

As montagens mediáticas da sacralidade

Notas antropológicas

Desmentindo as profecias da privatização da religião, o acontecimento religioso continua bem presente na cena pública. Veja-se a atenção dada, no espaço "massmediático", aos "virtuosos" da religião – Dalai Lama, João Paulo II, Madre Teresa de Calcutá, Desmond Tutu, e gurus de origem vária. O fascínio que exercem estas personalidades religiosas carismáticas, ou os acontecimentos extraordinários de que são protagonistas, é um bom exemplo dos actuais processos de individualização e "emocionalização" do crer. Esse espaço "massmediático" tornou-se um lugar de montagem de sacralidades efémeras e emocionais, características salientes da religiosidade contemporânea. Mais, as próprias instituições religiosas, mesmo na condição de alguma fragilidade social, não deixam de produzir novos emblemas, aculturando o ritual do seu aparecer público à lógica do medium utilizado.

Alfredo Teixeira

Universidade Lusófona
de Humanidades e Tecnologias

«O espectáculo apresenta-se como uma enorme positividade indiscutível e inacessível. Ele nada mais diz senão que "o que aparece é bom, o que é bom aparece". A atitude que ele exige por princípio é a aceitação passiva que, na verdade, ele já obteve pela sua maneira de aparecer sem réplica, pelo seu monopólio da aparência.»

GUY DEBORD, *A sociedade do espectáculo*

Grande parte dos indicadores sócio-religiosos que têm estado na mira das Ciências Sociais dizem respeito à diminuição da capacidade de regulação do crer por parte das instituições religiosas. Em tal situação, estas instituições não têm garantido o seu poder de vigilância sobre as fronteiras do campo religioso. É bem possível que a diversidade e a simultaneidade das imagens e informações de âmbito religioso difundidas pelos *mass media* – segundo uma lógica independente dos próprios actores do campo religioso – possa contribuir também para a relativização das ortodoxias religiosas e para a recriação de novas mestiçagens.

Algumas religiosidades contemporâneas de recorte místico e individualista procuram precisamente neste não já universo mas pluriverso de fragmentos vários, novas sínteses à medida dos interesses dos indivíduos. Aqui, o recurso às religiões históricas, como memória da humanidade, não está ao serviço de qualquer continuidade numa linha tradicional, mas sim ao serviço de uma espiritualidade liberta dos ditames institucionais e da coerência histórica, que se adapta de forma ágil às histórias de vida dos indivíduos. Neste percurso se prescinde da memória codificada das religiões bem como das exegeses e teologias dos peritos e se valoriza sobretudo uma espécie de autodidactismo religioso.

Mas esta nova situação não deu razão aos profetas da privatização da religião (cf. Casanova, 1995). Neste novo mundo a religião continua bem presente na cena pública. Tenha-se em conta a atenção dada, no espaço “massmediático”, aos “virtuosos” da religião — Dalai Lama, João Paulo II, Madre Teresa de Calcutá, Desmond Tutu, e gurus de origem vária. O fascínio que exercido por estas personalidades religiosas carismáticas, ou pelos acontecimentos extraordinários de que são protagonistas, é um bom exemplo dos actuais processos de individualização e “emocionalização” do *crer*. Esse espaço “massmediático” tornou-se um lugar de montagem de sacralidades efémeras e emocionais, características salientes da religiosidade contemporânea. Mais, as próprias instituições religiosas, mesmo se com um estatuto de alguma fragilidade social, não deixam de produzir novos emblemas, aculturando o ritual do seu aparecer público à lógica do *medium* utilizado.

Este texto pretende ensaiar um esboço interpretativo dessa aculturação do sagrado tomando como figuras exemplares o conjunto de sequências “massmediáticas” que rodearam os funerais de duas mulheres, Diana Spencer e Madre Teresa de Calcutá, e o trabalho político em torno das “aparições públicas” do Papa João Paulo II.

*D*iana e *T*eresa – a sacralidade catódica

As consequências da globalização societal contemporânea mostram que a secularização e laicização das sociedades ocidentais não cumpriu qualquer programa de extinção do religioso, mas também que nenhuma profecia do “regresso do sagrado” voltou a encher os templos das Igrejas. Em tal contexto, muitas crenças e práticas religiosas não estão já ligadas a um “corpo” de sentido (como a Igreja), referem-se antes às sacralizações que vão preenchendo a humana procura de transcendência, mesmo se inscritas no território efémero das modas ou nas estratégias de contestação social — alguns falaram, assim, de “novo paganismo”, de “religiões de substituição” ou “de contrabando”, de “religiosidades seculares” ou “religião implícita” (ver Teixeira, 1997: 15-17)

Esta parece ser a situação da “religião das *stars*”, se quisermos usar uma conhecida expressão de Edgar Morin (cf. 1972). São bem conhecidos os fenómenos de culto e ritualização que reúnem os *fans* em torno dos seus ídolos; Hollywood, a rádio, o disco, a televisão, os *media* em geral (a cultura de massas), ergueram ídolos de todos os tamanhos, para todos os gostos. A partir dos anos trinta, este movimento encontrou condições de recepção nas classes populares cujo interesse pelo lazer ia crescendo; a partir dos anos cinquenta, os jovens, beneficiando de uma notória valorização social, vêem crescer à sua volta uma gigantesca indústria de entretenimento, a imagem de marca desta nova sociedade de consumo.

