

CORPO E SAGRADO NA IDADE ELETRÔNICA

Sébastien Joachim

Social, individual, o corpo (humano) é uma noção carente de clareza. Na melhor das hipóteses ele é uma relação¹. O sagrado também, partilhando da mesma incerteza nocional², é dada por uma relação. Trataremos portanto de uma relação dúplice, aliás instável no sentido seguinte: o corpo é submetido a alterações espaço-temporais, o sagrado é percebido segundo versões, variações socio-culturais e históricas. Historicamente sintomáticas a esse respeito foram todas as escaramuças entre iconoclastas e iconóduos, os primeiros projetando a sua apreensão minimalista do corpo na recusa de qualquer representação figurada do sagrado, os segundos desenvolvendo uma versão erotizada e corporificada da relação ao Invisível.

No modo de viver essa relação, dos primeiros idos da nossa era às posturas respectivas de um Leonardo Boff, de um Monseigneur Lefebvre e de um Cardeal Evaristo Arns, a dissonância atinge por vezes um ponto crítico. O “ar do tempo” não é o mesmo, e na mesma

¹ - LOAYZA, Daniel. “Aristote: la place du corps”. In: GODDARD, Jean-Christophe et LABRUNE, Monique (dir.), *Le Corps*, Paris: Vrin, 1990, p.63;

- BARBARAS, Renaud. “De la phénoménologie du corps à l’ontologie de la chair”. In: GODDARD, Jean-Christophe et LABRUNE, M. op. cit., p. 277

² Ver a introdução de Jean Dierkens aos *Cahiers Internationaux du Symbolisme* (nota 3)

época a oxigenação de um é a asfixia do outro, a unidade no plural reveste rostos diferentes.

Mudando de ambientação tecnológica e portanto de lógica social (ou vice-versa), os Homens mudam o seu estilo de apreensão do real e do transreal³, assim como os procedimentos de visibilização correspondentes. Daí se constata que toda crise do social e da técnica redundam em uma dupla crise relacional: uma crise da corporeidade e uma crise do meio de manifestar a presença do Divino⁴. Pois, se como o afirmam (entre outros) Maine de Biran, o fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty e o sociólogo David Le Breton⁵, o corpo é a base incontornável de nossa subjetividade e identidade, é necessário passar por ele para comunicar com o totalmente Outro, o Transcendente Invisível⁶.

Do ponto de vista das religiões tradicionais, a corporeidade liga-se ao sagrado de modo patente, mediante rituais posturais, abluções e sinais considerados previamente impostos ante qualquer aproximação do Absoluto. Uma ilustração concreta nos é fornecida pelo estudo de Monique Augras sobre o candomblé⁷. Assimilamos esses rituais a uma tecnologia do corpo que burla, na modernidade de nosso século

3 GEFFRÉ, Claude. "Le christianisme et les métamorphoses du sacré". In *Cahiers internationaux du Symbolisme*, 27-28, Mons, 1975, pp. 57-73. Geffré fala de "ultra-humano"; mas seguindo Mircea Eliade e Paul Ricoeur, ele não separa esse "ultra" da cotidianidade, ou seja, o sagrado do profano, o irreal do real: ambos são "dimensões constitutivas da realidade, em dois planos diferentes". Além do mais, "a função mítica" a capacidade de fabular relatos que fundamentam a relação do homem com seu duplo universo interior e exterior; "é inseparável da experiência do sagrado", este sendo "uma experiência de sentido" proveniente da angústia que toma conta do Homem perante o caos e o absurdo.

4 O princípio dessa causalidade mútua entre Versão do Sagrado e Sociedade nós o deduzimos de uma reflexão de Daniel Bougnoux quando esse comunicacionista escreve, a respeito dos "efeitos complexos do fator técnico no campo social": "a causalidade não pode ser linear mas, sim, circular e emaranhada". No mesmo contexto, ele acrescenta: "uma inovação 'pega' se encontra um meio 'portador': a lógica, técnica traz uma potencialidade, mas são as lógicas sociais que a atualizam, como o relembra Roger Bautier em seus diferentes trabalhos" (BOUGNOUX, D. *Sciences de l'information et de la Communication*, Paris: Larousse, 1993, p.538). Mesmo pensamento em Marc le Bot num artigo que citaremos ulteriormente, Nota nº 8.

