



Universidade de Brasília
Faculdade de Comunicação
Programa de Pós-Graduação

Dois Franciscos:

O amor como meio de comunicação simbolicamente generalizado, de São Francisco de Assis a Jorge Mario Bergoglio

Paulliny M. Gualberto Fernandes Tort

Brasília – DF, fevereiro de 2014.



Universidade de Brasília
Faculdade de Comunicação
Programa de Pós-Graduação

Dois Franciscos:

O amor como meio de comunicação simbolicamente generalizado, de São Francisco de Assis a Jorge Mario Bergoglio

Paulliny M. Gualberto Fernandes Tort

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Comunicação Social pela linha de pesquisa Teorias e Tecnologias da Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto

Brasília – DF, fevereiro de 2014.

Dois Franciscos:

O amor como meio de comunicação simbolicamente generalizado, de São Francisco de Assis a Jorge Mario Bergoglio

Paulliny M. Gualberto Fernandes Tort

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade de Brasília e defendida sob a avaliação de Banca Examinadora constituída por:

Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto (orientador)

Prof. Dr. Pedro David Russi Duarte

Prof. Dr. Miguel Gally

Brasília – DF, fevereiro de 2014.

Para Sylvia Cyntrão, por gentilmente me mostrar que é possível falar de amor entre os muros brancos da academia.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Tiago Quiroga, meu orientador, pela condução deste trabalho e pelo apoio nas mudanças ocorridas ao longo da trajetória.

Ao Prof. Dr. Ciro Marcondes Filho, pela gentileza e prontidão na resposta às minhas dúvidas.

Ao Prof. Dr. André Miatello, pela bibliografia e demais indicações, que me foram muito úteis.

À amiga Maria Lúcia Bruzzi, pelo carinho e por todos os livros maravilhosos que tanto me auxiliaram nesta pesquisa.

Ao José Mesquita, pela tradução do resumo e pela amizade que começou lá atrás, no tempo dos cabelos esquisitos.

Ao Ronaldo Costa, pela tradução do resumo de um artigo e pela amizade que começou a se insinuar na famigerada Praia do Cassino.

Aos professores Sidney Barbosa e Oziris Borges, pela oportunidade de pesquisar junto ao grupo Topus.

À turma de Canção e Poesia, grupo coordenado pela professora Sylvia Cyntrão, pelas boas tardes falando sobre amor e Vinicius de Moraes.

Às amigas Camila Sant'Anna e Yoko Nitahara, por muitos anos de companheirismo.

À minha mãe, por acreditar e apostar nas minhas loucuras.

Ao meu marido Carlos, por ser um cavaleiro de armadura reluzente (e a verdadeira agência de financiamento desta pesquisa).

Agradeço especialmente ao meu filho Yamandú, por viver comigo a beleza e a força do amor mais terno.

“Lo que puede el sentimiento no lo ha podido el saber
Ni el más claro proceder, ni el más ancho pensamiento
Todo lo cambia al momento cual mago condescendiente
Nos aleja dulcemente de rencores y violencias
Solo el amor con su ciencia nos vuelve tan inocentes”

Volver a los diecisiete

Violeta Parra

Resumo

O desenvolvimento tecnológico da comunicação tem nos levado a participar de uma rede de relações sociais cada vez mais ampla. No entanto, a comunicabilidade continua sendo um problema no mundo contemporâneo. A aldeia global de McLuhan, que anunciava a retribalização a partir dos meios técnicos, não foi capaz de realizar-se enquanto projeto de universalidade e a sociedade ocidental altamente mediatizada também é um tecido fragmentado. Não é por estarmos mais conectados que nos comunicamos melhor. Pois, para além da mera questão técnica, comunicar é uma experiência afetiva. No presente estudo, abriremos caminho pela seara dos afetos, centralizando a importância do amor enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado. Partiremos da potencialidade comunicativa de São Francisco de Assis, desdobrada atualmente na figura do papa Francisco, para refletir sobre como os códigos simbólicos podem nos aproximar de uma vivência da alteridade. Ainda que esta não seja inteiramente possível, a comunicação amorosa pode nos oferecer um norte na teia das relações digitais, onde todos querem ser vistos e ouvidos, mas muitas vezes se esquecem de ver e ouvir. Assim, esperamos contribuir, no campo das comunicações, para repensar a relevância da técnica face à disposição humana para o envolvimento.

Palavras-chave: teorias da comunicação; Nova Teoria; meios simbolicamente generalizados; amor; São Francisco de Assis

Abstract

The technological development of communication has led us to participate in a network of social relations that is ever wider. However, communicability remains a problem in the contemporary world. McLuhan's global village, which proclaimed retribalization through technical means, wasn't able to realize itself as universality project, and the highly mediatized western society is also a fragmented fabric. It's not because we are connected that we communicate better, as beyond the mere technical issue, communicating is an affective experience. In the present study, we shall open way through the field of affections, centralizing the importance of love while a symbolically generalized means of communication. Starting with Saint Francis of Assisi's communicative potentiality, today unfolded in the figure of Pope Francis, to reflect on how symbolic codes may get us closer to an experience of alterity. Even though this isn't entirely possible, affectionate communication can be a beacon in the web of digital relations, where everyone wants to be seen and heard, while often forgetting themselves to see and hear. Thus we hope to contribute, in the field of communications, to rethink this technical relevance as opposed to the human willingness towards involvement.

Keywords: communication theory; New theory; symbolically generalized means of communication; love; Saint Francis of Assisi

Lista de siglas relativas às fontes franciscanas

Ad: Admoestações

Ant: Carta a Santo Antônio

1Cel: Primeira Vida, de Tomás de Celano

2Cel: Segunda Vida, de Tomás de Celano

3Cel: Tratado dos Milagres, de Tomás de Celano

1Cl: Carta aos Clérigos (1ª recensão)

2Cl: Carta aos Clérigos (2ª recensão)

Cnt: Cântico do Irmão Sol

1Fi: Carta aos Fiéis (1ª recensão)

2Fi: Carta aos Fiéis (2ª recensão)

Lm: Legenda Menor, de São Boaventura

LM: Legenda Maior, de São Boaventura

LP: Legenda Perusina

LTC: Legenda dos Três Companheiros

RnB: Regra não Bulada

SC: *Sacrum Commercium S. Francisci cum domina Paupertat*

Sumário

Introdução	11
I Definição do Problema de Pesquisa	
II Justificativa	
III Objetivos	
IV Referencial Teórico Metodológico	
V Desafios	
1. Entendendo o interesse pelo amor na pesquisa em comunicação	
1.1. Por que agora	24
1.2. Por que Bergoglio	35
1.3. Por que Francisco	41
1.4. Por que o amor	49
2. O problema da comunicabilidade e outras definições teóricas	
2.1. A Nova Teoria da Comunicação	54
2.2. Os meios de comunicação simbolicamente generalizados	65
2.3. O amor como meio de comunicação simbolicamente generalizado	71
3. Para pensar a comunicação em São Francisco de Assis	
3.1. O amor cortês como fundamento	80
3.2. A juventude de Francisco e a cultura das cortes	93
3.3. O comunicador Francisco de Assis	100
4. A comunicação amorosa, de São Francisco de Assis a Jorge Mario Bergoglio	
4.1. O amor em tempos líquidos	111
4.2. A conduta comunicativa de Bergoglio	121
4.3. O amor como projeto de comunicabilidade	129

Conclusões144

Referências bibliográficas151

Anexos

I Cronologia de São Francisco de Assis157

II Cântico do Irmão Sol161

III Discurso de posse de Bergoglio164

IV Primeira homilia de Bergoglio166

Introdução

I. Definição do problema de pesquisa

Ante os inúmeros desdobramentos da Internet, podemos afirmar que o lábaro do terceiro milênio é a comunicação. Mas isso é produto de um processo social que vem se desenrolando ao longo da história. Desde a invenção da imprensa, mas sobretudo a partir do domínio da eletricidade, não paramos de desenvolver ferramentas que viabilizam as idas e vindas das mensagens, sobrepujando a natureza em seus limites de tempo e espaço. Assim, a comunicação mediada pela técnica se tornou imperativa em nossa sociedade e, hoje, a maioria das funções sociais está atrelada a ela em algum nível. No entanto, cabe que reflitamos sobre o seguinte aspecto: será que, com toda a tecnologia à nossa disposição, nos tornamos mais competentes no que se refere à comunicabilidade? Ou seja, será que nos comunicamos melhor, que nos entendemos com mais facilidade, que alcançamos resultados mais equânimes em nossas negociações? Pois, se a incidência da técnica sobre os fenômenos de comunicação resulta em mais entendimento entre as pessoas, estamos certamente vivendo agora uma experiência idílica. Pelo menos, esta é a imagem propagandeada por alguns prosélitos da hipermodernidade. Contudo, o que vemos é uma profusão de conexões que, embora favoreçam os contatos sociais devido ao alargamento da extensão espaço-temporal, não apresentam respostas ao problema maior da comunicação. Na verdade, o diálogo entre os diferentes grupos de interesse continua dificultoso, sofrido, embora nos comuniquemos como nunca antes, por meio de aparelhos sofisticados e plataformas sociais que englobam milhões de pessoas. Parece que mergulhamos no fluxo vertiginoso das comunicações contemporâneas – digitais, velozes, em rede –, contudo incapazes de vencer o distanciamento cotidiano e real que tanto dificulta a compreensão mútua. A persistência desse nó na comunicação nos convida então a refletir sobre as raízes da incomunicabilidade na sociedade mediatizada e é aqui que este estudo propõe que nos encontremos com a experiência franciscana.

A presente pesquisa se debruça sobre a comunicação de São Francisco de Assis, religioso italiano que atuou durante as primeiras décadas do século XIII e que é referência para o atual papa Francisco, a fim de identificar elementos que nos permitam repensar o intrincado universo das comunicações contemporâneas. Pois,

partindo da proposta comunicativa comum a esses dois Franciscos, veremos a questão da comunicabilidade como algo que transcende o modelo puramente técnico da mediação. Esse viés de análise é relevante por nos levar ao entendimento de que o problema central do comunicar não diz respeito ao discurso, à linguagem ou à mediação tecnológica. Ele se referiria antes a aspectos sutis, que ultrapassam o domínio das coisas mensuráveis, e a aspectos que são essencialmente simbólicos. De acordo com esse enfoque, os requisitos da linguagem e da técnica, embora facilitadores, não seriam por si próprios determinantes do ato comunicativo. No cerne do fenômeno, estaria a disposição individual que temos ao acolhimento do conteúdo das mensagens, o que seria afetado não pelas condições técnicas, mas pelo introjeção de determinados meios simbólicos de troca. Estes seriam os *meios de comunicação simbolicamente generalizados*, conceito desenvolvido pelo sociólogo alemão Niklas Luhmann e que se encontra na base de uma teoria social inteiramente baseada em processos comunicacionais. Para Luhmann (2006), o problema maior da comunicação está na contingência da aceitação/rejeição das mensagens por parte do receptor, de modo que a matéria só pode ser solucionada pela ação dos meios simbólicos, a respeito dos quais falaremos em detalhes no segundo capítulo desta pesquisa. No caso da comunicação franciscana, hoje desdobrada na popular figura do papa Francisco, o meio simbolicamente generalizado que conduziu ao êxito daquele projeto de comunicabilidade teria sido o amor. Essa é a nossa hipótese de pesquisa e, a partir dela, partiremos em busca dos elementos que permitem investigá-la.

O olhar sobre São Francisco de Assis e Jorge Mario Bergoglio, o papa Francisco, nos oferece a oportunidade de reavaliar o universo das comunicações a partir do campo dos afetos. Ou seja, descentralizar a questão da técnica para valorizar a disposição humana ao envolvimento. Pois, se a comunicação existe para além da técnica, ela certamente se relaciona às categorias de vínculos que erigimos, tanto na esfera privada quanto na pública. Logo, o modelo de comunicação franciscano nos é bastante oportuno. Em Francisco de Assis, havia uma compreensão precisa da necessária simetria das relações. Isso permitiu que suas estratégias comunicativas fossem não apenas eficientes, sob o ponto de vista da difusão das mensagens, mas promotoras de um profundo envolvimento humano. O que vemos agora Bergoglio reproduzir com relativo êxito. A comunicação

franciscana convida “à abertura do coração” (DUBY, 2011, p. 99). Abertura que se dirige à divindade criadora, mas também – e talvez sobretudo – ao conjunto da criação. Essa disponibilidade afetiva agiu radicalmente sobre o *ethos* da sociedade medieval, que então estava fundado sobre desigualdades sociais estruturantes. Quando Francisco abriu a possibilidade de realizar a comunicação por essa via, desprezando toda forma de domínio, opressão ou violência, ele destacou uma igualdade humana elementar: para o futuro santo, seríamos todos irmãos. Ideia aparentemente singela que, de fato, colaborou para engendrar reformas significativas em diversos níveis, a começar pela Igreja Católica Romana, que era o centro nervoso do mundo medieval europeu.

