualmente, determinados «mestres de religião» contam com mais capital de confiança do que as tradições e instituições religiosas que os reclamam. Em sociedades em que se experimenta o impacto dos custos da modernidade avançada e se vive um processo de relativa desideologização das dinâmicas sociais, os «sábios» e as «sabedorias» são redescobertos em contextos que permitem uma ampla diversidade de apropriações individuais. Assim, paradoxalmente, essas tradições parecem servir o moderno desígnio de auto-afirmação do sujeito.

## Religião como memória das culturas

É aqui pertinente notar que grande parte das religiões históricas conhecidas se refere a uma origem. Como antes se sublinhou, nomear uma origem é referir-se a um centro que rompe com a monotonia e instaura uma descontinuidade a partir da qual se pode construir uma ordem (Moisés e a Lei, Jesus e o mandamento novo, o Sermão de Benares, a Hégira, etc.). A actividade simbólica religiosa está, pois, do lado desse tecer da memória de uma cultura, num processo de transmissão a que, de forma genérica, se pode dar o nome de tradição – Debray pôs em evidência a estreita relação entre a origem dada e a promessa de futuro na organização da transmissão das representações do «Deus único»<sup>84</sup>.

Recordem-se as observações de Émile Benveniste sobre uma das possíveis etimologias de religião, *re-legere*<sup>85</sup>: tornar a ler, colher de novo, voltar a uma tarefa, retomar os elementos e sinais disponíveis com vista a uma reflexão. Estaremos pois perante um comportamento humano que procura um caminho seguro voltando atrás, procurando a confirmação em sinais, textos ou palavras já conhecidos. É claro que uma etimologia não é uma definição, mas pode ser um indicador heurístico. *Re-legere* aponta para a acção de releitura dos elementos simbólicos disponíveis, seja por meio do ritual, seja por via do comentário interpretativo – só para citar duas das práticas mais recorrentes. A abordagem da religião como actividade simbólica alicerçada numa tradição permite um olhar antropológico sobre a religião «a fazer-se», reproduzindo-se e recriando-se, num percurso histórico em que a instituição da origem, a conservação e a inovação constituem o objecto específico do trabalho religioso. Um sistema religioso não existe sem contextos organizativos que o regulem e indivíduos que o expressem, num permanente trabalho de releitura do material simbólico disponível<sup>86</sup>.

A abordagem da religião como modalidade de crer que institui uma tradição permite pôr em evidência uma circunstância frequentemente observada: não há universo religioso que não se refira a um material simbólico recebido, a uma herança legada, a uma memória que solidariza o passado e

<sup>84</sup> Cf. R. Debray – *Dieu*, Cap. II.

<sup>85</sup> Cf. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*: II. *Pouvoir, droit, religion*. Paris: Minuit, 1969, 265s.

<sup>86</sup> Numa perspectiva próxima da que aqui se assume, pode consultar-se: Henri HATZFELD – *Les racines de la religion*. Paris: Seuil, 1993; Jean-Paul WILLAUME – *Sociologie de la religion*. Paris: PUF, 1995.

o presente, contribuindo, assim, para diminuir os riscos do transitório ou da mudança agressiva. Neste sentido, a crença religiosa cria um espaço de comunicação, onde o crente é chamado a responder perante uma precedência, feita de imagens e narrativas<sup>87</sup>. A actividade religiosa revela-se, assim, actividade genealógica, lugar de relação com uma memória fundadora, lugar de uma transmissão recitada e praticada: ser religioso, é pois, neste sentido, saber-se gerado<sup>88</sup>. Ressalve-se, no entanto, que esta actividade simbólica integra a própria mudança: paradoxalmente, a tradição só sobrevive porque muda. É por isso que aqui se prefere falar de tradição a partir da perspectiva genealógica, como construção de uma linhagem crente, e não a partir da ideia de desenvolvimento orgânico, perspectiva que imaginaria a transmissão crente como reprodução linear e a tradição como um todo homogéneo.