5 LE BRETON, David. *Anthropologie du Corps et Modernité*, Paris: PUF, 1990. Neste livro, Le Breton retoma e desenvolve a posição dos filósofos mencionados contra o cartesianismo e seu dualismo ainda vivo hoje. Ver, por exemplo, o cap. 8 e a p. 262.

6 A relação com o Invisível é a definição do sagrado proposta por Jean Servier, conforme WUNENBURGER Jean-Jacques, *Le Sacré*. Paris, PUF, 1981, p. 6. Uma primeira definição está na Nota nº 3; é a da Antropologia religiosa de Claude Geffré, que reformularemos mais adiante.

7 AUGRAS, Monique. "A construção simbólica do corpo no candomblé do Rio de Janeiro". In: ROCHA PITA, Danielle Perin, MELLO, Rita Costa (orgs), *Vertentes do imaginário: Arte, Sexo e Religião*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco - UFPE, 1995, pp. 115-126.

XX, a evolução dos tecnocratas, da mesma maneira que a Arte segundo Marc Le Bot⁸, a “estese” (ou estética) da vida cotidiana segundo David Le Breton⁹ e Michel Maffesoli¹⁰. É como se, instintivamente, através de uma mediação minimal entre o mundo, o Invisível e o próprio corpo-sujeito¹¹, este protestasse contra a plethora de próteses da razão instrumental e tentasse seduzir o Divino pela imediaticidade de sua energia muscular e de seus órgãos. No tantrismo disfarçado da Arte performance, do “ballet-rock” de Michael Jackson e de Madonna, ou das apelações vocalísticas de Nina Hagen, ou da languidez provocadora no estilo do Grande Nu Americano de Tom Wesselman¹², nossa sensibilidade captura uma metamorfose de grito primal liberador de uma insuportável angústia¹³.

Trata-se na arte, no cotidiano, na liturgia do cotidiano, de uma linguagem em diálogo direto com o Transcendente, reequilibradora dos abalos da sociedade pós-industrial. Edmond Radar a chamou “semiurgia”¹⁴, isto é, a expressão de uma vontade de “reliance”

⁸ LE BOT, Marc. “L’image et des techniques”. in Maurice Mourier (dir.), *Comment vivre l’image*, Paris: PUF, 1989, pp. 297-307. O autor defende a dupla tese do “pensamento não histórico de toda arte”, e de sua aptidão a provocar permanentemente e sem mediação o “numinoso” (definição em desenvolvimento ulterior dessa pesquisa).

⁹ LE BRETON, David. *Op. cit.* (nota 4),

-p.97 “condição mesma do homem, o corpo não para de produzir e registrar sentido, através de uma espécie de automatismo ...”, em meio ao cotidiano. (Trad. nossa).

-p.94 “o estudo do cotidiano faz referência menos a uma ciência do que a uma arte (...) ... a um universo flutuante de significações”. E essa arte repousa na trama mesma dos rituais que costuram nossas relações interhumanas e inter-mundo (p.95).

-p.203 Nosso mundo é um espetáculo constante e universal...

¹⁰ Michel Maffesoli (ver mais adiante). Desde já podemos avançar que a “estese” nietzscheana se encontra tanto em Maffesoli quanto em David Le Breton, e pensadores da Modernidade como G. Balandier, Guy Debord (autor de *La Société du Spectacle*), Gilles Lipovetsky, (*L’ère de l’éphémère*, trad.: Império do Efêmero).

¹¹ A expressão de “corpo-sujeito”, tipicamente merleau-pontiana (ver Renaud Barbaras, citado na Nota 1) avizinha o monismo bergsoniano e o conceito oriental de “corpo-espírito” apresentado por André Ughetto. “Le ‘corps-esprit’ oriental”. In : LABESSE, Jean (dir.), *Le Corps*, II, Paris: Ellipse/Marketing, 1992, pp. 118-122.

¹² Ver o Album *Erotiques de l’art*, editado por Taschen, p. 58: *Grand Nu Americain*.