É inquietante pensar sobre como esse homem conseguiu agir sobre a lógica da religiosidade, do pensamento e do sistema de produção medievais. Numa época em que os discursos heterogêneos eram facilmente enquadrados como heréticos, São Francisco de Assis alcançou resultados improváveis. Portador de uma mensagem estritamente pacífica, ele foi capaz de estabelecer diálogo com os distintos segmentos sociais e, apesar de despertar desconfianças, não incitou oposições à sua pessoa em particular. Seu discurso amoroso conseguiu transitar entre as camadas da sociedade medieval durante estratificada sem dar reconhecimento a qualquer espécie de predicados que porventura gerasse privilégios. De certo modo, essa conduta caminhava na contramão de seu tempo e talvez tivesse sido completamente inaceitável, não fosse a apresentação peculiar que lhe foi dada. A proximidade com o povo, a naturalidade dos sermões, feitos em língua vulgar, as canções e o teatro foram alguns dos elementos da comunicação no franciscanismo primitivo. Mas essas formas, embora importantes, apresentam apenas parcialmente as razões do êxito da mensagem franciscana. Pois a “eficácia” da comunicação de São Francisco, assim como a de Bergoglio, não seria função da retórica, já que não se trata apenas de persuasão, mas de um diálogo profundo que se dá no nível dos afetos.

II. Justificativa

O ato comunicativo pode ser encarado como unidade que fragmentamos em favor do conhecimento científico. Assim como a medicina ocidental procurou dividir o

corpo humano no intuito de melhor compreender determinados processos, os cientistas das humanidades desmembraram a comunicação em tantas partes quantas foram necessárias ao desenvolvimento das diferentes especialidades acadêmicas. Esforço que facilitou o trabalho dos pesquisadores, mas que fez com que muitos perdessem de vista o fato de que a comunicação, na prática, é um processo indivisível. Ela não é linear, não acontece fora do mundo, não corresponde à simples condução de sinais entre o emissor e o receptor; a comunicação é multifacetada e nela estão presentes aspectos tanto objetivos quanto subjetivos. Tal perspectiva nos ajuda a compreender o ato comunicativo enquanto processo dinâmico, subterrâneo, relacionado, entre outras coisas, à imprecisa esfera dos afetos. O que corresponde a dizer que nem tudo na comunicação pode ser apreendido por meio da análise puramente objetiva e que, para pensar, é preciso se permitir alguma abertura ao inexato. Sabemos que esse é um movimento penoso para o pensamento científico contemporâneo, já que somos herdeiros de uma tradição racionalista que procurou esvaziar o saber de todo o mistério. Mas, embora nos dediquemos a construir problemas de pesquisa simples, inteligíveis e assépticos, os problemas reais persistem misturados ao grosso caldo dos mitos, dos dogmas e das subjetividades. A vida é o vórtice, a confluência de todos os fenômenos, o encontro da razão com a da emoção. Nela, os eventos não ocorrem compartimentados, de acordo com o assunto, como livros nas estantes das bibliotecas. E, portanto, assim também o é a comunicação, cuja ocorrência estaria ligada às disposições afetivas do ser humano. O elo com a afetividade acontece em virtude de a comunicação ser “acima de tudo, uma relação entre mim e o outro ou os demais” (MARCONDES FILHO, 2004, p. 16). Ou seja, na raiz do ato comunicativo se encontra a vocação para associar-se, dirigir-se ao outro, compreender e se fazer compreender. Sem esse impulso essencialmente afetivo, a comunicação não se realiza; é da abertura, e não da cisão, que brota a possibilidade do mútuo entendimento.

Entretanto, percebo que a questão dos afetos – assim como outros aspectos que ressaltam a dimensão simbólica do ato comunicativo – tem despertado pouco interesse na área das teorias da comunicação, cujos estudos tendem a centrar na técnica a maior parte dos problemas de pesquisa. Abordagem que acaba por negligenciar pontos relevantes da comunicação, tornando-se acrítica em relação ao

papel da própria tecnologia na sociedade contemporânea. Restringe-se assim o saber comunicacional ao problema da funcionalidade, como se na origem da comunicação estivesse não o desejo de entendimento, mas a eficácia dos suportes. Tratar-se-ia de uma vigilância que não é epistemológica, mas ideológica, na medida em que o materialismo contribuiu para que a afetividade, e mais particularmente o amor, se tornassem temas marginais na construção do pensamento. Assim, a pesquisa em comunicação virou samba de uma nota só: tudo deve se resumir ao problema da mediação, que é fundamentalmente técnico. Parto do princípio de que essa é uma perspectiva limitada, empobrecida e até mesmo ilusória do ato comunicativo. Qualquer entendimento unilateral de um fenômeno humano é, em essência, deficitário. Enquanto pesquisadores, necessitamos fazer recortes, abstrações, escolher ângulos que nos interessam em um problema, mas isso não implica eliminar sistematicamente de uma área de conhecimento outros vieses possíveis. Afinal, a ciência, como construção coletiva, não pode ser operada por *donos da verdade*. Ela carece estar sempre aberta a questionamentos.

Tratando do problema da comunicação em São Francisco de Assis e em Jorge Mario Bergoglio, esperamos trabalhar com a maleabilidade dos saberes, com o diálogo entre as diferentes disciplinas e, especialmente, com o fator humano, que é inerente à comunicação. A experiência franciscana permite que nos aproximemos de uma compreensão mais abrangente do comunicar, pensado a partir da capacidade de interação; nesta, a linguagem do amor tem lugar de destaque. Acreditamos que esse estudo contribuirá para arejar nosso quadro de saberes, para afastar a sombra do determinismo tecnológico e para resgatar a fonte perdida das comunicações, que, como discutimos nos parágrafos anteriores, estaria relacionada à indelével disposição humana para firmar vínculos. Embora não pretendamos aqui negar a importância da técnica para as pesquisas em comunicação – longe disso –, queremos abrir espaço para outras abordagens, que inclusive possam questionar o imperativo tecnológico. Isoladamente, a comunicação em São Francisco de Assis se apresenta como um conjunto de eventos distantes, inseridos em outro contexto histórico e social, o que talvez comprometesse a atualidade da discussão proposta. Mas o acontecimento Bergoglio ajudou a resgatar o tema da comunicação amorosa, trazendo-o para o núcleo da hipermodernidade, que é a virtualização das relações. A partir da análise da comunicação nos dois Franciscos, poderemos refletir com mais

propriedade sobre o amor enquanto meio simbólico inserido numa cultura de laços frágeis, em que as necessidades privadas dos indivíduos se sobrepõem às demandas da comunidade. Aliás, se existe hoje uma demanda pela transcendência, ela já não diz respeito a instituições ou a regras disciplinares compartilhadas, mas a necessidades e sensibilidades individuais. Nisso, o amor pode desempenhar um papel fundamental. Num mundo caracterizado pelas instabilidades em todas as áreas de ação humana, a comunicação pautada pelo amor pode ser relevante enquanto “ponto de ancoragem existencial” (BAUMAN, 2013), o que justifica o interesse pelo tema.

III. Objetivos

Objetivo Geral

Vivemos num mundo afetado pela mobilidade da informação; a Internet e todos os seus desdobramentos têm redefinido as formas de associação humana, criando até mesmo novos modelos cognitivos. Existe uma diferença que não é apenas técnica entre esperar uma carta ou um e-mail, entre escrever a lápis ou digitar sobre a tela de um *tablet*, entre as amizades cuidadosamente construídas ao longo dos anos e os milhares de amigos que mantemos displicentemente nas redes sociais. Trata-se, sem dúvida, de uma outra experiência de tempo, de sociabilidade e de comunicação. Mas poderíamos afirmar que nos comunicamos mais efetivamente em razão desse novo fluxo informacional? Que as relações de hoje são, de algum modo, mais significativas por dispormos de um grande número de suportes que facilitam as conexões com o outro? A partir da comunicação amorosa empreendida por São Francisco de Assis e referenciada em Bergoglio, objetivamos refletir a respeito dessas questões que tangem o problema geral da incomunicabilidade, em particular da incomunicabilidade na sociedade hipermoderna. Ao propor um viés de análise que considera o fenômeno comunicacional em seus elementos simbólicos, esperamos oferecer ao problema uma via de estudo que supere a enquadramento tecnicista da pesquisa em comunicação. Logo, pretendemos encontrar elementos que nos permitam questionar a comunicabilidade enquanto função da mediatização, trazendo para o centro da análise as potencialidades do meio de comunicação simbolicamente generalizado

amor. Com isso, almejamos contribuir para o desenvolvimento e a vitalidade de nossa área de saber.

Objetivos Específicos

1. Esboçar os perfis de São Francisco de Assis e de Jorge Mario Bergoglio, o papa Francisco, a fim de que o leitor possa ser situado em relação ao fenômeno tratado na pesquisa.
2. Apresentar e discutir definições teóricas que nos auxiliem a pensar a comunicação como acontecimento que envolve uma dimensão simbólica e que supera as condições técnicas de mediação.
3. A partir da experiência franciscana, encontrar a especificidade do amor enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado, uma vez que este conceito não se refere ao sentimento particular de um indivíduo, mas a um código compartilhado socialmente.
4. Identificar características centrais da comunicação amorosa, estabelecidas a partir do caso de São Francisco de Assis, definindo os diferentes níveis em que essa comunicação se efetiva.
5. Observar a manifestação de elementos da comunicação franciscana na conduta comunicativa de Jorge Mario Bergoglio, registrando se o meio amor pode ser relacionado a um projeto de comunicabilidade.

IV. Referencial teórico-metodológico

O método mais adequado aos objetivos propostos é o de pesquisa bibliográfica. Trata-se de uma análise qualitativa de base e, devido à natureza das questões que envolvem o problema, a imersão nas literaturas pertinentes se faz imprescindível. Somente o encontro de um conjunto referencial teórico consistente tornará possível a arquitetura do trabalho bem fundamentado, capaz de articular a

abstração conceitual com o mundo objetivo. A revisão bibliográfica deverá ainda ser complementada pela observação de eventos isolados relativos à conduta comunicativa do papa Francisco, o que será feito pelo estudo da cobertura mediática entre março e novembro de 2013. Também lançaremos um breve olhar sobre as postagens do papa Francisco em sua conta no *Twitter*, a @pontifex, durante o mesmo período. Embora apresentem peso inferior em relação à pesquisa bibliográfica, essas observações se fazem legítimas a partir do momento em que são confrontadas com os aspectos discutidos pela literatura. Conforme elucidaremos no segundo capítulo deste trabalho, a metodologia adotada é *ad hoc* e não se prende aos manuais de pesquisa em ciências humanas. O que não deve desmerecer os esforços da investigação, uma vez que esta será conduzida com o rigor necessário, considerados os limites intrínsecos ao acontecimento comunicacional.

Em um primeiro momento, o levantamento da literatura será feito de forma sistemática, dividindo a bibliografia em três eixos temáticos: 1) técnica e contemporaneidade; 2) Francisco de Assis e medieval; 3) O amor. Esses eixos serão explorados tendo em vista abarcar autores significativos de cada área, circunscrevendo, assim, elementos relevantes para o nosso estudo. As obras desses autores serão revisadas, refinadas e cruzadas, formando um arcabouço teórico pertinente ao problema da comunicação em São Francisco de Assis. Em um segundo momento, a observação de eventos relacionados a Bergoglio, assim como o acompanhamento da conta papal no *Twitter*, será efetuada, tendo em vista os conceitos apreendidos na pesquisa bibliográfica. Com base nesse quadro articulado, chegaremos a algumas conclusões sobre o amor como meio de comunicação simbolicamente generalizado e, conseqüentemente, sobre o problema geral da comunicabilidade na sociedade mediatizada.

A abordagem do trabalho vai ao encontro de reflexões levantadas pela chamada *Nova Teoria da Comunicação*, empreendida por um grupo de pesquisadores vinculados à Universidade de São Paulo (USP). A obra de Ciro Marcondes Filho, fundador e coordenador do Núcleo de Estudos Filosóficos da Comunicação (FiloCom), será uma de nossas principais referências. Marcondes Filho é o mais expressivo teórico da Nova Teoria e tem produzido uma vasta literatura sobre o tema. Alguns dos conceitos apresentados por ele – como os de

atmosfera, contínuo atmosférico mediático e relação eu/você – perpassarão toda a pesquisa. No entanto, o alicerce teórico deste trabalho está no pensamento do sociólogo alemão Niklas Luhmann. Dele é o conceito de *meios simbolicamente generalizados*, que viabilizou a sistematização de toda uma teoria social centrada na comunicação. Sem dúvida, a concepção de meio simbolicamente generalizado é a contribuição teórica mais significativa do presente trabalho e o que permitiu pensar o amor como dispositivo semântico facilitador das comunicações. Dentre os demais teóricos abarcados, alguns não são do campo das pesquisas em comunicação, mas historiadores, sociólogos e filósofos, o que confirma a vocação à interdisciplinaridade deste projeto.