O *star-system* (e a seiva que o alimenta, o *show-business*) tornou-se a maior fábrica de mitos do século XX. Nesses novos altares, os ecrãs, surgem, assim, as imagens da beleza que se procura, da heroicidade que se sonha, da revolta que se não pode sequer segredar, o *glamour* impossível de encontrar na vida macerada dos dias que se consomem sob o peso de uma sociedade moderna cada vez mais incapaz de cumprir as suas promessas. Nas vedetas se reconhecia uma espécie de super-personalidade capaz da felicidade que antes habitava os contos de fadas; mesmo se a desgraça sobrevinha, também, às suas vidas — quem se interessa por ídolos de barro ou de bronze, estes choram e são de carne¹.

Mas as coisas mudaram quando as vedetas se cansaram e se vestiram com o quotidiano de toda a gente, e as máquinas fotográficas as procuraram desprevenidas sem a pro-

¹ Ver a este propósito o estudo de M.-C. Pouchelle, 1983.

tecção do ecrã. Os ventos mudavam. A nova indústria pretendia agora fazer de cada um daqueles fervorosos crentes um simples *voyeur* que espreita pelo buraco da fechadura da casa do vizinho. As histórias de sexo, crime, violências várias e outras desgraças que tais, disponíveis para qualquer *paparazzo* de serviço, passaram a fazer as delícias dos consumidores — os labirintos das vidas privadas das vedetas eram agora capazes de alimentar aquela conversa inútil que vai preenchendo os lugares de passagem em que hoje se vive a maior parte do tempo; mas essas mesmas vedetas tinham, também, perdido de vez a sua precária transcendência social.

O fenómeno *Lady Di* beneficiou deste deserto. Circulando directamente do planeta dourado das capas de revista para os cenários obscuros das desgraças humanas, Diana Spencer viu nascer a sua imagem de beleza incorruptível capaz de resgatar a desgraça do inferno planetário; a pobreza, a guerra, as violações dos direitos humanos, são o retrato de um mundo “feio” que só a “princesa do povo” poderia curar. Sucessivamente, todas as imagens da nossa memória se lhe foram colando: a bela adormecida que espera o seu príncipe, a frágil princesa à mercê dos fantasmas maquiavélicos, a mãe solícita e incansável, a esposa abandonada pelo marido, a eterna princesa dos contos de fadas sempre em idade de se casar, a noiva tragicamente desaparecida, a vítima expiatória de todos os pecados do mundo (a curiosidade do seu povo que não perdia uma foto sua, os “malditos” *paparazzi*, o álcool, os cintos de segurança, a frieza do poder real...).

Tal como em muitas histórias de santos, as obscuridades da sua vida privada, foram um veículo importante de comunicação, de identificação, contribuindo para a formação daquela aura de “santidade” que a tornaria “rainha dos corações”. Para Diana, o empenho humanitário veio tarde, mas não deixou de ser redentor. Tida que foi por campeã de todas as solidariedades, não chegou perto sequer de tantos outros que, sem intervalo para as fantasias do clube VIP, fazem dos seus dias uma página inteira de dedicação a uma causa, mas a sua condição de “rosto mais fotografado do mundo” deu-lhe um poder mágico que só os mistérios da “aldeia global” podem explicar.

Por força das obscuras coincidências, a morte de Diana cruzou-se no tempo e no espaço mediático com a morte de uma outra mulher, Madre Teresa de Calcutá. O contraste óbvio entre estas duas mulheres era superado pela encenação política e mediática das respectivas cerimónias fúnebres. Os elementos cénicos aproximavam-se: o percurso pela cidade (Londres e Calcutá), as insígnias nacionais, as homenagens militares, presença de chefes de Estado, ou representantes, autoridades locais, um compromisso estratégico entre recolhimento e espectáculo, conciliando a publicitação da morte, com os devidos limites, com a exibição da dor popular.

Esta aproximação permite descobrir, também, uma guerra, cujo terreno são, agora, os *mass media*, entre o Ocidente rico e a Índia pobre mas em busca de projecção mundial. As cerimónias fúnebres em causa não se podem reduzir à figura de ritos de passagem. Tratava-se de apoteoses cerimoniais de alto valor político. O registo “massmediático” de ambas as cerimónias permitiu que estas duas mulheres se tornassem figuras de uma mensagem política. Disso dá testemunho o envolvimento da família real nesta entronização fúnebre de Diana, a declaração de dois dias de luto nacional por parte do governo da Índia, o paralelismo estabelecido por Inder Kulma Gujral entre as conquistas de Gandhi e o trabalho da freira albanesa (não se esqueça que a Índia estava a celebrar o cinquentenário da sua independência). Dentro de sociedades fragmentadas surge, assim, um momento simbólico de celebração da unidade e do fervor nacional.