¹³ Conforme Nota 3, e as considerações a seguir sobre o *Mysterium Tremendum et Fascinans* ou *Numinosus* de Rudolf Otto, *Le Sacré*, Paris: Payot, 1969.

¹⁴ RADAR, Edmond. “Pour une sémiologie du geste liturgique”, em seu livro *Invention et Métamorphose des Signes*, Paris: Klincksieck, 1978, cap. 4, pp. 63-73. - O termo “semiurgie” aparece no capítulo 3, “Semiurgie de l’image produite industriellement” e se define como “energia produtora de sentido, como ressemantização de imagem (e som) mecânica e (acrescentamos) eletronicamente produzida: “uma semiurgia terá por objeto de dar conta dos modos de instauração do sentido a partir do signo icônico” (e sonoro). E o autor associa também no contexto desse capítulo 3, semiurgia e promoção do imaginário, sentido autêntico da vida, uma ordem sagrada onde domina o “fascinans” sobre a desagregação, o caos, a dispersão e a anomia das grandes massas urbanas e das cidades tecnologicizadas.

(relição), sobressaindo sobre um pano de fundo ao mesmo tempo moderno e antigo. Nesse “arrière-plan”, se misturam, nos termos de Régis Debray, a grafosfera, a logosfera e a videosfera¹⁵, ou seja as três idades da Humanidade, as três civilizações da imagem, logo, do corpo e da relação ao Invisível absoluto, relação esta doadora de sentido. Nenhuma tentativa de semantização existencial atinge mais constante sucesso do que a arte pictural. Por isso que, após ter dado a palavra aos cientistas sociais G. Balandier, M. Maffesoli, Jacques Lacan e alguns outros, encerraremos nosso percurso com o especialista da Arte, Louis Marin.

Socioantropologia e Sagrado.

Nas notas precedentes, avançamos as três definições mais comuns do Sagrado: a) relação ao Invisível Transcendente; b) abalo da subjetividade desencadeador de um sentimento complexo chamado por Rudolf Otto de Numinoso¹⁶, e que se declina em uma dosagem variada de Tremendum (pavor, terror, medo de morrer principalmente) e de Fascinans (fascinação perante o sublime captada pela percepção e/ou pelas impressões); c) uma tomada de consciência, um evento ou complexo de eventos que trazem *sentido* ao destino humano (individual ou coletivo), todo *sentido fundamental* emergente norteador da vida.

A respeito da última definição que mais refere ao cotidiano e, de uma certa maneira, à estrutura mental e afetiva, o grande sociólogo francês Emile Durkheim afirma que o Homem é naturalmente religioso, — o que se traduz por um ser perpetuamente em busca ... Longe de uma visão estática do mundo, dos seres e do Sagrado que o impregna — pela negatividade da transgressão, do satanismo ou da violência; pela positividade da solidariedade, da fraternidade, da justiça e da caridade — entes e humanos vivem sucessivos estados de equilíbrio rompido, de revisões incessantes do sentido. O sentido “é um fenômeno cultural”¹⁷ relativo aos tempos e lugares. O sagrado, necessidade

¹⁵Régis Debray. “Cours de médiologie générale”. In Daniel Bounoux (dir.) *Sciences de l'Information et de la Communication*, Paris: Larousse, 1993, pp. 531-539; pp. 605-615.

¹⁶Rudolf Otto. *Le Sacré*, Paris: Payot, 1969.

¹⁷Raymond Tschumi. *A La Recherche du Sens*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987, p. 88.

vital para o homem, é feito de versões¹⁸ e de avatares¹⁹.

Os socioantropólogos Georges Balandier e Michel Maffesoli percebem isso principalmente desta maneira, ou seja, eles perseguem o sagrado como operador de sentido debaixo das aparências de funcionamento social, ou melhor, na própria superfície do corpo exibido ou retraído dos indivíduos e dos grupos.

Em geral, considerando as grandes concentrações urbanas das megalópolis modernas, eles detectam nelas as antinomias seguintes: uma estetização geral da vida via corpo (estetização que pressupõe distância dentro do próximo) e ao mesmo tempo essa imediatice acima mencionada; um gregarismo exacerbado ao mesmo tempo que um individualismo e narcisismo extremados²⁰.