O pensamento de Marshall McLuhan, que inicialmente orientou a construção do problema de pesquisa, apenas tangenciará nossas discussões; ante a teoria de Luhmann, as sugestões de McLuhan se mostraram insuficientes para responder às questões mais relevantes deste trabalho. Ademais, uma análise crítica sobre o mundo globalizado e mediatizado será feita com o auxílio de autores como Milton Santos, Zygmunt Bauman e Gilles Lipovetsky. Outros, como Jacques Ellul e o próprio Marcondes Filho, também contribuirão para refletirmos sobre a técnica. Entrando nos aspectos específicos da história franciscana e da comunicação em São Francisco de Assis, um primeiro levantamento será feito a partir dos escritos de Francisco e dos registros hagiográficos. Estas leituras serão cruzadas com as obras de historiadores como Jacques Le Goff, Georges Duby, Chiara Frugoni e Paul Zumthor, que nos apresentam estudos valiosos sobre a vida do santo, sobre o desenvolvimento da irmandade franciscana e sobre a sociedade medieval. Por fim, não podemos desprezar as colaborações teóricas de C. S. Lewis, que, com suas definições de amor, nos auxiliaram na condução da pesquisa.

V. Desafios

Uma pesquisa de mestrado, por si só, não é um empreendimento simples. Mas um estudo que proponha habilitar o amor como conceito junto às ciências humanas (e, em particular, junto às teorias da comunicação), definitivamente, é uma experiência desafiadora. E se, nesse estudo, precisamos dispor de elementos afeitos à religiosidade, o desafio parece elevado à terceira potência. Quando nos

decidimos a encarar uma pesquisa como esta, não podemos nos deixar levar pelas crenças, pelos dogmas, pelas impressões fáceis, mas também não podemos nos fechar ao que os fenômenos apresentam de insólito, de subjetivo, de sentimental. Ou seja, mais do que outros pesquisadores, temos de batalhar pela vigilância epistemológica, temos de manter o rigor, a visão de águia do cientista. Mas, concomitantemente, precisamos nos permitir algum grau de imprecisão, mesmo sabendo que isso pode ser mal visto por alguns dos pares. De modo geral, não “pega bem” trabalhar sobre lacunas explícitas, como as que vemos na Nova Teoria, que chega a mencionar certa *aura* da comunicação. Embora todos saibamos que nenhum fato pode ser apreendido em sua plenitude, persiste a tendência racionalista de reduzir o mundo a variáveis sempre verificáveis. Ainda mais na comunicação, que há algumas décadas vem tentando se firmar como ciência e que, por isso, parece sofrer de um medo patológico do ridículo. Então, rapidamente percebi que, para encarar essa pesquisa, seria necessário assumir riscos extras. E os assumi.

O primeiro risco assumido foi o da mudança de projeto. A proposta que permitiu meu ingresso no programa de pós-graduação – e que me deu o primeiro lugar no processo seletivo da linha de Teorias e Tecnologias da Comunicação – se chamava “O livro e a Idade da Angústia: manifestações do eletrônico na experiência humana de tempo”. A ideia era dar continuidade a uma pesquisa que eu havia começado na graduação, sobre os usos e as implicações do livro eletrônico. No entanto, passado um semestre de curso de mestrado, eu seguia assaltada pelo pensamento de que não era exatamente aquele o meu foco de interesse. Mas havia ali algo que me inquietava e decidi lhe dar mais atenção: o conceito da aldeia global de Marshall McLuhan. A aldeia global encarna um desejo de universalidade ancestral, que tem a particularidade de se consolidar não pela vontade humana, mas por meio das tecnologias de comunicação. Nessa nova tribo, todos estaríamos envolvidos uns com os outros graças às facilidades proporcionadas pelos suportes técnicos, os quais estendem sobre o mundo a teia das relações globais. “Eletricamente contraído, o globo já não é mais do que uma vila” (MCLUHAN, 2007, p. 19). Mas no extremo dessa experiência de universalidade ocasionada pelos meios, há como que uma espécie de fé na elevação geral da consciência humana¹.

¹ “A aspiração de nosso tempo pela totalidade, pela empatia e pela conscientização profunda é um corolário natural da tecnologia elétrica. [...] Como que subitamente, passamos a ansiar por que as pessoas e as coisas explicitem seus seres totalmente. Nesta nova atitude *há uma profunda fé a ser*

Pois, graças à ação da técnica, o homem se tornaria finalmente ciente de seu papel na sociedade, transformando-se em um ser mais participativo e compromissado com o grupo.

A perspectiva imediata para o homem ocidental, letrado e fragmentado, ao defrontar-se com a implosão elétrica dentro de sua própria cultura, é a de transformar-se rápida e seguramente numa criatura profundamente estruturada e complexa, emocionalmente consciente de sua total interdependência em relação ao resto da sociedade humana. (MCLUHAN, 2007, p. 69).

Ironicamente, as discussões atuais sobre o pensamento de McLuhan ignoram essa dimensão da teoria, que, em última instância, mantinha foco sobre a possibilidade da harmonização social. O desejo de eclipsar esse aspecto é tão contundente que, certa vez, tendo eu levantado a questão em sala de aula, fui categoricamente silenciada por um professor, o qual se recusou a aceitar até mesmo as citações de McLuhan que eu apresentava. Na ocasião, tal professor insistia que o conceito de aldeia global envolve exclusivamente as comunicações em rede e não o envolvimento humano característico das tribos. Ora, essa leitura parece um contrassenso quando conseguimos admitir que, para McLuhan (2007, p. 19), “a velocidade elétrica, aglutinando todas as funções sociais e políticas numa súbita implosão, elevou a consciência humana de responsabilidade a um grau dos mais intensos”. No texto em questão, essa responsabilidade é explicitada como capacidade de envolvimento humano. Possivelmente, a dificuldade em reconhecer essa face do conceito esteja no fato de que o atual quadro das comunicações mediatizadas não corresponda à ideia de uma aldeia global, mas a um esboço inacabado dela. Ou seja, para aquele professor, talvez seja menos penoso manipular e danificar o conceito (que, afinal, não é dele) do que assumir que o plano da aldeia global não se aplica às circunstâncias atuais de mediação técnica. De fato, acredito que o reconhecimento desse lado marginalizado do pensamento mcluhaniano faria ruir muitos castelos de areia. Contudo, foi o que me arrebatou, o que me fez pensar e questionar a técnica enquanto promotora de um projeto de universalidade ocasionado pela comunicação.

procurada – uma fé que se refere à harmonia última de todo ser”. (MCLUHAN, 2007, p. 19, grifo nosso).

Partir desse ponto para chegar à comunicação em São Francisco de Assis foi a etapa mais simples do processo. Já que a aldeia global parece não ter se efetivado por meio do aprimoramento tecnológico, comecei a pensar a comunicação em seus aspectos primordiais, elementares, humanos, que subsistiriam a despeito da técnica. Logo, a comunicação em São Francisco se mostrou suficientemente adequada, permitindo que eu explorasse pontos que até então me eram excêntricos. Há alguns anos, eu vinha pensando no papel de Francisco como comunicador, tanto que realizei uma pequena peregrinação até o campus da Universidade Católica de Brasília para conseguir uma cópia do artigo “A comunicação em São Francisco de Assis”, de autoria do Frei Jaime Biazus. Desde então, mantive o tema em atenção subterrânea, enquanto, na superfície, me esmiuçava na problemática do livro eletrônico. Mas, quando a tensão se fez urgente e me vi prestes a abandonar o mestrado por não me convencer a respeito de determinadas abordagens do fenômeno comunicacional, tomei a decisão necessária: eu pesquisaria a comunicação em São Francisco de Assis, partindo do princípio de que esta seria essencialmente amorosa. Nesse ponto, sim, os desafios se multiplicaram. Inicialmente, recebi algumas críticas que, embora um tanto desoladoras, ajudaram com que eu me esforçasse em encontrar referenciais teóricos mais consistentes. Também tive de colocar de lado a admiração pessoal que nutro pela personalidade de São Francisco de Assis, muito embora eu questione a existência de uma neutralidade axiológica absoluta. Não tardou até que eu me encontrasse com a obra de Marcondes Filho, que me foi muito oportuna. Principalmente porque foi a partir dela que tomei conhecimento sobre a teoria de Niklas Luhmann e de seu conceito de meios de comunicação simbolicamente generalizados. Percebo claramente que, desse momento em diante, pude finalmente caminhar com a pesquisa. O único fato que me surpreendeu – e que ainda me surpreende – é nunca ter recebido antes qualquer referência sobre a teoria luhmaniana, já que ela se mostra tão adequada ao pensamento comunicacional.

Entretanto, faltava dar um passo que considero decisivo na pesquisa: trazer para o tempo presente o problema da comunicação em São Francisco de Assis. Tentei realizar isso de alguns modos, agora insignificantes, mas não me sentia satisfeita com os resultados. Quando, em março de 2013, fui surpreendida pela escolha de Jorge Mario Bergoglio, o papa Francisco. Apesar do nexos explícito que a

eleição de Bergoglio apresentava com o meu tema de trabalho, demorei ainda algumas semanas para compreender que ali estava o gancho que eu buscava. Na verdade, foi preciso acompanhar um pouco a cobertura mediática para perceber que Bergoglio se amparava em um projeto de comunicabilidade similar ao que eu estava pesquisando. Assim que os indícios se mostraram suficientes, tomei a decisão de levar o papa Francisco para o âmago da pesquisa, juntamente com São Francisco de Assis. Esse foi um movimento muito interessante no trabalho, porque não me oferece qualquer mérito; a escolha de Bergoglio para a liderança da Igreja Católica Romana foi apenas uma coincidência feliz. Muito feliz. Não sei até onde um pesquisador deve ou pode contar com a sorte, com o acaso, com a Fortuna. Sei apenas que, no meu caso, as coisas se desenrolaram assim e que, apropriadamente, as musas me encontraram trabalhando.

1. Entendendo o interesse pelo amor na pesquisa em comunicação

1.1 Por que agora

O papa é pop. A canção da banda Engenheiros do Hawaii se referia ao papa João Paulo II, que levara “um tiro à queima-roupa”². Mas talvez nenhum outro pontífice tenha sido mais popular, mais *pop*, que o atual Francisco. Desde que assumiu a liderança da Igreja Católica Romana, em março de 2013, Jorge Mario Bergoglio se transformou em fenômeno da imprensa e das redes sociais. Sua atuação mediática via Twitter, por exemplo, pode ser considerada um sucesso de público. Logo após ser escolhido pela Cúria, o novo papa atraiu milhões de seguidores para sua conta oficial, a @pontifex. Essa conta fora aberta por Bento XVI em dezembro de 2012 e, até seu encerramento temporário quando da renúncia daquele papa em fevereiro de 2013, possuía cerca de 2,5 milhões de seguidores. No dia 1 de agosto de 2013, menos de cinco meses após a nomeação de Bergoglio, a @pontifex já contava com mais de 8 milhões de seguidores. Ou seja, o número de pessoas interessadas nos tuítes do pontífice triplicou durante o período considerado. Segundo o estudo *Twiplomacy*, divulgado pela *Burson-Marsteller*, o papa Francisco seria ainda o líder mundial com maior influência no *microblog*, haja vista que suas mensagens são retuitadas em média 11 mil vezes. Para efeito de comparação, o estudo menciona que as mensagens do presidente americano Barack Obama são retuitadas cerca de 2 mil vezes, apesar de seus mais de 33 milhões de seguidores.

O êxito do papa junto às novas ferramentas mediáticas se estenderia para situações que não podem ser controladas pela assessoria de comunicação do Vaticano. Um exemplo seria o autorretrato de Bergoglio junto a jovens que visitavam a Basílica de São Pedro em agosto de 2013 (IMAGENS 1 e 2). A fotografia, realizada com *smartphone* por uma das pessoas que aparecem no quadro, reproduz uma situação comum no uso de dispositivos móveis, o *selfie*³. O jornalista italiano Fabio Ragona publicou esse *selfie* pela primeira vez em seu perfil no Twitter com o título “épico”. De acordo com diferentes fontes da imprensa mundial, a imagem teria

² Referência à canção “O papa é pop”, composta por Humberto Gessinger e gravada em disco homônimo da banda Engenheiros do Hawaii no ano de 1990.

³ Termo em inglês que designa popularmente um autorretrato tirado para postagem em redes sociais.

se tornado viral, isto é, replicada diversas vezes nas redes sociais. Outro exemplo: no Brasil, o cartunista Maurício de Sousa prestou homenagem ao papa com um quadrinho intitulado *De Francisco para Francisco*, onde o personagem Chico Bento aparece caracterizado de coroinha e diz: “Vô tá orando pela *paiz* com o papa Francisco”. Assim, a figura de Bergoglio vem se popularizando não apenas entre os católicos, mas entre uma massa heterogênea que lhe é simpática. Essa popularidade foi um traço quase ausente em seu antecessor, Joseph Ratzinger. Apesar dos esforços institucionais para promover a imagem de Bento XVI junto à comunidade católica, seu papado não conseguiu gerar a empatia que vemos agora manifestada em Bergoglio. O novo papa é definitivamente mais *pop*. Mas a que se deveria essa popularidade? Na presente pesquisa, defendemos que o êxito de Bergoglio está centrado no tipo de resposta que ele apresenta ao problema geral da comunicabilidade.