Depois do funeral vieram as relíquias. Assim se explica o extraordinário sucesso de *Candles in the wind* de Elton John, e ainda do disco com a gravação da própria cerimónia. A comunhão de sentimentos em torno das imagens transmitidas pela televisão, prolonga-se agora no espaço doméstico através da ligação a objectos que transportam em si a memória de um acontecimento extraordinário. Em breve começariam as peregrinações à

Diana Land. Quem observou aquela espécie de peregrinação global em torno das celebrações fúnebres de Diana, pode concluir que, nas sociedades modernas, a religiosidade continua bem acesa, mesmo se sob o registo de novas mediações. O crível disponível é mobilizado pelos acontecimentos extraordinários e o espaço mediático participa da sua reorientação política.

Nesses acontecimentos extraordinariamente mobilizadores podem-se descobrir alguns dos traços daquele estado de indeterminação, que Turner adjectiva de “liminar” (do latim *limen*, soleira da porta) característico do intervalo instaurado pelos ritos de passagem (cf. 1969). Esses estados “liminares” correspondem a uma suspensão das práticas sociais do quotidiano, passando a vida social a ser regida, nesse intervalo, por um conjunto de regras que Turner designa de “anti-estrutura”. A estrutura, caracterizada por um certo regime de distribuição de papéis e de classificação de hierarquias, pode ver-se suspensa durante esse período “liminar”, favorecendo o aparecimento de novas socialidades. Os acontecimentos desse intervalo criativo abrem o tempo a novas possibilidades, apontam para alternativas desejáveis. As televisões ilustram bem essa disponibilidade para a adesão ao extraordinário, nisso que é a natural desorganização das grelhas de programação quotidiana². A possibilidade de ultrapassar a ordem ou a tática prevista é a condição para que as televisões possam acompanhar e modular a progressão discursiva do acontecimento. A televisão “normal” está presa à “estrutura”, às notícias do mundo do quotidiano; essa televisão do directo extraordinário representa a alternativa anti-estrutural — *communitas* reunida para assistir trocando comentários, comungando com uma multidão de espectadores das mesmas emoções, usando os meios disponíveis para contactar os seus mais próximos, avolumando assim o eco do acontecimento, ampliando o impacto daquela interrupção da vida social. O mesmo poder revelará a televisão na reestruturação progressiva do quotidiano. O regresso ao barulho noticioso do vida social ordinária é parte essencial do protocolo disponível para o regresso seguro à vida quotidiana

Seríamos tentados a fazer um comentário durkheimiano, sublinhando essa capacidade ritual de fabricação social da *communitas* — mas esse “nós” reconstruído pelas montagens “massmediáticas” não tem um nome, nem uma memória. Não parece pois poder apresentar-se como material simbólico utilizável na fabricação das identidades de longa duração.

Quem observou aquela espécie de peregrinação global em torno das celebrações fúnebres de Diana, pode concluir que os media podem ser um terreno propício para o desenvolvimento de religiosidades que se caracterizam por uma clara desarticulação entre crer e pertencer³. Neste caso, a construção mediática destas sacralidades não está ancorada numa comunidade moral, no sentido durkheimiano, onde se promovam estratégias de gestão das pertenças religiosas. Esta sacralidade do acontecimento extraordinário é mais um dos fenómenos de religiosidade desregulada institucionalmente, uma espécie de “sagrado selvagem” — se quisermos seguir as intuições clássicas de W. James ou de R. Bastide —, no qual a experiência religiosa parece condensar-se no acontecimento satura-

² Em Portugal, conhecemos em Março de 2001 um acontecimento capaz de produzir uma interrupção social da mesma natureza: o desastre da ponte de Entre-os-Rios.

³ Tal como Grace Davie observou em torno das peregrinações fúnebres que se sucederam à tragédia ocorrida no estádio de Hillsborough, nos arredores de Sheffield — o grave acidente do dia 15 de Abril de 1989, durante o jogo que opunha as equipas de futebol do Liverpool e do Nottingham Forest para o apuramento das meias-finais da taça nacional (cf. 1994). Este acontecimento revelou-se um laboratório eficaz na exploração da hodierna (des)articulação entre “crer” e “pertencer”: “The terms ‘believing’ and ‘belonging’ are not to be considered too rigidly. The disjunction between the variables is intended to capture a mood, to suggest an area of enquiry, a way of looking at the problem, not to describe a detailed set of characteristics. Operationalizing either or both of the variables too severely is bound to distort the picture [...]. But the question very quickly becomes semantic, for it is clear that we need some way, if not this one, of describing the persistence of the sacred in contemporary society despite the undeniable decline in churchgoing. ‘Believing without belonging’ seems to me as good a way as any of doing this” (Davie, 1994: 93s.).

do de emoções, pontuando os limites do quotidiano. Mas este não é o único lugar de recomposição mediática do religioso contemporâneo.