Alguns estudiosos da mídia como Lucien Sfez deploram nessas configurações a influência das tecnologias do virtual e da inteligência artificial, responsável de um sagrado às avessas batizado ironicamente de Teologia Frankenstein²¹; outros como o sociólogo canadense Jean-Jacques Dubois, discernem no seio da crise de nosso tempo os pródromos de um salto qualitativo²². Balandier e Maffesoli se aproximam da segunda posição ao falar de uma “mutação antropológica” que atingiria o Homem na sua maneira de recompor suas forças dispersas e de reacomodar o tecido social, e de viver uma fé sem igreja e talvez sem revelação divina.

Georges Balandier²³ descreve o Homem das últimas décadas

¹⁸GEFFRÉ, Claude. ‘Le christianisme et les métamorphoses du sacré’, *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, n° 27-28, Mons, 1975, pp. 57-73, espec. pp. 57-61.

¹⁹Assim o indica o estudo de Ewert H. Cousins intitulado “Les avatars, contemporains du sacré aux Etats-Unis” / avatares contemporâneos do sagrado nos Estados Unidos”, C.I.S. (referência da Nota 18), pp. 19-32.

²⁰É para dar conta desse último traço que Christopher Lasch escreveu *A Cultura do Narcisismo*, Rio de Janeiro: Imago, 1983 [1979].

²¹SFEZ, Lucien. *Crítica da Comunicação*, São Paulo: Loyola, 1994, parte 3, cap. III: “A Teologia Frankenstein”, pp. 295-310. O “Tremendum e o fascinans” transcorrem através dessas páginas tecnológicas...

²²DUBOIS, Jean-Jacques. “Système et socio-anthropologie religieuse: essai”, *Religiologiques* (Montréal), Vol I, n° 2, octobre 1990, pp. 111-134. Inspirando-se da sistêmica, da teoria das catástrofes, da auto-organização e da noção de “estruturas dissipativas”(Ilya Prigogine e I. Stengers), Dubois mostra que a crise cultural contém em si mesma as virtualidades de um ‘revival’; no sistema entrópica atual está em incubação uma teleonomia “que implica o fim no começo, i.e., a desordem terminal na ordem inicial” (ou vice-versa). Essa atividade paradoxal “arruína o dualismo aparente (ordem/desordem)”... - Completa Dubois o comunicacionista Daniel Bougnoux, na sua engenhosa formulação hegeliana e mediológica de um “englobar da negação em uma afirmação mais elevada” (BOUGNOUX, Daniel. *Introdução às Ciências da Informação e da Comunicação*, Petrópolis: Vozes, 1994 [1991], p. 178.

²³BALANDIER, Georges. *Le Détour*, Paris: Fayard, 1985, Cap. 5.

como um ser voltado para o instantaneísmo, o “inacabamento”. Os corpos-espíritos em movimento que ele observe lhe parece aderir ao simbólico, evoluir num ambiente impregnado por um “messianismo cento-tecnológico”.

Ele constata também “une mise en relation, une communication généralisée des sociétés et des cultures”, ou seja, um ecumenismo sociocultural e multiparticipativo. Mas esse multipertencimento dos membros do corpo social tem seu contraponto na proliferação de “micro-sociedades” e de processos de individualização. É como se os indivíduos ameaçados pelo recuo da subjetividade em meio ao anonimato das hipercomunidades e das hipertrocas procurassem uma compensação afetiva e íntima para se defender contra “o policentrismo das afiliações”, a dispersão dos corpos e da sexualidade, via técnicas de invisibilidade da engenharia social e de uma engenharia genética triunfante²⁴.

Uma mudança social está se efetuando no “Homo-technicus”. Balandier instrui equitativamente o caso. Argumento “contra”: “o sentido se enfraquece, os corpos tornam-se translúcidos, ansiedade e incerteza tomam conta de nós”. Argumento “pro”: o abalo conseqüente à delocalização e à telerrealidade reativa dos “valores recebidos do passado”, de tal forma que nasce uma crise salutar do sentido. Em outras palavras, a “defasagem”, a “ameaça”, a “desorientação”, os efeitos da complexidade e da “expansão do aleatório”, decerto constituem uma desordem, que podemos analogicamente associar a um “misterium tremendum”, nos termos de Rudolf Otto. Mas esse “tecno-imaginário”²⁵ não deixa de ser prenhe do “fascinans” co-criador de sentido com o “tremendum”; “um novo individualismo se esboça (...), e através dessa mudança o indivíduo se esforça de se tornar produtor de sentido por conta própria”²⁶. E apesar da fragmentação aparente e da evidente dispersão e superficialidade dos

²⁴BALANDIER, Georges. *op. cit.*, pp. 145-180, passim.