IMAGEM 1 – Papa Francisco posa para fotografia junto a fiéis para na Basílica de São Pedro



Fonte: Osservatore Romano/Reuters, 2013

IMAGEM 2 – *Selfie* publicado no Twitter pelo jornalista Fabio Ragona

Fonte: <https://twitter.com/FabiMRagona/status/373177674107072512/photo/1>

A despeito do aparente sucesso do papa Francisco nas redes sociais, não acreditamos que ele esteja propondo soluções técnicas ao problema da comunicação. Conforme discutiremos no segundo capítulo, a comunicação considerada autêntica ocorreria num nível simbólico, de modo que as tecnologias que se constituem como ferramentas de mediação não poderiam solucionar, por si próprias, as questões relativas à comunicabilidade. Isso significa que não interpretamos aqui o comunicar como um fenômeno eminentemente quantitativo, mas qualitativo. Ou seja, o aspecto mais relevante não seria sabermos que o papa possui milhões de seguidores no Twitter, por exemplo, mas o que suscita nas pessoas o interesse por suas mensagens. Portanto, estamos em busca de uma compreensão do processo comunicacional que não se restrinja a um discurso que consideramos tecnocrata, isto é, centrado na problemática da mediação técnica. Queremos explorar o que se encontra abaixo da epiderme das comunicações contemporâneas, o que está para além do aparelhamento sempre cambiante, o que constitui a comunicação enquanto acontecimento humano. Partimos do fascínio mediático ocasionado pela figura de Bergoglio porque ele aponta para um projeto de comunicabilidade anterior ao desenvolvimento tecnológico: a comunicação amorosa de São Francisco de Assis. Mas, antes de adentrarmos o problema de pesquisa propriamente dito, precisamos refletir um pouco mais sobre a constelação das

comunicações contemporâneas. Com isso, esperamos justificar, em parte, nossa escolha pelo tema do amor como meio de comunicação simbólico.

Antes de tudo, precisamos compreender o que chamamos por comunicação contemporânea, traçando um panorama do contexto em que ela se insere. Diante disso, é inevitável que abordemos a temática da globalização, pois qualquer análise – sociológica, econômica ou até mesmo filosófica – feita sobre a contemporaneidade, irá ao encontro deste fenômeno. Mas a globalização não é tão recente quanto alguns de nós supomos; ela remonta ao mercantilismo do século XV, época das grandes navegações que culminaram nas transações comerciais e nas colônias europeias da Ásia, da África e das Américas. Embora sejam importantes o estudo e o conhecimento dessas origens históricas, aqui devemos tratar de um período específico da globalização: o tempo presente. Cada qual sob suas perspectivas de análise, os pensadores do tempo presente concordam que estamos vivendo, em escala global, a era da mobilidade do dinheiro, dos produtos, dos serviços e das pessoas, mas, especialmente, concordam que vivemos a era da mobilidade da informação. A partir da segunda metade do século XX, fomos progressivamente invadidos por uma torrente de meios técnicos que prometeram facilitar nossas vidas, alargando nossas comunicações, tanto privadas quanto públicas. O telefone, o rádio, a televisão, o fax, mais tarde a internet e todos os seus desdobramentos fizeram com que a velocidade no registro e no compartilhamento de informações afetasse definitivamente a condição humana. Se, antes do advento dessas tecnologias, que McLuhan (2007) chamou de elétricas, uma pessoa podia aguardar meses por uma carta vinda de outro continente, hoje, muitos se queixam dos segundos de espera necessários para se enviar uma mensagem eletrônica. Para o homem contemporâneo, acostumado à fluidez das comunicações instantâneas, nenhuma velocidade parece suficiente. Herdeiros da imprensa, da fotografia e do telégrafo, esses novos meios se constituem em legítima técnica da velocidade, compressora do tempo e do espaço.

Se toda ação humana é delimitada por essas duas coordenadas, tempo e espaço, não é de se surpreender que os meios elétricos, ao comprimi-las, transformem tão significativamente a ordem das coisas humanas. O mundo já não é o mesmo dos anos da imprensa. Atividades centrais para a estruturação das sociedades foram transformadas pela compressão espaço-temporal e, portanto, o

mundo dito ocidental passou a se mostrar com outras feições. São novas formas de estudo, de trabalho e de lazer que se configuraram e que podemos facilmente identificar como consequência das comunicações instantâneas que forjamos e que, em larga medida, obrigam a que nos adaptemos a elas. A título de ilustração, pensemos em um jovem de classe média que faz seus estudos superiores em uma faculdade por ensino a distância (EAD) e que estagia em uma empresa multinacional de comunicação, tendo por passatempos favoritos os jogos e as conversações nas redes sociais da Internet. Grande parte de sua vida se passa em uma instância desconhecida, etérea, virtual. Esse jovem não conhece pessoalmente os professores de sua faculdade, os superiores que ordenam o pagamento de sua bolsa de estágio, as talvez centenas de amigos que compartilham suas vidas com ele nas plataformas de jogos e nas redes sociais. A rapidez com que recebe comandos e executa suas funções – de estudante, de estagiário, de jogador – sobrepuja tudo o que concebíamos como veloz na era da imprensa. A essência de sua rotina está profundamente marcada pelas tecnologias contemporâneas da comunicação e não sabemos dizer em quê sua juventude se assemelha à de seus pais e avós. Multipliquemos então a experiência desse jovem hipotético até chegarmos às multidões que atualmente debruçam suas existências – não necessariamente por opção consciente – sobre os meios digitais. E assim teremos um turvo cenário da sociedade ocidental mediatizada.

Estamos profundamente sujeitos a essa dinâmica que, embora o tempo passe, não perde a atmosfera de novidade, graças à constante quebra de tradições, à inconstância e à obsolescência de tudo o que nos cerca; de certo modo, temos estado como que sobre areia movediça. Todas essas rupturas proporcionadas pelo desenvolvimento tecnológico da comunicação, que devemos associar aos processos globalizantes, geraram o que Lipovetsky (1999) chama de “sociedade desorientada”, um mundo em que nos encontramos sem bússolas por termos nos libertado de toda linha diretriz e navegarmos às cegas na rápida progressão dos acontecimentos. Porém, mais importante que isso, é estarmos conscientes de que a globalização é antes uma consequência que uma causa. Conforme Bauman (1999) elucidou, ela não se refere às iniciativas ou aos empreendimentos globais, mas primordialmente aos *efeitos* globais. “A ‘globalização’ não diz respeito ao que nós, ou pelo menos os mais talentosos e empreendedores, desejamos ou esperamos fazer. Diz respeito ao

que está acontecendo a todos nós” (BAUMAN, 1999, p. 68). Sendo assim, partamos do princípio de que, como seres globalizados, mediatizados, somos tão espectadores quanto atores. E, levando em consideração nossa passividade ante ao poder do corporativismo global, talvez estejamos mais para aqueles que para estes.

Mesmo assim, a técnica nos fascina. Na verdade, o encantamento produzido pela técnica, por qualquer delas, é um desdobramento de sua própria natureza. Quando McLuhan idealizou uma sociedade modelo – a aldeia global – intermediada pelas tecnologias de comunicação, por exemplo, provavelmente o fez movido pela impressão geral de liberdade que lhe provocaram os meios então emergentes. É natural que as grandes descobertas, que as grandes invenções se tornem aos olhos de seus contemporâneos “o centro do mundo” (ELLUL, 1968, p. 165), graças à convicção que esses indivíduos nutrem a respeito das qualidades da técnica. Entusiasmo que não é raro, como podemos verificar ao longo da história e também na defesa um tanto ingênua que nossos jovens se dispõem a fazer das novas redes de comunicação, comumente atreladas aos seus objetos de consumo favoritos – computadores, aparelhos de telefonia celular e outros dispositivos cada vez mais complexos e mais portáteis. Tudo isso se dá em função da apresentação do fenômeno técnico, atraente e repulsivo (onde quer que haja atração há também repulsa) por natureza. Evidentemente, não estamos comparando aqui o pensamento de McLuhan ao mero ofuscamento da juventude pela técnica, mas é necessário considerar que as mais significativas qualidades do fenômeno se desenvolvem por detrás de suas aparências. De qualquer modo:

[...] a verdadeira técnica saberá preservar uma aparência de liberdade, de escolha e de individualismo que satisfaça as necessidades de liberdade, de escolha e de individualismo do homem – tudo isso cuidadosamente calculado de tal modo que se trata apenas de uma aparência integrada na realidade cifrada. (ELLUL, 1968, p. 4).

Embora vivamos cercados por todo um aparato tecnológico desenvolvido para facilitar a comunicação entre as pessoas, “a comunicação real vai ficando cada vez mais rara, remota, difícil e vive-se na ilusão da comunicação, na encenação de uma comunicação que, de fato, jamais se realiza em sua plenitude” (MARCONDES FILHO, 2004, p. 8). Parece que mergulhamos no fluxo vertiginoso das comunicações contemporâneas – digitais, velozes, em rede –, contudo incapazes de vencer o distanciamento cotidiano e real que tanto dificulta a compreensão mútua e a

consolidação da paz. Fala-se muito da formação de uma comunidade global viabilizada pela técnica, mas omitindo que esse conceito sugeria o abandono do distanciamento do homem letrado “para envolver-nos na Humanidade inteira, incorporando-a em nós” (MCLUHAN, 2007, p. 18). Estamos antes inseridos numa cultura onde as necessidades privadas dos indivíduos se sobrepõem às demandas comunitárias; nessa intrincada teia das relações digitais, todos querem ser vistos e ouvidos, mas muitas vezes se esquecem de ver e ouvir. Logo, a persistência de um nó na comunicação não poderá ser resolvida a partir do paradigma tecnológico, pois não seria por nos comunicarmos mais que nos comunicamos melhor. Apesar de estarmos amplamente conectados uns aos outros e potencialmente capazes de subjugar as limitações do tempo e do espaço, continuamos autocentrados, isolados em nossas carências de consumo. O desenvolvimento dos meios digitais não mudou essa condição e temos vivido antes a escalada do hiperindividualismo tipificado por Lipovetsky (2011) que o idílio da experiência tribal.

Ademais, se hoje dominamos o tempo e o espaço por meio da técnica, essa relativa autonomia espaço-temporal não nos tem libertado do paradigma econômico. O aprimoramento tecnológico requer não apenas competências técnicas, mas, na maior parte das vezes, vultosos investimentos. E, como grandes quantidades de recursos não costumam estar dispersas na sociedade, mas concentradas nas mãos de alguns poucos investidores, o progresso técnico também está associado a uma expressiva concentração de capital, a qual, por sua vez, corresponde a uma concentração de empresas. Poderíamos pensar nos hipermodernos computadores de hoje sem os investimentos das gigantes multinacionais Microsoft e Apple, por exemplo? Ou quem de nós pode adquirir um aparelho de telefonia celular que não seja produzido pelas mesmas empresas que dominam o mercado da informação digital no mundo inteiro? O que é mais preocupante em relação a esse sistema é o fato de, geralmente, a concentração de empresas corresponder a uma concentração de interesses. De modo que o cenário das comunicações contemporâneas se encontra, na origem, atrelado a esses interesses, que são fundamentalmente econômicos. “Tudo se tornou função e objeto da economia, mas por intermédio da técnica” (ELLUL, 1968, p. 161). Assim, a sociedade mediatizada, cheia de novos confortos e soluções, é também uma sociedade desigual. De acordo com Bauman (1999), não é porque o mundo passou a produzir mais riqueza que haverá mais para

todos; esta seria uma crença folclórica, que encontra eco particular na problemática dos meios de comunicação.

Os pobres do mundo – quer velhos ou novos, hereditários ou fruto da computação – dificilmente reconheceriam sua angustiada situação nessa ficção folclórica. Os meios são a mensagem e os meios de comunicação através dos quais está sendo criado o mercado mundial não facilitam, mas ao contrário impedem, o prometido efeito de “gotejamento”. Novas fortunas nascem, crescem e florescem na realidade virtual, firmemente isoladas das rudes e despachadas realidades fora de moda dos pobres. (BAUMAN, 1999, p. 79).

Milton Santos (2001), por sua vez, falava de uma distribuição tirânica da informação:

Um dos traços marcantes do atual período histórico é, pois, o papel verdadeiramente despótico da informação. [...] as novas condições técnicas deveriam permitir a ampliação do conhecimento do planeta, dos objetos que o formam, das sociedades que o habitam e dos homens em sua realidade intrínseca. Todavia, nas condições atuais, as técnicas da informação são principalmente usadas por um punhado de atores em função de seus objetivos particulares. Essas técnicas da informação (por enquanto) são apropriadas por alguns Estados e por algumas empresas, aprofundando assim os processos de criação de desigualdades. É desse modo que a periferia do sistema capitalista acaba se tornando ainda mais periférica [...]. (SANTOS, 2001, p. 39).