João Paulo II - a entronização mediática

O pontificado de João Paulo II deu corpo à vontade de reafirmar o catolicismo na cena pública. Sem qualquer cedência a outras mediações ideológicas, o seu discurso público parte do pressuposto de que a Igreja possui, graças ao Evangelho, a verdade à cerca do homem, verdade que funda a sua doutrina social. A carta encíclica *Redemptor Hominis* lançou, no início do seu pontificado, os suportes doutrinários desta mundividência: pela Encarnação e Redenção, Cristo uniu-se intimamente ao homem (desta relação lhe vem a dignidade); este homem que é imagem e semelhança de Deus é o homem concreto; este homem não poderá desenvolver-se a não ser no quadro das referências morais a Deus (a referência a Deus surge como a “verdadeira cultura dos povos”, conseqüentemente uma cultura sem Deus está condenada ao vazio e à morte).

Mas, o Papa falava a partir do modelo polaco. Os discursos da primeira metade deste pontificado não estão isentos de um certo messianismo polaco (cf. Blanquart, 1987: 166s). São disso exemplo eloquente os discursos que acompanharam a sua visita à Polónia em 1979. Aí era exaltada a particularidade polaca, e a eleição de um Papa polaco era interpretada providencialmente como legitimação e universalização do próprio modelo sócio-religioso polaco. João Paulo II põe em destaque o facto de a identidade polaca não depender do Estado, sublinhando que é a religião (catolicismo) o âmago da cultura polaca. Nos seus discursos às “nações”, o Papa recorrerá frequentemente a esta chave interpretativa, encontrando nela uma forma de reinvestir na autoridade da Igreja sobre as sociedades e os Estados.

A chave que faz da Polónia o modelo constitui a França é o anti-modelo⁴. Aos olhos do Papa, a França é uma contradição; pátria do humanismo, educadora dos povos, sucumbiu à “grande tentação”: recusar Deus em nome do homem. Mas a forma como João Paulo II vê a relação fundante religião-cultura choca com os itinerários históricos de muitas nações europeias. Em alguns países do centro da Europa, como a França, foi precisamente o reforço da soberania do Estado o motor da liberdade e da segurança dos indivíduos face aos poderes feudais. A afirmação do Estado e o desenvolvimento de uma ordem jurídico-política que sustentasse a experiência de cidadania, são processos que se implicaram mutuamente. Neste contexto, a laicidade passou a ser o fundamento da ética dos direitos humanos.

Relativizando os Estados e glorificando as culturas, o “integralismo” de João Paulo II tenta ganhar terreno para a Igreja no seio destas sociedades europeias reinventando a figura política medieval da “paz de Deus”: a Igreja como instância transcendente aos poderes que se degladiam (Blanquart, 1987: 170-173; Teixeira, 1997: 101-107)⁵. Só que a Igreja não tem qualquer garantia de imunidade face à actual crise de credibilidade das instituições,

⁴Os discursos da visita à França, entre 30 de Maio e 2 de Junho de 1980, dão disto testemunho. João Paulo II encara com apreensão esta profunda laicização da cultura francesa: “França, lembra-te do teu baptismo”, foi o lema desta viagem, o mesmo que repetirá na UNESCO em Paris, no dia 2 de Junho de 1980. Aí se recompõe a ordem fundamental: o homem só é verdadeiramente homem graças à cultura; a nação só existe na e pela cultura; é na cultura que se manifesta a soberania de uma sociedade; a tarefa fundamental da cultura é a educação, cujo lugar primordial é a família; a dimensão primeira da cultura é a moral; o laço entre cultura e religião (cristianismo) é orgânico.

⁵O Papa não reivindicou qualquer poder temporal, antes procurou desvincular a sua autoridade da condição própria de chefe de um Estado, condição que lhe retiraria a necessária transcendência face à complexidade geopolítica do mundo contemporâneo (*auctoritas* sem *potestas*) (cf. Blanquart, 1987: 164).

itinerário em que os indivíduos perseguem a experiência do seu bem estar em detrimento das modernas preocupações com o bem comum, traço característico deste tempo em que abundam os sinais de fragilidade das metanarrativas que fundavam a cultura. A pessoa humana de que fala este Papa não é, pois, este indivíduo que cada vez menos se define a partir de uma pertença a uma ordem objectiva e cada vez mais se define a partir de si próprio e das relações que estabelece com os outros – politicamente quer ser livre e moralmente quer ser responsável⁶.