²⁵LE BRETON, David. “Dualismo et Renaissance: aux sources d’une représentation moderne du corps”, *Diogenes*, n.º 142, Paris, Gallimard, 1988, pp. 42-63, (espec. pp. 59-63) aprofunda esse “tecno-imaginário” no que diz respeito à “imageria médica” e à atualização entre nós do mecanismo de um imaginário do corpo instrumentalizado, mutilado, ameaçado de perder integralidade e sacralidade. Mas tanto as advertências da Bioética, quanto o imaginário e o mito que estão na decorrência ou no pressuposto das investidas tecnicistas sobre o corpo, testemunham de um “trabalho” do sagrado.

²⁶Ibidem, pp. 190-204, p. 198 em particular

Homens de hoje, eles se movem no espaço do sagrado, “o espaço onde se enraíza a sua exigência de sentido”²⁷. Não importa que os trilhos que conduzem o observador a esse espaço sejam insólitos, ou que este último coincida com lugares estranhos e à revelia da tradição, ou que as experiências sejam contraditórias, escapem à lei do terceiro excluído. Uma coisa é provável: o sagrado está se presentificando sob novos *avatares*, num emprego análogo desse termo originário da mística hinduísta²⁸.

Michel Maffesoli, no seu livro *Au Creux des Apparences*²⁹, vem reforçar as posições de Georges Balandier. As aparências que ele registra no seu inventário são alternadas ou simultaneamente corpo, decoração, cortina de teatro ocultando corpos e decorações (*décor*, em francês) enfim “corpo e des-corpo”³⁰, isto é, uma ordem (corpo) e uma desordem (des-corpo).

Mas já sabemos, com Balandier e Dubois³¹, que subjaz a essa entropia um processo de organização da alteridade. E essa alteridade no seio do mesmo, essa profundidade da superfície possui talvez a combinação de semas de um numinoso, onde a fascinação supera a angústia.

No “cotidiano” de Maffesoli aflora o insólito, a epifania, por todas as partes e a respeito de tudo. É uma teofania constante para quem aprendeu a perceber plenamente³². Não é por acaso que o termo “mística/místico” é de uma alta taxa de frequência sob a pena de Maffesoli. Com efeito essa socialidade parece acenar para uma concepção da sociedade como corpo místico. Daí a insistência no remendar estetizante de todas as multiplicidades, quebras e diferenças, e nas práticas rituais de “ser-junto” / “l’être-ensemble”, de religação ou “reliance”³³. Microsociedades, microgrupos, “tribos” de nossas

²⁷Ibidem, pp. 205-207

²⁸Ver a nota 19, por uma confirmação da analogia.

²⁹MAFFESOLI, Michel. *Au Creux des Apparences*, Paris, Plon (Biblio Essais), 1990.

³⁰Em francês “*dé-corps*”, neologia de David Le Breton, e que se pronuncia da mesma maneira que *décor* (decoração), com o mesmo radical *corps*, onde o *ps* é mudo.

³¹Ver notas nº 22 e 24.

³²Essa “percepção” é definida filosoficamente por Marilene Chauí (*Convite à Filosofia*, São Paulo, Ática, 1995) com expressões análogas ao Sentido Fundamental ou Sagrado dos Socioantropólogos. Com efeito, percebe-se com o corpo, perceber é ato qualitativo, perceber é relacionar o sujeito com o mundo e os objetos do mundo entre si, perceber envolve o social e fundamenta o imaginário (pp. 122-124).

³³Lembre-se que religião e religar têm a mesma raiz latina.

grandes cidades, são pontos de condensação de uma sacralidade difusa.