Embora apresentem um potencial de universalização, graças às possibilidades de participação popular, os meios hipermodernos não escapam à ordem fragmentária do mundo econômico. Primeiro porque, como vimos, esses meios se encontram basicamente concentrados em poder de um grupo restrito de empresas, as quais definem, de acordo com interesses próprios, as condições em que serão disponibilizados à sociedade. E “esse novo poder das grandes empresas, cegamente exercido, é, por natureza, desagregador, excludente, fragmentador, sequestrando autonomia ao resto dos atores” (SANTOS, 2001, p. 86). Segundo porque, ao condicionarem as mais importantes atividades econômicas, políticas e sociais a um enquadramento tecnológico (alguns órgãos públicos brasileiros oferecem serviços exclusivos pela Internet, por exemplo), cavam um abismo ainda maior entre os estabelecidos e os *outsiders*, entre os que podem e os que não podem, por quaisquer motivos, ter acesso aos meios hipermodernos. A contração do tempo e do espaço não se manifesta de maneira homogênea e os que não

conseguem acompanhar a velocidade da comunicação contemporânea – porque não têm dinheiro ou porque não têm conhecimento para seguir o fluxo das transformações – se encontram mais à margem do sistema do que antes. De modo algum, isso significa que os meios sejam bons ou maus por si próprios, mas que seus efeitos são polarizados, podendo ser benéficos ou maléficos segundo o lugar do indivíduo na sociedade. “Ao contrário do que costumavam acreditar os acadêmicos, eles próprios integrantes da nova elite global, a Internet e a Web não são para qualquer um, e é improvável que jamais venham a se abrir para o uso universal” (BAUMAN, 1999, p. 60). Enfim, não nos cabe aqui avaliar o futuro, mas, decerto, o presente se mostra suficientemente desigual para que, pelo menos em parte, concordemos com Bauman.

No entanto, mesmo fragmentado, o mundo das comunicações contemporâneas apresenta uma característica singular, que o difere de todas as experiências sociais anteriores: a diversidade. O que é a rede mundial de comunicação senão um gigantesco balaio onde se cruzam normas, saberes, perspectivas e experiências de vida antes isoladas, inacessíveis à maioria dos cidadãos do mundo? Não resta dúvida de que a Internet abriu possibilidades inéditas de participação, que têm contribuído enormemente para horizontalizar o discurso mediático. Como McLuhan (2007) havia previsto, de fato, as crianças, as mulheres, os negros, as pessoas com deficiência e outros segmentos sociais historicamente marginalizados conquistaram um espaço maior de atuação fazendo uso desses meios. Tanto que Milton Santos (2001), crítico implacável da globalização capitalista, reconhece que essa sociodiversidade se apresenta como um fato novo, indicativo do surgimento de uma nova história, de um mundo que poderá ser construído mediante uma globalização mais humana, com os meios técnicos, antes exclusivamente a serviço das culturas de massa, servindo à emergência das culturas populares. Ele se refere ao cenário atual como uma “enorme mistura de povos, raças, culturas, gostos, em todos os continentes” (SANTOS, 2001, p.20). De acordo com ele, essa diversidade poderia nos conduzir a uma “outra globalização”, desde que as bases materiais fossem postas a serviço de fundamentos sociais e políticos distintos dos da atualidade. Pois, hoje, essa “outra globalização” não se faz possível devido à competitividade intrínseca ao capitalismo, que reduz todos os valores humanos a

cifras, à maximização da produção e do consumo, impedindo que pensemos coletivamente.

De fato, o fundamento de grande parte dos problemas que vivemos hoje e que impedem a conformação da sonhada aldeia global se encontra nesse espírito de competição. Pois, “a necessidade de capitalização conduz a adotar como regra a necessidade de competir em todos os planos” (SANTOS, 2001, p. 57). A disputa, a rivalidade, a concorrência entre pessoas, bairros, cidades e nações têm minado muitas possibilidades de diálogo, de abertura para o outro, de comunicação realmente fecunda. E, para nosso desapontamento, nem o advento dos meios hipermodernos, com todas as qualidades que conhecemos, teve força para reverter esse quadro. Embora abram oportunidades de participação, esses meios continuam restritivos e a fragmentação social que observamos no ambiente geográfico se reflete admiravelmente no ambiente virtual, com a formação de fortalezas e guetos, lugares seguros em oposição a lugares perigosos. Se erigirmos a competitividade como parâmetro social, essa mesma competitividade, que conduz a uma inevitável segregação, provavelmente estará presente nos modos como nos comunicamos, independentemente de qualquer qualidade técnica. Ainda que o desenvolvimento tecnológico colabore para reestruturar as formas de nossas associações – abarcando um número cada vez maior de indivíduos, aproximando os que estão distantes, dando a palavra aos que não têm voz –, ela não é determinante. Segundo McLuhan (2007), o meio é mensagem. Mas, enquanto os meios e seus usuários estiverem subordinados ao modelo da economia vigente, da competitividade em que tudo vale, a tão almejada aldeia será apenas uma quimera que os prosélitos da técnica em algum momento desistirão de anunciar.

Logo, o problema da comunicação não pode ser visto apenas como um problema de difusão. Pois, resolvendo as questões técnicas, não temos encontrado soluções sequer para a questão do acesso aos meios. Menos ainda temos encontrado respostas para o nosso desejo de participar de uma experiência de comunicabilidade mais humana, mais transparente e mais pacífica. Isso acontece porque a técnica seria a mais superficial das dimensões da comunicação. Por baixo dela correm veias de significados complexos, muitos dos quais indecifráveis. Nem tudo na comunicação pode ser apreendido por meio da análise puramente objetiva e, para refletir a respeito dela, é preciso se permitir alguma abertura ao inexato. O

comunicar não é linear, não corresponde à simples condução de sinais entre o emissor e o receptor. “A comunicação efetiva-se, de fato, por procedimentos indiretos, paralelos, mesmo subterrâneos” (MARCONDES FILHO, 2004, p.14). Sabemos que essa abertura ao inexato é um movimento penoso para o pensamento científico ocidental, já que somos herdeiros de uma tradição racionalista europeia que procurou esvaziar o saber de todo o mistério. Mas, embora nos dediquemos a construir problemas de pesquisa simples, inteligíveis e assépticos, os problemas reais persistem misturados ao grosso caldo dos mitos, dos dogmas e das subjetividades.

De acordo com o sociólogo Niklas Luhmann, um dos problemas da comunicação residiria no seguinte fato: estou isolado em minha consciência e não posso ver o mundo com os olhos do outro. Por mais que troquemos informações, verbais ou não verbais, a interioridade de outrem será sempre uma dimensão desconhecida, não importando os recursos linguísticos e técnicos à nossa disposição. Tendo isso vista, Luhmann (2006) partiu do princípio de que o êxito de toda comunicação é improvável. Ou seja, ainda que uma mensagem seja devidamente decodificada/entendida e difundida, não temos nenhuma garantia de que o receptor vá aceitar o conteúdo dessa mensagem como premissa para o seu comportamento futuro. No caso da cristianização, equivaleria a dizer que o fato de uma pessoa ser informada a respeito do Cristo não garante que ela se torne cristã. Seria preciso algo mais que o uso competente da linguagem e dos meios técnicos para fazer com que uma mensagem seja aceita pelo receptor. Com isso em mente, refletiremos sobre o papel do amor nos processos comunicacionais, partindo da experiência de comunicabilidade em São Francisco de Assis, religioso atuante na primeira metade do século XIII. Experiência esta que nos parece desdobrada hoje em Bergoglio. O convite inicial que fazemos a você, leitor, é: pense a comunicação relacionando-a às disposições afetivas do ser humano. Pois a comunicação seria “acima de tudo, uma relação entre mim e o outro ou os demais” (MARCONDES FILHO, 2004, p. 16). Portanto, no cerne do ato comunicativo se encontraria a vocação para associar-se, dirigir-se ao outro, compreender e se fazer compreender, ainda que uma comunicação total seja impossível. Sem esse impulso essencialmente afetivo, a comunicação não se realizaria; é da abertura, e não da cisão, que brota a possibilidade do entendimento.

1.2 Por que Bergoglio

No dia 13 de março de 2013, o cardeal da Argentina, Jorge Mario Bergoglio, foi escolhido papa pelo conclave da Igreja Católica Romana. Mas o próprio eleito evitou designar-se como tal; a despeito do poderoso cargo que ocupa, Bergoglio preferiu ser chamado simplesmente de bispo de Roma. Sua ascensão ao pontificado resultou em uma série de ineditismos para a Igreja, que foram amplamente explorados pelos veículos de comunicação. A primeira surpresa diz respeito à nacionalidade do novo papa. Nos últimos 1300 anos, apenas europeus ocuparam a *Cathedra Petri*, a cátedra de São Pedro. Mas a Igreja resolveu mudar de eixo: Bergoglio é o primeiro papa latino-americano. Mais do que um acaso, sua nacionalidade evidencia um importante movimento da instituição em direção aos países em desenvolvimento, à periferia do mundo. Bergoglio também é o primeiro jesuíta a se tornar sumo pontífice, embora a Companhia de Jesus venha trabalhando em conquistar adeptos para a Igreja há quase meio milênio. E, o que é particularmente surpreendente, Jorge Mario Bergoglio é o primeiro papa a escolher o nome de Francisco. Os fiéis, e mesmo aqueles que não professam a religião católica, logo capitaram suas intenções: o santo que o novo papa estava procurando enaltecer era São Francisco de Assis.

Essa escolha do nome papal é extremamente significativa, tanto no âmbito da fé quanto no âmbito político. O anúncio do nome é o primeiro grande ato de comunicação do pontífice recém-empossado. Por tradição, o nome do papa encerra uma mensagem ampla, que indica qual será sua missão prioritária. A partir de então ficam sugeridas as ações que marcarão seu pontificado. Assim foi com Joseph Ratzinger, que escolheu ser chamado de Bento em referência ao papa Bento XV, que agiu em negociações de paz durante a Primeira Guerra Mundial. João Paulo II também optou pelo nome de um antecessor; ao fazer isso, deixou claro seu desejo de dar continuidade ao trabalho do papa João Paulo I, que morreu apenas um mês após assumir o governo da Santa Sé, no final da década de 1970. Bergoglio, por sua vez, preferiu um nome inédito e isso já indica que seu pontificado assume tendências renovadoras. Confirmando as inferências do público, o cardeal americano Timothy Dolan informou, na noite da posse de Bergoglio, que a escolha

do nome fora feita em homenagem a um dos santos mais carismáticos, polêmicos e amados do cristianismo católico: “O papa disse que escolheu seu nome em homenagem a Francisco de Assis. Todos nós sabemos que o santo de Assis se ocupou dos pobres e dos humildes. Esse será o seu trabalho”⁴. Mas, não bastasse o simbolismo inerente à adoção do nome papal, percebemos que Bergoglio não apenas assumiu um apelido excêntrico para os padrões da Cúria Romana: ele tem exibido uma postura que dialoga fortemente com a conduta comunicativa do santo italiano cujo nome lhe serviu de inspiração. E isso se dá tanto em sua comunicação verbal quanto em sua comunicação não-verbal. Não só o discurso, mas a gestualidade e a vestimenta do papa Francisco sinalizam a adoção de um projeto de comunicabilidade diferente do que até então vinha sendo aplicado pela Igreja nos últimos anos. Ao eleger palavras simples para falar aos fiéis, ao se curvar diante do povo ou ao se abster de usar ouro e pedras preciosas, Bergoglio está efetivamente enviando mensagens que versam sobre uma compreensão religiosa, ética e política acerca do mundo. Os primeiros efeitos dessa nova comunicabilidade logo se manifestaram em encantamento mediático. A maneira como o novo papa fala, gesticula e se veste tem sido exaustivamente explorada pela imprensa mundial. Talvez, nenhum outro papa tenha atraído tanto a atenção do público para esses aspectos.