A palavra completa-se no gesto, mais concretamente, nas montagens da sua aparição pública. Como mostrou Goffman (cf. 1974), os rituais de aparição pública são construídos a partir de um “idioma cerimonial”: uma configuração espacial, um protocolo, um cenário programado, canais, códigos, formas retóricas, estilos de apresentação dos principais actores comentários prévios, e uma exegese ulterior. As viagens de João Paulo II são esse gesto por excelência. Elas intervêm em sociedades que experimentam grandes transformações ao nível da identificação do “religioso objectivo”. No caso das chamadas sociedades “pós-cristãs”, poder-se-á mesmo falar de uma crise da gestão societal do sagrado: “à relativa perda de plausibilidade social das instituições tradicionalmente pressupostas no domínio desta gestão (as Igrejas), não corresponde já uma modernidade segura de si e produtora de religiosidades seculares” (Willaime, 1991: 15). Tenha-se, pois, em conta, que depois da aventura da descrença religiosa sobe, agora, a cotação da descrença política, com a profissionalização e a pragmatização do político, com o desgaste do Estado-Providência, com a crescente tomada de consciência dos riscos que a ideologia do progresso não consegue já gerir. Este desencantamento do político (dessacralização) e a deslegitimação das instituições provoca a procura social de chefes carismáticos capazes de guiar os indivíduos na demanda de sentido, e a busca de regeneração através de experiências espirituais, experiências grupais e emocionais do sagrado (cf. Sainsaulieu, 1988: 185-192; Champion/Hervieu-Léger, éd., 1990). Observe-se que, enquanto o alcance social das instituições religiosas diminui, a relevância mediática das personalidades religiosas toma uma dimensão até agora desconhecida: tende a constituir-se como um dos modos privilegiados da presença da religião na vida social.

Este é o contexto em que se deverá compreender a importância sócio-religiosa das viagens de João Paulo II, tanto nos limites europeus, como na escala planetária. Ora apresentadas como deslocações de um chefe de Estado, ora como peregrinações (o “Papa peregrino”), ou ainda como viagens pastorais, elas correspondem antropológicamente à figura da “aparição pública”. Existem vários cenários possíveis, cada um deles provavelmente mais adequado à produção desta ou daquela viagem: conquista, coroação ou homenagem, confronto. Particularmente eficaz, sob o ponto de vista heurístico, parece ser a aproximação sugerida por Daniel Dayan (cf. 1990: 17-19). Ele coloca a hipótese de estarmos perante um cenário que se aproxima da figura cerimonial do *adventus*, praticada na Antiguidade Tardia e na Idade Média. A visita que um imperador (ou outra autoridade) ou um seu representante fazia a uma comunidade era regulada por um protocolo preciso. A cerimónia do *adventus* começava frequentemente no exterior da cidade com a reunião da multidão para celebrar a chegada. A multidão, generosa em número e em representatividade, era aí essencial como sinal primeiro de acolhimento. Como eram essenciais os panegiristas, encarregados de desvelar o sentido do acontecimento. O comportamento ritual era idêntico às cerimónias de transladação das relíquias. Invertendo o movimento da peregrinação, neste caso não são os peregrinos que se deslocam ao lugar santo, são as relíquias

⁶ Observe-se, por exemplo, o apelo que constantemente João Paulo II faz à prioridade da liberdade religiosa, como o mais fundamental dos direitos. Para a mentalidade comum, a liberdade religiosa diz respeito à autonomia das consciências individuais com relação à própria Igreja; para João Paulo II trata-se do direito de toda a pessoa humana a ser educado/formado religiosamente (cf. Blanquart, 1987: 172s; Teixeira, 1997: 99-101).

que se deslocam para o seio da comunidade fazendo-a participar da sua aura de santidade.

As viagens do Papa são produzidas num cenário em tudo idêntico: o visitador oficial materializando a presença do sagrado, a multidão reunida para o receber, os panegiristas que se desdobram pelos diversos suportes mediáticos visando orientar a recepção e a percepção do sentido do acontecimento⁷. As montagens mediáticas permitem, no entanto, que uma outra massa humana se junte à multidão reunida, construindo assim a esperada unanimidade cerimonial. Os comentadores do acontecimento, sejam eles fazedores de opinião, jornalistas ou especialistas do campo religioso são chamados a dar um sentido a esse consenso. Mesmo pertencendo a quadros ideológicos diversos, poucos arriscam qualquer palavra pública de agressão ao hóspede ilustre, antes procuram um qualquer ponto de vista em que o seu comentário não comprometa a coerência do seu ideário, nem fira a coesão social consensualizada — provavelmente este fenómeno terá que ser explicado, como antes se referiu, no quadro daquele intervalo “liminar” que a produção mediática do extraordinário promove⁸. Se no quotidiano da vida social é pedido aos jornalistas que encarnem o valor da neutralidade objectiva, neste contexto anti-estrutural, é-lhes solicitado o discurso enfático que não perturbe a percepção do acontecimento enquanto narrativa, mas que seja dele eco nos tempos mortos, nos interstícios, contribuindo assim para a unanimidade emocional visada. A aproximação a estas figuras antropológicas podem permitir uma chave de leitura dessa estranha unanimidade mediática que acompanha as viagens de João Paulo II, unanimidade que é facilitada pela preponderância, com em seguida se sublinhará, da temática do direitos humanos nos discursos oficiais⁹.