Seguindo as vias abertas por Maurice Halbwachs, pertence a Danièle Hervieu-Léger a proposta que mais se concentrou neste pólo interpretativo. A socióloga procurou uma definição ideal-típica de religião que respondesse a três exigências: ser um instrumento de investigação e não uma abstracção que pretenda «fixar» o objecto; mostrar eficácia no estudo das mutações modernas do religioso; e, ainda, permitir a observação do religioso em deslocação, para além dos limites das religiões instituídas (cf. Hervieu-Léger, 1993a: 101s). Assim, a religião é definida como modo particular de organização e funcionamento do crer, caracterizado pelo tipo de legitimação produzido pelo acto de crer. A socióloga observa que não há religião sem que seja invocada, como fundamento do acto de crer, a autoridade de uma tradição.<sup>89</sup>

A definição de religião como modo de crer que apela à autoridade legitimadora de uma memória autorizada, coloca no centro da pesquisa a análise das modalidades específicas segundo as quais o religioso institui, organiza, preserva e reproduz uma linhagem crente – neste sentido de poder tornar de grande relevância heurística a aproximação à noção de transmissão, como a explora Régis Debray. Na perspectiva de Danièle Hervieu-Léger, o religioso descobre-se como dimensão transversal do fenómeno

<sup>87</sup> A este propósito: cf. Michel de CERTEAU – *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987, 209, 268s, 291.

<sup>88</sup> Cf. Pierre GISEL – *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*. Paris: Desclée de Brouwer, 1990, Cap. III.

<sup>89</sup> Cf. Danièle Hervieu-Léger – *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 101s, 110. Ver, também: Maurice Halbwachs – *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan, 1925.

humano, que trabalha na realidade social segundo formas diferentes consoante os espaços culturais. O quadro teórico que a definição traça permite a observação tanto das lógicas e modalidades de condensação do religioso nas instituições, como o recuo das mesmas nas sociedades que sofreram o impacto das estruturas da modernidade.

A proposta de Danièle Hervieu-Léger está marcada pelos pressupostos e objectivos da sua investigação, ou seja, o estudo do religioso em regime de modernidade segundo duas lógicas: a da transversalidade do religioso e a da sua especialização. A manutenção de tal dialéctica permite abordar os fenómenos religiosos modernos a partir da presença latente do religioso no social e não exclusivamente a partir da erosão das instituições religiosas. Ocupada com a modernidade religiosa, a socióloga escolhe como critério definidor aquele traço das instituições religiosas que parece mais afectado pelo impacto dos factores de modernização social: a sua capacidade de reproduzir uma linhagem crente. Esse lugar de crise é, paradoxalmente, o lugar de recomposição de novas formas de identificação religiosa que não dispensam a manutenção de uma ascendência, mas que podem relativizar as «autoridades» que antes geriam a memória religiosa nas culturas – textos sagrados, sacerdotes, sábios, poderes interpretativos, etc.

## Epílogo

Separados pela dupla redução promovida por Régis Debray – do sentido à função e da interioridade das operações semânticas à materialidade da cultura –, os ofícios mediológico e teológico poderão encontrar um espaço de ampla interlocução em torno da questão da religião enquanto memória das culturas.

A memória religiosa é habitada, porque transportada por comunidades humanas que dão corpo à necessidade permanente de uma reactivação das origens e ao desejo de narrar os nomes e os modos que o impulso originante tomou no curso das gerações. Pode dizer-se que habitar uma tradição é ter uma casa, é reconhecer que se semeia em solo arável, é a (re)descoberta do lugar de fundação que permite a cultura. Mas, sublinhe-se, a conservação da memória implica sempre estratégias de inovação – «mortas» dizem-se as línguas que são incapazes de incorporar o novo (porque não são

faladas). Algumas das inovações dizem respeito, precisamente, aos «veículos» que permitem a transmissão – objecto da mediologia de Debray.

A teoria da religião de Debray permitiu o desenvolvimento de novas estratégias de patrimonialização do religioso. Neste sentido, muitas sensibilidades incluem, hoje, as tradições religiosas, no património da humanidade. A criação de condições sociais para o conhecimento desse património poderá ser um antídoto tanto para a praga da iliteracia religiosa reinante, como para os perigos do fechamento simbólico sobre o absoluto da religião – quando a memória religiosa invade politicamente todo o espaço social, pode tornar-se muro de exclusão, em vez de fronteira de transacção.