Mas o simpático papa Francisco chegou num momento crítico para a Igreja Católica. Desde o escândalo que ficou conhecido como *Vatileaks*, devido ao vazamento de documentos secretos em 2012, a instituição teve a imagem manchada por denúncias de corrupção, abuso de poder e até mesmo de uma rede que promovia encontros homossexuais dentro do Vaticano. Foi um golpe duro para a Igreja já abalada pelas acusações de pedofilia envolvendo religiosos. Agora, o “papa do fim do mundo” tem por incumbência sanar essa crise e restabelecer, perante a sociedade, a imagem de uma de suas mais antigas instituições religiosas. Curiosamente, porém, o nome de Bergoglio não constou nas listas dos papáveis. Para os vaticanistas, o novo papa seria um burocrata, alguém capaz de gerenciar a crise politicamente, o que não correspondia ao perfil de Bergoglio. Contudo, a eleição do novo líder parece ter sido feita com base em outros parâmetros, que

⁴ Citação feita a partir da matéria “Francisco, nome que ressalta a ligação do Papa com os pobres”, em versão eletrônica da revista Exame: <http://exame.abril.com.br/mundo/noticias/francisco-nome-que-ressalta-ligacao-do-papa-com-os-pobres>

superam a mera competência administrativa do pontífice. Segundo Borba (2013), os cardeais agiram de acordo com uma lógica característica da instituição que representam: dentre todos os candidatos, deram preferência àquele que lhes pareceu mais santo. Ou seja, o Colégio dos Cardeais teria buscado um representante que aparentasse estar mais próximo de Deus. Certamente, isso não exclui a necessidade de mudanças jurídico-institucionais. Mas Bergoglio parece capaz de comunicar algo profundo, que extrapola a problemática das questões administrativas, aproximando a Igreja contemporânea de uma experiência talvez mais mística. “O despojamento do Papa atual se torna assim não só uma ferramenta midiática para atrair apoios, mas um modelo de conduta a nortear reformas e saneamentos que devem ser feitos na instituição” (BORBA, 2013).

Como indicamos anteriormente, para analisar a conduta comunicativa do novo papa devemos considerar ambas as dimensões da comunicação: a verbal e a não verbal. Devemos também levar em conta que essas dimensões são convergentes e que, portanto, atuam em consonância para dar contorno à peculiar figura do pontífice. Deste modo, estamos trabalhando com diferentes aspectos que se reforçam entre si. Tal reforço só acontece porque há uma coerência comunicativa no papa Francisco; observando os primeiros dias de seu pontificado, podemos perceber como seus gestos e seus trajes buscaram acentuar o conteúdo do seu discurso. Não queremos com isso insinuar que Bergoglio aja calculando cada um de seus movimentos. Pelo contrário. No quarto capítulo, faremos uma análise mais detalhada sobre a conduta comunicativa de Bergoglio e veremos como a espontaneidade é um dos traços que caracterizam seu modo singular de comunicar-se. Mas aqui é importante compreendermos que essa coesão em torno de um projeto de comunicação que prima pela simplicidade resulta da adoção de um código bastante anterior a Bergoglio. Por isso, é imprescindível que voltemos nossa atenção ao passado. E também que façamos alguns comentários acerca da lógica interna que rege o funcionamento da Igreja Católica Romana.

De acordo com a metodologia proposta por Marc Bloch (2001), procuraremos tomar o presente vivido para transformá-lo em reflexão histórica. Para tanto, adotaremos um método regressivo que nos permitirá buscar a compreensão do presente – o advento do papa Francisco e sua importância enquanto homem de comunicação – pelo passado. Iremos até os séculos XII e XIII, até São Francisco de

Assis, para compreender o atual resgate de um projeto de comunicabilidade originado no medievo. Esse método é particularmente valioso se intentamos pensar a respeito de eventos relacionados à Igreja Católica. Porque, além de esta instituição possuir um percurso abundante em fatos históricos que marcam seus dois milênios de existência, o próprio cristianismo, enquanto meio de fé, tem a peculiaridade de se constituir como religião afeita à história.

Outros sistemas religiosos fundaram suas crenças e seus ritos sobre uma mitologia praticamente exterior ao tempo humano; como Livros sagrados, os cristãos têm livros de história, e suas liturgias comemoram, com os episódios da vida terrestre de um Deus, os faustos da Igreja e dos santos. Histórico, o cristianismo o é ainda de outra maneira, talvez mais profunda: colocado entre a Queda e o Juízo, o destino da humanidade afigura-se, a seus olhos, uma longa aventura, da qual cada vida individual, cada “peregrinação” particular, apresenta, por sua vez, o reflexo; é nessa duração, portanto dentro da história, que se desenrola, eixo central de toda meditação cristã, o grande drama do Pecado e da Redenção. (BLOCH, 2001, p. 42).

Nessa relação da Igreja com o passado, as vidas dos santos – relatadas em uma rica coleção de hagiografias escritas ao longo dos séculos – cumprem um papel fundamental: ajudam a fortalecer os valores que tornam possíveis a credibilidade e a manutenção da Igreja, assim como suas crenças e ritos. Desde o martírio de Santo Estêvão⁵, os cultos de veneração⁶ a cristãos perseguidos, torturados e mortos foram bastante estimulados entre os fiéis que mais tarde viriam a ser reconhecidos como católicos. Essa noção de santidade, atrelada inicialmente aos mártires, foi se desenvolvendo para abraçar todos aqueles que realizaram alguma obra extraordinária segundo os preceitos da Igreja. Assim, a constelação de santos se ampliou e podemos notar como suas histórias são relevantes na prática do catolicismo. Traduzindo em bom português, há santo para todas as horas: Santo Antônio para providenciar casamento, Santa Edwiges para solucionar as dívidas, Santa Bárbara para agir contra raios e trovões, São Vito para proteger dos ataques de animais, Santa Margarida de Cortona para ajudar nas complicações do parto, Santa Zita para encontrar as chaves de casa etc. Percebemos, no entanto, que

⁵ Santo Estevão é considerado o primeiro mártir do cristianismo. De acordo com os “Atos dos Apóstolos”, livro do Novo Testamento, ele foi um dos sete primeiros diáconos da igreja primitiva, juntamente com: Filipe, o Evangelista; Prócoro; Nicanor, o Diácono; Timão, o Diácono; Parmenas e Nicolas.

⁶ O culto de *veneração* aos santos é chamado de *dulia*. A Virgem Maria, no entanto, recebe um grau especial de honra e a *veneração* que lhe é devotada chama-se *hiperdulia*. Ambas as formas diferem substancialmente da *adoração*, a qual, de acordo com a teologia católica, deve ser dirigida unicamente a Deus. Não apenas os católicos romanos praticam a *dulia* e a *hiperdulia*, mas também os ortodoxos e alguns grupos anglicanos.

esses personagens são lembrados e enaltecidos conforme as exigências determinadas pelo momento, o que nos explica, em parte, o interesse recente por São Francisco de Assis. Em geral, as qualidades de um santo ou de uma santa tendem a ser vivificadas e direcionadas para responder a problemas específicos de uma dada conjuntura. Pensemos no caso da devoção à Virgem Maria, por exemplo. O culto marial foi admitido pela Igreja em 431, quando então o concílio de Éfeso reconheceu a santa como *Théotokos*, mãe de Deus⁷. Mas foi somente em 1854 que a Igreja se pronunciou sobre o dogma da Imaculada Conceição, quando o papa Pio IX reconheceu que Maria fora concebida “sem pecado”, isto é, dera à luz um filho sem intervenção humana. Foram necessários mais cem anos para que a Igreja instituisse o dogma da Assunção; em 1950, o papa Pio XII definiu que Maria subira ao Céu em corpo e alma após completar o curso de sua vida na Terra. Instituídos os dogmas, intensificam-se as aparições. Em 1858, a Virgem teria se manifestado numa gruta em Lourdes, sul da França. Em 1917, a manifestação se daria em Fátima, Portugal. Em 1973, ela se revelaria na cidade de Akita, Japão. E, ao longo de todo o século XX, diversas aparições ocorreram em países como Ruanda, Venezuela, Itália, Alemanha, Holanda etc. A lista é realmente extensa.

Mas, em perspectiva, notamos como foi demorado o processo de reconhecimento das qualidades de Maria. Segundo Boyer (2000), o clero tem procurado acompanhar, mais do que encorajado ou precedido, o impulso dos fiéis em direção ao culto marial. No entanto, há um claro intento de oficialização da devoção à Virgem que se concentra nos últimos cento e sessenta anos. Como arquétipo feminino, sua figura maternal e acolhedora transmite uma forte ideia de calor humano. A Maria simbólica não julga, não condena; ela se mostra sempre de braços abertos para receber e encaminhar os pecadores arrependidos. Acredito, porém, que sua promoção dentro da Igreja deva ser interpretada também pelo viés político. O dogma da Imaculada Conceição foi reconhecido apenas sessenta e cinco anos após a queda do Antigo Regime na França. Com o fim da monarquia francesa – e o confisco dos bens do clero, até então identificado com a nobreza –, o regime republicano foi oficializado. Portanto, a Igreja Católica se viu inserida em um novo contexto político, no qual os nobres e os religiosos não detinham mais privilégios e o

⁷ Na verdade, o fenômeno do culto à Virgem foi antes fruto do impulso popular e, por isso, costuma ser atribuído à espontânea identificação de Maria com outras deusas-mãe. Assim como Ísis e Cibele, ela seria a *Alma mater*, a mãe que alimenta.

povo – composto por uma massa de pequenos burgueses, artesãos e camponeses sem terra – teoricamente passava ao poder. Nessa conjuntura, a Virgem Maria se apresentou não apenas como mãe amorosa, que seria sua qualidade mais evidente, mas como aliada do povo. Os Evangelhos falam pouco a respeito dela, mas sabemos que sua origem era popular e sua vida, modesta. Como os pobres, essa *Mater Dolorosa* teria conhecido as dores e as injustiças do mundo. Logo, a identificação popular produzida por sua imagem foi extremamente útil à Igreja que, afastada da nobreza, tentava se aproximar do povo; esse movimento em direção às massas foi imprescindível para viabilizar a continuidade da instituição. Nesse sentido, a aparição da Virgem em Lourdes foi muito oportuna: a santa escolheu se revelar para Bernadette Soubirous, uma pastorinha humilde cuja família vivia em condições de miséria. Desde então, o culto marial não parou de crescer e é quase impossível pensar hoje na Igreja Católica Romana sem associá-la à devoção popular suscitada pela Virgem Maria.

Agora, para enfrentar a crise de imagem da Igreja, vemos a instituição recorrer à figura extraordinária de São Francisco de Assis. A escolha de um papa que procura se assemelhar a esse santo, e não a qualquer outro, parece fundamental para que a Igreja consiga enfrentar os problemas relacionados às denúncias de pedofilia, ao escândalo *Vatileaks* e até à renúncia de Bento XVI. Trata-se de um projeto de restituição de imagem e, num momento tão delicado para os católicos, a Santa Madre Igreja não faria uma aposta às cegas. O papa Francisco não tem apenas a missão de servir aos pobres e humildes; sua figura possui um forte apelo mediático e é também nela que o Colégio de Cardeais confiou para o resgate de imagem da instituição. O potencial comunicativo de Bergoglio não seria mera consequência de uma “imitação” de São Francisco de Assis. Como veremos ao longo deste trabalho, sua eficácia se deve ao uso de um código simbólico de comunicação que se adequa muito bem ao campo semântico da fé: o amor. São Francisco de Assis soube manejar esse código com maestria, o que fez dele um dos comunicadores mais notáveis da Idade Média. Com Bergoglio, parece que, em plena alvorada do século XXI, a força desse símbolo continua irresistível.

Para nos aprofundarmos na questão do amor enquanto código que facilita as trocas comunicacionais, precisaremos da *teoria global dos meios de comunicação simbolicamente generalizados* desenvolvida por Niklas Luhmann. Necessitaremos

também definir o conceito de amor a respeito do qual estamos falando – afinal, como todo fato humano, o amor é pleno de nuances – e como ele se adapta à discussão no campo do saber comunicacional. A partir daí, sim, teremos condições de analisar as condutas comunicativas de ambos os religiosos – São Francisco de Assis e papa Francisco – e seus reflexos na instituição à qual estão ligados. Esse indispensável embasamento teórico será feito no segundo capítulo deste trabalho. Nesse primeiro momento, contudo, nos interessa falar um pouco sobre quem foi Francisco de Assis e sobre por que sua forma de comunicar-se merece nossa atenção nos dias atuais.

1.3 Por que Francisco

Nascido no final do século XII, Francisco de Assis tinha tudo para ser apenas um burguês típico da Idade Média. Mas a proposta espiritual que cunhou e que revolucionou a cristandade – baseada num modo muito particular de comunicação – ecoa como um dos principais marcos da história do cristianismo mundial. Seu entendimento do apostolado, sua relação com a natureza e sua ação dentro da sociedade medieval, duramente estratificada, constituíram-se em profunda divisa na maneira de se viver e de se entender a fé. Não por acaso, ele se tornou um dos santos mais amados dentro do universo católico; Francisco é um arquétipo. Tanto que o sociólogo alemão Max Weber o cita como exemplo quando faz referência ao poder carismático do líder. E, de fato, não resta dúvida de que ele foi um grande líder, estendendo a influência desse carisma para além da sociedade cristã ocidental. Sua figura, comumente representada entre aves, cervos e lobos, ainda provoca encanto nas mais diversas personalidades. Até mesmo não católicos, agnósticos e ateus tendem a ceder à simpatia de São Francisco.