Não há “arrière-monde” ou dialética mostrar / esconder na “mística” maffesoliana se, como observamos, ele se empenha a salientar arquétipos, “mundo imaginal” “enquanto fenômenos estéticos”³⁴, a partir das imagens televisivas e publicitárias, das manchetes da política, dos “divertimentos”, de tudo aquilo que constituiu nosso *zeitgest*. Sob o nome de *forma* “enquanto anamnese da pessoa social”, imagens do mundo, objetos, corpos entrem em uma composição e relação horizontal e, não hierárquica, em uma erótica e sacramento, uma teatralidade e espectacularização.

Elabora-se assim uma cosmologia singular, finissecular, cujo lado sociomístico se resume na relação simbólica do Homem espiritual a seu suporte material, conforme ao mistério da Encarnação na esfera cristã, ou da hipóstase de Deus mediante a Schedchina na esfera judaica³⁵.

Psicanálise lacaniano e sagrado.

Contrariamente à ênfase dos sociólogos e antropólogos sobre o corpo em sociedade e sua ligação mediata ou imediata com o sagrado, encontramos na psicanálise lacaniana a mística de um sagrado em perda ou em externuação de corpo.

O que não deixa de fazer problemas, como a “Teologia Frankenstein” criticada por Lucien Sfez. “Ninguém é ateu”, declarou um dia Jacques Lacan. A declaração em si implica um sagrado sem obediência religiosa.

Para Claude Geffre, o sagrado pode se pensar efetivamente fora do cristianismo, fora da fé, fora das igrejas³⁶. Mas de que espécie é exatamente esse sagrado lacaniano? Um especialista do Psicanalista francês³⁷ confessa que o corpo lacaniano se caracteriza por sua

³⁴Michel Maffesoli, *op. cit.*, p.125

³⁵Ibidem, pp. 125-127.

³⁶Claude Geffre, *op. cit.* (nota 18)

³⁷OGILVIE, Bertrand. “Lacan, le corps et le nom du corps”. In: J. C. Goddard et M. Labrune (dir.), *Le Corps*, Paris: Vrin, 1992. - Cf. também, do mesmo autor: *La constitution du concept de sujet*, Paris, PUF, 1987).

negação. Do lado oposto, Jean Pierre Changeux³⁸, que polemiza B. Ogilvie (ver nota 37), suprime o alter ego do corpo, a alma. O Homem neuronal, seria apenas corpo. Mas, para um Merleau-Ponty ou um Bergson, sem alma, não há corpo. De tal modo que tanto a posição de Lacan quanto a de Changeux são insustentáveis. O sujeito sem corpo de Lacan, o pur sujeito de um inessencial inconsciente aparenta uma ficção.

Na ambiência lacaniana contudo, algo se demonstra parcialmente convergente com uma certa escatologia, ricœuriana por exemplo: não somos *sujeitos*, tornamos sujeitos, embora seja com a perda daquilo que seria nosso corpo: “devenir sujet, c’est perdre son corps et devenir essence innommable”/”essência inominável”³⁹. Muito curiosamente, a hipóstase que é o significativo lacaniano desempenha o papel de corpo e de ícone⁴⁰. Seja qual for, até agora estamos acuados a um impasse.

Qual sagrado for esse corpo fictício, ou para esse ser improvável?

Para responder a essa pergunta, precisaríamos restituir o que silencia essa “essência inominável” aludida acima. Segundo Lacan, a exigência do sujeito é de não ter *habitat*, é de des-viver sob a lei da falta. Portanto o desejo é perversão, é des-ordem. E esse aspecto do pensamento psicanalítico nos aproxima de toda uma tradição jansenista que recusa o corpo para progredir na vida espiritual. Uma outra via sacra mais sadia, salesiana, lhe faz contraponto; ela pretende bem chegar à união com o transcendente, com todo o corpo e toda a alma indissolivelmente unidos.

É uma posição que converge com a moderna antropologia religiosa de Balandier e de Maffesoli; vem acentuá-la o discurso sobre a Arte de Louis Marin.

³⁸CHANGEUX, Jean-Pierre. *L'Homme Neuronal*, Paris: Fayard, 1993. - Mesmo determinismo biofísico em *Philosophie de l'esprit et sciences du cerveau*, Paris, Vrin. 1991 (do mesmo autor).