Sublinhe-se todavia que o impacto mediático de João Paulo II depende do facto de nele se articularem carisma pessoal e carisma de função — facto que adensa o carácter extraordinário do visitador oficial. Esta articulação permitiu que o carisma pessoal abrisse caminho aos esforços de relegitimação da Igreja Católica, procurando dar-lhe uma renovada importância na gestão societal do sagrado¹⁰. Os elementos rituais que se descobrem no aparecimento público do *pontifex maximus* emblematizam com clareza dois traços salientes das sociedades democráticas modernas: o investimento em estratégias de atracção do olhar como forma de reconhecimento, e a consagração da individualidade como valor central (cf. Bromberger, 1990: 10). Em tais condições a figura de João Paulo II ultrapassou as fronteiras eclesiais tornando-se o sumo sacerdote de uma religião à dimensão da aldeia global. Jean-Paul Willaime dedicou uma particular atenção a esta metamorfose do pontífice romano em grande sacerdote da religião universal dos direitos humanos, processo mediático em que é entronizado como mediador da dimensão sagrada das sociedades ocidentais (cf. 1991: 17s).

⁷Sobre a cerimónia do *adventus* e da “transladação” de relíquias: ver Brown, 1981.

⁸Turner aplicou a noção de intervalo “liminar” à prática da peregrinação na cultura cristã. Numa obra escrita com a colaboração de Edith Turner (1978), os santuários são descritos como instrumentos de recristianização. Os peregrinos são separados do resto da sociedade, a sua via quotidiana é suspensa; durante a peregrinação eles estão num estado provisório de indeterminação tanto em relação ao mundo que abandonaram como em relação ao lugar santo que os receberá e os reinserirá. O peregrino deixa o mundo da “estrutura” por um acto de separação aceitando a um outro plano de existência. Essa separação por via da peregrinação têm como fim último a reinserção na ortodoxia cristã, mediada pela experiência altamente controlada da pedagogia cerimonial do santuário, ortodoxia que agora é aceite na disponibilidade favorecida pelo sentimento de *communitas* que a peregrinação desenvolveu.

⁹“Les voyages télévisuels du pape paient leur impact historique d’une mise en abîme de leur dimension religieuse. Ils paient leur resonance internationale d’une dérive de celle-ci... Ils s’adresse en effet non seulement à un public international, mais à publics internationaux, à des spectateurs de diverses confessions... Face à une telle diversité, le choix par la télévision d’un mode d’adresse *généraliste* revient privilégier ceux des thèmes qui, au-delà des contraintes dogmatiques, peuvent susciter un consensus, témoigner d’une religiosité partageable. L’évènement est alors, une fois de plus, recadré. Offert à une lecture œcuménique, appartient-il encore à l’Église?” (Dayan, 1990: 28).

¹⁰Para o estudo desta articulação, paradigmaticamente weberiana, entre carisma pessoal e carisma de função ver Séguéy, 1988: 11-34.

Neste sentido, o sucesso destas viagens não pode ser interpretado sem a observação do espaço mediático em que circulam (a comunicação tornou-se o vector privilegiado de homogeneização numa sociedade fragmentada e com dificuldades para gerir a sua memória). A produção mediática faz das viagens papais uma verdadeira celebração de comunicação de massas, estruturando numa mesma comunhão emotiva e paradoxal a identidade de um público antes disseminado. Os gestos e as palavras do Papa acabam por ser o *medium* que, assumido ideologicamente de forma muito diversificada, segundo as diversas sensibilidades, alimenta o fogo do entusiasmo. Sob o ponto de vista sócio-antropológico, não há distinção entre o acontecimento (viagem) e a sua cobertura mediática, pois esta participa na construção da viagem pontifical enquanto hierofania aculturada. Só é possível compreender esta hierofania a partir do estatuto que o carisma papal concede a este “visitador oficial” – só em tais condições o Papa poderia tornar-se uma referência meta-social qualificada para produzir a comunhão grupal, para provocar um encontro da sociedade consigo própria por meio da referência a uma alteridade. A este “grande sacerdote da humanidade” se referem expressões como “perito em humanidade”, “Papa dos direitos humanos”, etc. (cf. Lemieux, 1987: 11-31; Guizzardi, 1989: 337-353).