Mas, apesar da ideia de doçura que sua imagem desperta, Francisco de Assis foi um homem resolutivo. Na contramão de uma sociedade estruturalmente desigual, que dava os primeiros passos no processo de monetarização da economia, ele se apresentou com um projeto de espiritualidade considerado por muitos historiadores e teólogos como revolucionário: “A todos, longe das hierarquias, das categorias, das compartimentações, propõe um único modelo, o Cristo, um único programa, ‘seguir nu o Cristo nu’” (LE GOFF, 2012, p. 38). Francisco, que era um leigo de família abastada, procurou reproduzir radicalmente a experiência do Evangelho. Com isso,

deu origem a uma espécie de ascetismo ordinário⁸ que manteve estreita relação com a vida citadina então nascente. Embora se dedicasse à prática de austeridades, Francisco não era um monge, não se afastava por muito tempo das cidades, onde julgava estar o povo que precisava receber a mensagem do Cristo.

A fim de aproximar sua experiência à dos primeiros apóstolos, ele renunciou a toda e qualquer forma de posse material e/ou simbólica. Era reticente até mesmo em relação à posse dos livros sagrados. E, enquanto imponentes cavaleiros procuravam seduzir damas inacessíveis, ele escolheu abraçar o que chamava de “Senhora Pobreza”; assim Francisco personificou o despojamento, tornando mais palatável o sacrifício dos bens materiais que para ele era indispensável. Não tardou até que outros jovens bem-nascidos da região, como Bernardo de Quintavalle e Clara Favarone⁹, abandonassem seus lares confortáveis e se juntassem a ele. As fontes relatam que andavam pela Itália vestidos em trapos, cantando e cuidando dos leprosos. Nessa irmandade que fundou – e que só mais tarde veio a se tornar Ordem reconhecida pela Igreja, decerto a seu contragosto dadas as modificações em sua proposta original –, não admitiu divisão de classes e todos os frades deviam se tratar como irmãos ou, algumas vezes, como mães uns dos outros. Eles deviam constituir uma unidade familiar, organização muito diferente da que o clero então adotava.

Sabemos que, naquelas primeiras décadas do século XIII, o centro nervoso da organização social europeia era a Igreja. Como instituição responsável pela transmissão dos saberes, das crenças e dos ritos, a Igreja medieval controlava, em larga medida, a difusão da palavra, das imagens e do conhecimento. Por isso, podemos considerá-la também um órgão central das comunicações sociais daquela época, fonte de um poder e de uma influência sem paralelo na atualidade. A pregação – ou seja, falar em público sobre as coisas da fé – era um de seus monopólios incontestáveis. Aos laicos que, como Francisco, pediam permissão para pregar, a Igreja costumava negar categoricamente a autorização, “considerando que apenas o clero está à altura da difícil tarefa de explicar a profundidade das Sagradas

⁸ Em “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (1920), Max Weber define dois modos de ascetismo: *innerweltliche* e *ausserweltliche*, que traduzidos literalmente significam “dentro do mundo” e “fora do mundo”. Ou seja, dizem respeito à proximidade ou afastamento do asceta em relação às obrigações da vida cotidiana. Em português, os termos foram traduzidos para “ordinário” e “extraordinário”, respectivamente.

⁹ Santa Clara de Assis, fundadora do ramo feminino da irmandade franciscana.

Escrituras. Aliás, trata-se de um pedido muito perigoso de se fazer, facilmente caracterizado como franca manifestação de heresia” (FRUGONI, 2011, p. 95). De fato, foi um período realmente tenso para a cristandade medieval. A corrupção do clero, naqueles tempos, já manchava a imagem da Igreja. A aristocracia começava a se desvencilhar do discurso religioso para viver sem culpa os prazeres do mundo e os movimentos considerados heréticos pululavam por toda a Europa. A esses hereges, a Igreja respondia com a força e os registros históricos indicam que não foi pouco o sangue derramado em nome da fé. No entanto, São Francisco de Assis – um homem que não detinha títulos de nobreza, nem atributos físicos, nem a intelectualidade dos doutores da Igreja – conseguiu abrir espaço para propôr uma nova experiência religiosa, essencialmente pacífica. “Diante da cristandade em armas que pensa que apenas à força conseguirá resgatar os locais santos, diante da Igreja que resolve divergências com a violência e a morte, Francisco surge com palavras diferentes e dissonantes [...]”. (FRUGONI, 2011, p. 108).

Evidentemente, essa postura despertou a desconfiança dos setores mais poderosos da sociedade, entre os quais a própria Igreja Católica Romana. Embora Francisco nunca tenha questionado abertamente a autoridade da instituição, quem se aventurasse a excursar pelos assuntos da fé entrava em um domínio que era exclusividade do clero. Além disso, a Igreja não queria mudar, nem a si mesma nem a sociedade que a sustentava. E o franciscanismo introduzia muitas práticas e sentimentos estranhos à experiência do cristianismo medieval. Para começar, toda a espiritualidade e também a comunicação franciscanas passavam necessariamente pelo entendimento de uma igualdade essencial entre os homens. Os contemporâneos de Francisco devem ter estranhado muito que, num mundo onde o exercício do poder era o maior trunfo de um homem, surgisse alguém que propusesse o contrário: o serviço, a amabilidade e o despojamento completo. No contexto do medievo, essa atitude atingiu o cerne de uma estrutura de compartimentações sociais estanques. “A paz que Francisco quis alcançar não se restringiu apenas às relações entre as pessoas. Sabemos que é nas relações societárias que ocorrem as violências estruturais que mais vítimas fazem” (BOFF, 2009, p. 73).

Ao questionar a natureza dos privilégios, o futuro santo contestou também as relações de poder de seu tempo, ainda que não tenha assumido qualquer forma de

discurso político, já que a ideologia franciscana se resume à experiência do Evangelho. “Francisco não oferece uma resposta política às injustiças sociais, ao problema do mal no mundo. Não tem projetos de mudanças efetivas e concretas, não planeja lutas e rebeliões” (FRUGONI, 2011, p. 36). Mas, ao aderir tão impetuosamente à noção evangélica de igualdade, ele acabou atingindo a lógica da fé, do pensamento e do sistema de produção medievais, então inteiramente baseada na estratificação da sociedade.

A intransigente vontade de praticar um Evangelho integral despojado de toda a contribuição histórica posterior da Igreja, a desconfiança a respeito da cúria romana, o desejo de fazer reinar entre os Menores uma igualdade quase absoluta e de prever o dever da desobediência¹⁰, a paixão da miséria levada até à manifestação exterior do nudismo que Francisco e seus irmãos praticaram à semelhança dos adamitas¹¹, o lugar dado aos leigos, tudo isso parecia perigoso, quase suspeito, à cúria romana. (LE GOFF, 2012, p. 111).

Mas, a despeito de tantas novidades, Francisco não engrossou a lista dos heresiarcas. Primeiramente porque ele nunca questionou a validade dos sacramentos, que era a principal causa de conflito da Igreja com alguns grupos classificados como hereges. Além disso, Francisco soube estabelecer uma relação diplomática com a Cúria Romana, graças particularmente à sua conduta comunicativa. Segundo as fontes hagiográficas e historiográficas, São Francisco de Assis raramente cedia em suas convicções pessoais acerca da prática do apostolado, mas não criticava, não discutia e não disputava. Como veremos em detalhes a partir do terceiro capítulo, ele defendia categoricamente o diálogo, pois, se somos todos iguais perante um único Criador, ninguém teria direito a reivindicar condição de superioridade. Portanto, a posição que Francisco procurava assumir em relação ao interlocutor não era de autoridade: assim como em algumas tradições orientais, o outro com quem me relaciono mereceria reverência por ser parte da criação divina.

Essa afabilidade, por si só, já tornava o interlocutor mais permeável ao conteúdo de seu discurso. Ademais, São Francisco de Assis era um sujeito astuto. Tornara-se muito difícil à Cúria Romana ir contra seu projeto espiritual, pois, quando

¹⁰ Na Regra não Bulada, isto é, não aprovada pela autoridade papal, Francisco recomenda que os frades não obedeçam aos ministros quando estes lhes ordenarem algo degradante.

¹¹ Os adamitas foram hereges nudistas do século II. Pregavam a proscrição do casamento para não perpetuar o pecado original (Nota do Tradutor).

questionado, Francisco se justificava sempre a partir do Evangelho. Ou seja, era muito difícil combater uma prática que, teologicamente, não teria partido de uma mente humana, mas que antes fora prescrita pelo próprio Cristo a seus apóstolos. Embora nos últimos anos de vida Francisco tenha se mostrado desgostoso com o encaminhamento dado pela Igreja à irmandade que havia reunido – “Francisco não se propôs fundar uma ordem, palavra totalmente ausente em seu vocabulário” (FRUGONI, 2011, p. 65) –, ele não nutriu contendas. Preferiu tomar distância da administração do grupo, sem contudo ceder pessoalmente em sua compreensão do apostolado. Tanto que deixou um Testamento onde reafirma sua concepção original da vida religiosa, documento que foi rapidamente recusado pela Igreja como regra para a Ordem dos Frades Menores.

Há uma passagem curiosa da biografia de Francisco em que ele se propõe a conversar com um lobo que atormentava os moradores da cidade de Gubbio. Considerada fabulosa por historiadores, mas apresentada como autêntica por hagiógrafos, a história do lobo de Gubbio é, em qualquer dos casos, uma interessante alegoria sobre o tipo de comunicação que Francisco procurava estabelecer em situações de conflito. O lobo, descrito como grandíssimo, temível e feroz, andava por Gubbio devorando animais e atacando seres humanos, de modo que os cidadãos, aterrorizados, se armaram para combatê-lo. Mas, manso como um cordeirinho, o lobo teria ouvido as palavras do santo e aceitado um acordo de paz com os moradores, que se comprometeram a alimentá-lo pelo resto de seus dias. Conta-se que o lobo viveu em Gubbio, entrando e saindo livremente das casas, até morrer de velhice dois anos depois do encontro com Francisco.

A conversão do lobo de Gubbio é uma metáfora da atitude de São Francisco para com um explorador ou com toda uma coligação de opressores que amedrontavam e achacavam a população da cidade. Sua estratégia não é dura e agressiva contra a opressão, mas doce e suave pela via do diálogo, do apelo à sensibilidade que sempre existe nas pessoas e da certeza da primazia da colaboração sobre a competição. Fez-se um acordo entre o lobo de Gubbio e os cidadãos: todos deviam se ajudar mutuamente para que ninguém passasse necessidade e todos pudessem viver em paz. (BOFF, 2009, p. 75).

Francisco também “pacificou situações de grave litígio” (BOFF, 2009, p. 75) em Bolonha, Arezzo, Siena e, principalmente, em Assis, sua cidade natal. Nesse sentido, ele exerceu significativa influência política. Em tácita oposição ao movimento de violência dos cruzados, foi para o oriente levar uma mensagem de

evangelização pacífica. Religioso ortodoxo, São Francisco de Assis não estava aberto à incorporação de outras manifestações de fé – o Deus que ele defendia não podia ser confundido com o Alá dos muçulmanos –, mas suas armas contra os infiéis eram da ordem da comunicação. Tanto as fontes quanto seus escritos apontam para o uso de recursos como a canção, a poesia e o teatro. Nenhuma forma de crítica, opressão ou violência era admitida entre os frades enquanto São Francisco esteve à frente dos Menores. Podemos mesmo dizer que ele possuía uma noção interna de alteridade quando ainda engatinhávamos em relação ao reconhecimento de direitos humanos e outros conceitos afins.

Como exemplo, podemos citar uma interessante relação estabelecida com certos ladrões que viviam escondidos nos bosques próximos ao eremitério de Borgo del Santo Sepolcro, onde ele pousava em suas viagens para o Monte Alverne. Sabendo que esses ladrões às vezes iam ao eremitério pedir um pouco de pão, Francisco sugeriu aos frades que os procurassem e levassem para eles pão e vinho, dizendo: “Irmãos ladrões, vinde! Somos irmãos e vos trazemos bom pão e bom vinho!” (LP, 90, 7). Só depois da refeição, os frades deveriam pedir aos ladrões que não maltratassem nem ferissem as pessoas em seus assaltos. Num segundo dia, porém, deveriam acrescentar à refeição queijos e ovos. Então os frades poderiam humildemente sugerir que, como criminosos, aqueles homens suportavam adversidades demais e que talvez pudessem viver de outra maneira. Com o tempo, teria se firmado tal amizade entre os bandoleiros e os religiosos que, por afeição, alguns dos ladrões começaram a prestar favores aos frades, carregando lenha até o eremitério. Outros se converteram em trabalhadores e outros ainda se tornaram frades. Francisco vira naqueles homens não um grupo de malfeitores, mas pobres impelidos por grande necessidade.