³⁹OGILVIE, Bertrand, *op. cit.* (o artigo), pp. 226- 229

⁴⁰Confirmatur, apoiado no exemplo de Antonin Artaud, de Julia Kristeva, in J. Kristeva et J. M. Rivettes (dir.). *Folle Vérité*, Paris, Seuil, 1979, p.30

Arte e Sagrado

Louis Marin mostra como o regime de sentido, e portanto o sagrado, pode se renovar com a evolução do ambiente tecnológico. Utilizamos duas brilhantes análises de Marin, separadas por um intervalo de vinte anos. A primeira análise, “Les femmes au tombeau”, foi realizada na escala da representação modernista, num período em que a grande revolução informática ainda balbuciava⁴¹. A segunda, “l’ange virtual”⁴², é uma pesquisa realizada no momento pós-moderno da terceira geração de computadores, quando a simulação e o simulacro se instalaram para desestabilizar de modo irreversível a representação clássica.

Ambos os textos têm como tema a figura e o discurso dos anjos, ou seja, o caminho pelo qual o sobrenatural vem ao Homem. O semiótico francês demonstra a condição de possibilidade de dois imaginários, a percepção diferenciada do Invisível Transcendente por seres carnis, mergulhados no visível mas capazes de *simbolizar*, isto é, de ultrapassar o visível. E é bem isso, a imaginação simbólica, a bóia de salvação do Homem no mar desse mundo, o seu fio de Ariadne no labirinto do universo emaranhado, aleatório, fragmentado e ao mesmo tempo voltado ao im-mediatismo, às multipertenças características desse fim -de-século.

Seja qual for o período da História que atravessamos, nos necessitamos de “uma máquina de visão” (Paul Virilio), de uma técnica corporal, ela própria associada a uma lógica social, para ver / viver o Invisível, para nos colocarmos ao alcance das versões e re-versões dessas relações entre criatura e criador, na distância como na proximidade, no analógico como no digital, na representação, como

⁴¹MARIN, Louis. “Les femmes au tombeau”, in *Etudes Sémiologiques* (do mesmo autor), Paris Klincksieck, 1971, pp. 221-231

⁴²_____, “L’ange du virtuel”, Traverses n° 44-45: *Machines Virtuelles*, C.C.I., Paris, Centre National Georges Pompidou, 1987. - neste segundo texto, trata-se de “La Vierge à l’Enfant”/ A virgem e o Menino Jesus de Rafael, lida simultaneamente com o Tratado de São Tomaz de Aquino sobre os anjos, e à luz da realidade virtual de hoje. A tela de Rafael virou um cyberspace, onde entrou Louis Marin sem querer tocar os corpos como “As mulheres no túmulo” do Cristo tentarem tocar o seu glorioso. São duas maneiras de encarar o Sagrado

na simulação, no ícone como na energia luminosa projetada. O sagrado hoje é função provavelmente de uma dupla verdade sobre o corpo, sem que saibamos exatamente ainda como se opera a fusão ou a separação dessas verdades. “Le sacré est à réinventer”, escreveu o poeta francês Guillevic. Reinventamo-o, portanto, nas epifanias de nosso cotidiano, tal como ele se dá a perceber ou tal como somos aptos a programá-lo, via próteses ópticas ou mentais. Na esperança de uma pós-teologia, de uma teologia em incessante devir capaz de seguir o Homem até sua mudança fora do Cosmos, é imperativo promover uma ética / estética do distanciamento, uma outra regulação de nossa demiurgia. Pois, filhos de Deus, deuses somos, fractais do corpo místico de Cristo. Mas até quando? E se, na economia divina, a aventura sublime do Cristo fosse uma etapa de algo destinado a abranger transcosmos, transcorpo, transujeito? Vencendo a microgravidade, usaremos talvez outra mente, outra linguagem onde corpo e sagrado serão casas vazias, no fora-do-tempo e no fora-do-espaço...

BIBLIOGRAFIA:

ALBUM *Erotiques de l'Art*, Taschen, Colônia, s/d.