Em muitas das franjas de resistência ao modelo do catolicismo do Papa polaco, mais próximas de tendências teológicas “liberais”, a popularidade mediática do Bispo de Roma é vista com perplexidade. Percebido o espaço mediático como campo de produção e circulação de bens simbólicos, tal popularidade traduz-se na preponderância estratégica de um modelo tido por “conservador”. Como sublinha o sociólogo do protestantismo, Jean-Paul Willaime, essa preponderância reconhecida parece não ser facilmente compaginável com o facto de, sob o ponto de vista dos princípios, o modelo religioso “liberal” corresponder de forma mais directa às aspirações de sectores influentes da sociedade (cf. 1992: 93). É esse modelo que acaba por estar mais próximo dos grupos que lideram os movimentos que dinamizam o campo político das sociedades democráticas ocidentais, e é ainda esse modelo aquele que parece mais adequado à vida da metrópole moderna¹¹. Mas não deve perder-se de vista que os *media* privilegiam discursos religiosos com um perfil dogmático, em razão da sua simplicidade e do seu registo afirmativo, e procuram as expressões religiosas marcadas pelo perfil do extraordinário, mas evitam o debate teológico, que não se adequa aos seus códigos. O modelo “conservador” parece ser, pois, aquele que melhor se adaptou a uma das tendências mais características da religiosidade contemporânea, a procura da emoção do religioso – seja através da criação de espaços plurais onde os indivíduos podem procurar na rede grupal uma experiência religiosa, seja através de grandes acontecimentos mobilizadores.

Dentro deste modelo dito “conservador”, as iniciativas de João Paulo II são expressão de uma ambivalência quanto aos destinos do ecumenismo: dando continuidade doutrinal à exigência ecuménica afirmada no Concílio Vaticano II – cujo exemplo mais acabado é a encíclica *Ut Unam Sint*, de 25 de Maio de 1995 –, tem promovido, como antes foi referido, um conjunto de estratégias de afirmação “identitária” que visam claramente devolver ao catolicismo um certo protagonismo social. Este pontificado descobre-se, assim, habitado por um movimento dual: por um lado, João Paulo II foi capaz de gestos ecuménicos de grande relevância, por outro, aprofundou-se a distância entre o horizonte do ecumenismo doutrinal de princípio e o perfil de uma *praxis* integralista que visa a relegitimação social

¹¹ Resta saber, por outro lado, se o modelo da ortodoxia tradicional centrada no pólo institucional-ritual conseguirá inverter as tendências que o empurram para o terreno das sub-culturas, que dificilmente poderão tornar-se sistema de referência para a sociedade pluralista global. O modelo centrado no pólo hermenéutico parece ter uma capacidade maior de se adequar ao debate sobre os alicerces ético-políticos das sociedades contemporâneas. Este modelo religioso, que privilegia o debate teológico e o quer situar no campo mais vasto dos outros debates que atravessam a nossa cultura, conhece muitas dificuldades no que concerne à sua tradução nos dispositivos de transmissão religiosa, m razão do seu carácter difuso, razão pela qual continua a ser muito difícil avaliar o seu impacto social.

do catolicismo. Mas essa dualidade resolve-se na vontade de dar à religião um novo protagonismo social, protagonismo que não seria possível se a questão religiosa não fizesse parte da agenda internacional, se não tivesse lugar nos cenários “massmediáticos”.

Nesta ordem de ideias, o primeiro encontro inter-religioso de Assis (27-10-86) deu corpo à política de reafirmação do religioso como núcleo da cultura. Note-se que nas grandes religiões do mundo, o Papa vê uma energia potencial de paz e uma vanguarda contra a secularização cada vez mais englobante das culturas. O encontro de Assis foi apresentado pelos intervenientes católicos com um entusiasmo apenas comparável ao que enquadrou algumas declarações que acompanharam o Concílio Vaticano II: “gesto sem precedentes”, “iniciativa profética”, “iniciativa histórica com grandes consequências”. Facilmente se reivindicou para o encontro o estatuto de acontecimento inaudito. De facto, João Paulo II percebeu desde cedo a importância da visibilidade pública dos gestos religiosos; ele próprio declarava no dia 4-10-86: “Eu acredito na eficácia espiritual dos sinais”. No seu encontro com os cardeais de 22-12-86 repetirá: “O acontecimento de Assis pode ser considerado como uma ilustração visível, uma lição, uma catequese inteligível para todos”, eco das palavras do discurso conclusivo: “Enchamos os nossos olhos de visões de paz; elas libertam a energia necessária à nova linguagem da paz, aos novos gestos de paz” (cf. Boespflug/Labbé, éd., 1996: 19-61)¹².

*P*ara não concluir

As montagens da “aparição pública” do pontífice romano não conduzem necessariamente a uma revalorização social da instituição religiosa como corpo de sentido que promove as necessárias articulações entre o dizer e o fazer. Nesta como noutras montagens mediáticas da sacralidade, podemos encontrar o rasto da desarticulação de que antes falava, a desarticulação entre crer e pertencer. A ligação que se estabelece nesse contexto com o Papa, enquanto respeitável líder religioso, não está imediatamente ligada a um modo de pertença religiosa estável segundo os critérios da instituição católica romana.

Tanto as assembleias que acolhem o Papa em viagem, como aquelas que o acompanham nos santuários católicos, como as assembleias mundiais de jovens congregados à sua volta não são expressão de regimes estáveis de identificação religiosa; aí o Papa aparece como “operador utópico” de referências sagradas; ele promove uma espécie de territorialidade pessoal simbólica, uma pátria portátil, reunindo da dispersão os peregrinos. As frequentes referências ao “Papa peregrino” correspondem a este utopia de um catolicismo transumante à escala planetária. Mas, sublinhe-se de novo, o acontecimento extraordinário não conduz necessariamente a modos estáveis de identificação religiosa.