AUGRAS, Monique. “A construção simbólica do corpo no candomblé do Rio de Janeiro”. In: ROCHA PITA, Danielle Perin, MELLO, Rita Costa (orgs.), *Vertentes do Imaginário: Arte, Sexo e Religião*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco - UFPE, 1995.

BALANDIER, Georges. *Le Détour*, Paris: Fayard, 1985.

BARBARAS, Renaud. “De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair”. In: GODDARD, J. C. et LABRUNE, M. (dir.), *Le Corps*, Paris: Vrin, 1990.

BOUGNOUX, Daniel (dir.). *Sciences de l'information et de la Communication*, Paris: Larousse, 1993.

_____. *Introdução às Ciências da Informação e da Comunicação*, Petrópolis: Vozes, 1994.

CHANGEUX, Jean-Pierre. *L'homme neuronal*, Paris, 1993.

CHAUÍ, Marilene. *Convite à Filosofia*, São Paulo: Ática, 1995 (2ª ed.).

COUSINS, Ewert H. "Les avatars contemporains du Sacré aux Etats-Unis", *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, n° 27-28, Mons, 1975.

DEBRAY, Régis. "Cours de médiologie générale". In Daniel Bougnoux, *Sciences de l'information et de la Communication*, Paris: Larousse, 1993.

DIERKENS, Jean (dir.). *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, n° 27-28, Mons, 1975 (Introduction). (Siglo: C.I.S).

DUBOIS, Jean-Jacques. "Système et socio-anthropologie religieuse: essai", *Religiologiques* (Montréal), v. I, n° 2, octobre 1990.

GEFFRÉ, Claude. "Le christianisme et les métamorphoses du sacré". In: Dierkens, Jean, *C.I.S.*, n. 27-28.

KRISTEVA, Julia et Rivettes, J. M. (dir.). *Folle Vérité*, Paris: Seuil, 1979.

LASCH, Christopher. *Cultura do Narcisismo*, Rio de Janeiro: Imago, 1982 [1979].

LE BOT, Marc. "l'image et ses techniques". In MOURIER, Maurice (dir.), *Comment vivre avec l'image*, Paris: PUF, 1989.

LE BRETON, David. "Dualisme et Renaissance: aux sources d'une représentation moderne du corps", *Diogène*, n. 142, Paris, Gallimard, 1988.

_____. "Les yeux du dedans: imagerie médicale et imaginaire". In GRAS, Alain, et POIROT-DELPECH, Sophie L. (dir.), *L'imaginaire des techniques de pointe*, Paris: L'Harmattan, 1989.

_____. *Anthropologie du Corps et Modernité*. Paris: PUF, 1990.

LOAYZA, Daniel. "Aristote: la place du corps". In: GODDARD, Jean-Christophe et LABRUNE, Monique (dir.), *Le Corps*, Paris, Vrin, 1990.

MAFFESOLI, Michel. *Au creux des apparences*, Paris: Plon, Biblio-Essais, 1990.

MARIN, Louis. "Les Femmes au tombeau". In: *Etudes sémiologiques* (do mesmo autor), Paris, Klincksienck, 1971.

_____. "L'ange du virtuel", *Traverses* n° 44-45: *Machines Virtuelles*, C.C.I., Paris: Centre National Georges Pompidou, 1987.

OGILVIE, Bertrand. "Lacan, le corps et le nom du corps". In: GODDARD, J. C. et LABRUNE, M. (dir.), *Le Corps*, Paris, Vrin, 1992.

_____. *La constitution du concept de sujet*, Paris: PUF, 1987.

OTTO, Rudolf. *Le Sacré*, Paris: Payot, 1969.

RADAR, Edmond. "Pour une sémiologie du geste liturgique", "Sémiurgie de l'image produite industriellement". In: *Invention et Métamorphose das Signes* (do mesmo autor), Paris: Klincksieck, 1978.

SFEZ, Lucien. *Crítica da Comunicação*, São Paulo: Loyola, 1994.

TSCHUMI, Raymond. *A la Recherche du Sens*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1987.

UGHETTO, André. "Le corps-esprit oriental". In: LABELLE, Jean (dir.), *Le Corps*, II, Paris: Ellipse/Marketing, 1992.