As estratégias de visibilidade mediática ajudaram a instituição católica a construir o seu lugar de interlocução na cena pública, mas as montagens mediáticas do acontecimento extraordinário não reforçam necessariamente a sua capacidade de gerir a articulação das crenças e das práticas dos seus fiéis.

¹² Acerca do encontro inter-religioso de Assis, de 1986, ver a documentação reunida em Boespflug/Labbé, éd., 1996: 19-61. Note-se que esta tentativa de liderança do espaço inter-religioso, surge num contexto em que algumas propostas ecuménicas tendem a revalorizar o diálogo inter-religioso em detrimento do diálogo ecuménico cristão. Um dos mais importantes estudiosos da história e fenomenologia do diálogo inter-religioso deixa mesmo esta interrogação: “Tendo em conta que *oikumenê* designa a terra habitada, não serão os cristãos culpados de um abuso de linguagem quando fazem crer que o ecumenismo é um assunto que apenas a eles diz respeito?” (Basset, 1993: 78).

Bibliografia

APPADURAI Arjun

- 1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

BASSET Jean-Claude

- 1993 *L'Oecuménisme au regard de l'histoire des Religions*, in: Olivier FATIO et al., *Pour sortir l'oecuménisme du purgatoire*, Genève: Labor et Fides, 67-80.

BLANQUART Paul

- 1987 *Le pape en voyage. La géopolitique de Jean-Paul II*, in LADRIÈRE/LUNEAU, éd., 161-178.

BOESPFLUG François / Yves LABBÉ, éd.

- 1996 *Assise, dix ans après (1986-1996)*, Paris: Cerf.

BRÉCHON Pierre / Jean-Paul WILLAIME, dir.

- 2000 *Médias et religions en miroir*, Paris: PUF.

BROMBERGER Christian

- 1990 *Paraître en publique. Des comportements routiniers aux événements spectaculaires*, in: Terrain 15, 5-11.

BROWN Peter

- 1981 *The Cult of Saints*, Chicago: University of Chicago Press.

CASANOVA Jose

- 1995 *Public Religion in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press.

CHAMPION Françoise / Danièle HERVIEU-LÉGER, éd.

- 1990 *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris: Centurion.

DAYAN Daniel

- 1990 *Présentation du pape en voyageur. Télévision, expérience rituelle, dramaturgie politique*, in: Terrain 15, 13-28.

DAYAN Daniel / Elihu KATZ

- 1996 *La télévision cérémonielle. Anthropologie et histoire en direct*, trad. de l'anglais et rev. par D. Dayan, Paris: PUF.

DAVIE Grace

- 1994 *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Oxford: Blackwell.

GOFFMAN Erving

- 1974 *Les rites d'interaction*, trad. de l'anglais, Paris: Minuit.

GUIZZARDI Gustavo

- 1989 *Religion in the Television Era*, in: Social Compass 36, 337-353.

LADRIÈRE Paul / René LUNEAU, éd.,

- 1987 *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris: Centurion.

LUNEAU René / Patrick MICHEL, éd.,

- 1995 *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris: Albin Michel.

LEMIEUX Raymond

- 1987 *Charisme, mass-media et religion populaire. Le voyage de Jean-Paul II au Canada*, in: *Social Compass* 34/1, 11-31.

LEMIEUX Raymond / Jean-Paul MONTMINY

- 1995 *L'Église et la pratique des médias*, in: LUNEAU René / Patrick MICHEL, dir., *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris: Albin Michel.

MORIN Edgar

- 1972 *Les stars*, Paris: Seuil.

POUCHELLE M.-C.

- 1983 *Sentiments religieux et show-business: Claude François, objet de dévotion populaire*, in: J.-Cl. Schmitt, éd., *Les saints et les stars*, Paris: Beauchesne, 277-299.

RIVIÈRE Claude / Albert PIETTE, éd.

- 1990 *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris: L'Harmattan.

SAINSAULIEU Renaud

- 1988 *Charisme et crise institutionnelle*, in: J. SÉGUY et al., 165-192.

SÉGUY Jean

- 1988 *Charisme de fonction et charisme personnel: le cas de Jean-Paul II*, in: J. Séguy et al., 11-34.

SÉGUY Jean, et al.

- 1988 *Voyage de Jean-Paul II en France*, Paris: Cerf.

TURNER Victor

- 1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company.

TURNER Victor / Edith TURNER

- 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York: Columbia University Press.

WILLAIME Jean-Paul

- 1992 *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève: Labor et Fides.

- 1991 *Le voyage de Jean-Paul II comme hiérophanie acculturée*, in: Willaime, éd.: 15-80.

WILLAIME Jean-Paul, éd.

- 1991 *Strasbourg, Jean-Paul II et l'Europe*, Paris: Cerf.