O pão e o vinho oferecidos aos miseráveis ladrões de Borgo del Santo Sepolcro ajudam a ilustrar as estratégias comunicativas de Francisco, personalidade que parece movida pelo desejo de firmar um diálogo íntimo com as criaturas. Sua comunicação não reconhecia privilégios; todos eram merecedores da mesma cortesia. Em Borgo del Santo Sepolcro, ele exortou os frades a que se identificassem com os ladrões. Somente depois de realizarem esse deslocamento poderiam dar início às conversas. Podemos imaginar que, sentados numa toalha sobre a relva, servindo e comendo com os ladrões, os frades talvez tivessem

percebido que a distância entre eles e aqueles homens rudes era menor do que antes haviam pensado. Essa atitude, peculiaríssima no mundo medieval belicoso e estratificado, levou Francisco a se comunicar com leigos e clérigos, ricos e pobres, cultos e iletrados, cristãos e muçulmanos.

Com uma exortação verbal simples, muito diferente da verborragia escolástica, São Francisco de Assis falou a multidões¹². De acordo com o que nos indicam as fontes, ele procurou encontrar uma via de diálogo que conduzisse ao entendimento nas diferentes circunstâncias em que esteve envolvido. Isso não acontecia em função de uma atitude simplesmente diplomática, mas porque, como já afirmamos, a comunicação era uma conversa entre iguais. Pelo o que chegou até nós a respeito de sua conduta comunicativa, ele se esforçava para compreender as necessidades do outro, não importando as qualidades que este outro porventura apresentasse dentro das convenções do século. Assim, São Francisco foi ouvido tanto pelo papa Inocêncio III, que conferiu a aprovação da primeira fórmula de vida de sua irmandade, quanto pelo sultão do Egito Malik-al-Kamil, com quem se sentou à mesa para comer e a quem dizem ter chamado de irmão¹³.

Seu discurso nada tinha do tom ou das maneiras de um pregador; parecia mais uma conversação e visava apenas extinguir ódios e reintroduzir a paz. Seu traje de orador era miserável, raquítico seu aspecto, seu rosto sem beleza; mas sua palavra conseguia nada menos do que reconciliar os nobres bolonheses, que desde gerações e gerações não paravam de se matar entre si. (SPALATO *apud* LE GOFF, 2012, p. 107).

Para frei Jaime Biazus (1983, p. 56), São Francisco de Assis se comunicou tão bem porque falou a linguagem do amor: “Quando não há barreiras, quando se ama, quando se entra em sintonia, a comunicação torna-se fácil, espontânea e natural. O amor e a sintonia fazem aceitar as pessoas. Quando se aceitam as pessoas,

¹² Embora Francisco tenha dedicado toda a sua vida à pregação, as imagens raramente o representam diante de um público de homens e mulheres, mas apenas de animais, em particular de pássaros. Para Frugoni (2011, p. 95), essa “ausência de uma audiência humana, substituída pela plumada, pode ser entendida como uma autêntica censura: mostra o desígnio da Igreja em relação a um religioso muito peculiar, ainda demasiado similar a um laico”.

¹³ Tomás de Celano, contemporâneo e primeiro biógrafo de São Francisco, entra em contradição ao descrever o encontro do santo com Malik-al-Kamil. Num primeiro momento, afirma que Francisco e frei Elias teriam sido torturados pelas sentinelas do sultão. Mais adiante, conta que Francisco fora recebido com grande honra e que o sultão estava admirado e comovido por suas palavras, ouvindo-o com muito prazer. “Esse tratamento benévolo é narrado de modo semelhante por todas as fontes e se reflete na iconografia mais antiga” (FRUGONI, 2011, p. 109). Portanto, é duvidosa a primeira parte do relato de Tomás de Celano, que talvez tenha procurado reproduzir em seu texto a atmosfera de perseguição contra os primeiros mártires cristãos.

facilmente se aceitam as ideias”. A explicação de Biazus faz bastante sentido, já que a comunicação franciscana – que tanto se mostrou fluida, horizontal, penetrante – é justamente a expressão de uma ideologia de igualdade entre todos os seres humanos. E, por isso, eficiente no campo semântico da fé. Então por que não fazer uma análise pelo viés do amor? Do amor enquanto dispositivo que facilita as trocas comunicacionais em determinados sistemas de relações. Não temos razão para deixar de fazê-lo, uma vez que a conduta comunicativa de São Francisco de Assis iniciou um processo de mudanças no pensamento cristão ocidental que se desenrola até os dias atuais, como a própria escolha do papa Francisco indica.

Embora o franciscanismo tenha sido bastante domesticado e hoje não corresponda inteiramente à proposta original de seu fundador, sua presença foi capaz de abrir novas possibilidades ao cristianismo e, mais particularmente, à Igreja Católica Romana. Em função da horizontalidade de comunicação dos mendicantes, franciscanos e dominicanos, a fé finalmente se popularizou. A proximidade com o povo, a simplicidade dos sermões, feitos agora em língua vulgar, as canções, o teatro, tudo isso ajudou a conferir uma face nova à Igreja. No entanto, mais do que isso, a comunicação franciscana se constitui como um verdadeiro modelo de conduta comunicativa, capaz de lubrificar as duras engrenagens das trocas humanas. Ela aproxima, produz empatia, torna provável o improvável. E isso certamente foi levado em conta quando o Colégio de Cardeais escolheu um religioso que consegue se acercar desse modelo.

Não nos interessa aqui discutir até onde essa imagem que fazemos de São Francisco de Assis – e que é defendida por renomados medievalistas como Le Goff, Frugoni e Duby – corresponde aos fatos. Atualmente, algumas dúvidas têm sido levantadas a respeito da atuação religiosa de Francisco, sobretudo nas relações que estabeleceu com o clero. Por exemplo, não se consegue estabelecer um consenso sobre seu desejo de fundar, ou não, uma ordem religiosa. Mas isso é assunto para a História. Para nós, das teorias da comunicação, basta a versão predominante: o Francisco que paira no imaginário coletivo – doce, mas sempre um pouco rebelde – porque acredito que a Igreja tem se baseado nesta figura um tanto exótica para conduzir as mudanças recentes.

Nosso desafio agora é tentar compreender como algo tão abstrato quanto o amor pode ser encarado como “meio de comunicação”. Em nossa seara, não costumamos dar vazão ao estudo dos afetos. Isso porque os associamos, muitas vezes indevidamente, à psicologia, à literatura, à filosofia, ignorando a função que podem exercer enquanto meios facilitadores da comunicação; ali, onde o comunicar é improvável, age um valor ou conjunto de valores que viabilizam a troca. Isso é primordial para entendermos que o problema da comunicabilidade não diz respeito apenas ao discurso, à linguagem ou à mediação. Ele se refere também a aspectos sutis que ultrapassam o domínio das coisas mensuráveis.

A linguagem formal, o “texto”, o expresso, as falas convencionais e cotidianas estão muito longe da troca real, pois ritualizam a comunicação, formam máscaras num teatro social, mais escondem do que realizam a comunicação e esta, quando se realiza, apoia-se antes nas formas não linguísticas. [...] esse mundo [o da linguística] em que tudo é signo e linguagem é o mundo lógico, instituído, jogo de convenções que existe, em realidade, para encobrir um outro, sutil, indireto, sub-reptício, pouco conhecido e explorado, ambiente de ar rarefeito em que a comunicação tenta sobreviver apesar de tudo. (MARCONDES FILHO, 2004, p. 72)

1.4 Por que o amor

Ao longo dos séculos, muitos pensadores procuraram identificar e solucionar a origem das desigualdades. Livros foram escritos, ideologias foram fundadas, guerras foram travadas e, embora tenhamos avançado significativamente no que diz respeito aos direitos humanos, continuamos desiguais. Uns têm mais, outros têm menos, às vezes quase nada: sabemos que muitos homens, mulheres e crianças – aproximadamente dois terços da humanidade – ainda vivem apartados de condições básicas de sobrevivência e têm poucas chances de manifestar publicamente seus pensamentos. Do mesmo modo, a compreensão mútua entre os povos continua sendo um ideal que, nesses tempos de conflito entre ocidente e oriente, entre citadinos e camponeses, entre apocalípticos e integrados¹⁴, se mostra cada vez mais distante. Nenhuma das soluções até agora propostas foram suficientes para promover uma sociabilidade saudável. Mas, afinal, por que nem as ideologias que

¹⁴ Referência à obra de Umberto Eco, *Apocalípticos e Integrados*. Os termos em questão foram usados pelo autor para designar os pesquisadores de duas correntes teóricas antagônicas que buscaram analisar a cultura de massa: respectivamente, os críticos da Escola de Frankfurt e os funcionalistas.

pareciam mais corretas e justas conseguiram fazer com que saíssemos de nós mesmos para compreender o outro, suas razões e suas angústias, de modo que assim constituíssemos um mundo mais igualitário? Talvez haja um pouco de pretensão no ímpeto de responder a essa pergunta, mas me atrevo a sugerir que a falha de todas essas ideologias, das práticas e instituições que promoveram, foi estarem alicerçadas em soluções puramente materiais. Mas tais ideologias não se desenvolveram assim por força do acaso. Desde os seus primórdios, a cultura ocidental tem privilegiado a objetividade em detrimento da subjetividade e, como sabemos, esta tendência culminou no materialismo reducionista que limita o real à esfera das coisas tangíveis, mensuráveis, quantificáveis. Grande parte dos cientistas, em prol da esterilidade de seus saberes, adotou uma atitude de desconfiança, senão de drástica recusa, a tudo o que se refere à emoção.

Das múltiplas dimensões da razão privilegiou-se uma, a instrumental-analítica, razão tecnológica com a qual se conseguiu em parte o domínio do mundo [...].

Mas esse tipo utilitário de razão cobrou um preço excessivo. Ocasionalmente ocasionou uma espécie de cegueira, verdadeira lobotomia no espírito humano, que ficou insensível à mensagem da beleza e da grandeza do universo. Fez-se cego ao mistério do real, colocando sob suspeita a emoção, o afeto e a ternura sob o pretexto de que impedem o conhecimento objetivo da realidade (BOFF, 2009, p. 112).

Embora o *ethos* da ciência tradicional tenha seu mérito o por meio dele tenhamos conquistado avanços significativos que resultaram em maior bem-estar para a humanidade, chegamos a um ponto do desenvolvimento crítico que nos permite questionar seus valores enquanto modelo para o futuro. Se até agora não conseguimos solucionar nossas misérias históricas por meio de conjecturas materialistas, talvez seja o momento de os afetos tornarem a fazer parte do pensamento ocidental, auxiliando-nos na formulação de propostas para a organização de uma sociedade saudável. Octavio Paz escreveu, muito oportunamente, que “o crime dos revolucionários modernos foi o de expulsar do espírito revolucionário o elemento afetivo. E a grande miséria moral e espiritual das democracias liberais é a sua insensibilidade afetiva” (1994, p. 154). Historicamente, a falência do sistema socialista, no final do século XX, nos convida a refletir sobre isso.

O fim do comunismo nos obriga a ver com maior rigor crítico a situação moral de nossas sociedades. Seus males não são exclusivamente econômicos mas sim, como sempre, políticos, no bom sentido da palavra. Ou seja, morais. Têm a ver com a liberdade, a justiça, a fraternidade e, enfim, com o que chamamos comumente valores. (PAZ, 1994, p. 146).

Portanto, Paz nos falou de uma solução que não é material, secular, mas abstrata. Para além de qualquer resposta utilitária aos problemas da sociedade, entre eles o problema da comunicabilidade, existe a possibilidade de abriremos novos caminhos pelo campo dos afetos. Nesta, teríamos grandes chances de encontrar poderosos elementos de mobilização, sentimentos que, tais como um dínamo, impulsionassem as ações humanas. No seio das comunicações contemporâneas, carecemos de algo capaz de suprimir as desigualdades, a fragmentação do mundo especializado, a parcialidade dos discursos hegemônicos. Não parece possível que esse “algo” seja puramente técnico, mas que antes seja manifestação de uma vocação humana substancial e irrevogável: o amor. De acordo com Paz (1994), o amor tem sido um sentimento constantemente criador e subversivo, capaz de engendrar a aparição de novas práticas, ideias e instituições ao longo da história. E, nesse início da formação de uma sociedade mundial, sua imagem universalmente compartilhada se tornaria inseparável do destino da civilização. Logo, ele exerceria uma função social de suma importância no mundo contemporâneo, ajudando a aglutinar os diferentes segmentos sociais numa única comunidade humana. O amor seria também uma espécie de razão, que funciona como antídoto às cisões do materialismo: ele promove a abertura, a entrega e a empatia. “O amor é vida plena, unida a si própria, o contrário da separação. [...] o amor é o descobrimento da unidade da vida” (PAZ, 1994, p. 130).

O amor nos interessa porque é ele que confere às associações humanas o necessário equilíbrio de interesses, tornando-as coesas a partir do envolvimento afetivo. Não seria essa a coesão que leva à totalidade, ao compromisso e à participação profunda de que tanto nos falou McLuhan?¹⁵ Os membros de uma tribo não estão unidos por laços de afeto? Assim, subtraímos o poder das máquinas para devolvê-lo às pessoas: são elas – e não os chips, parafusos e engrenagens – os protagonistas da história. Ainda que os meios exerçam incontestável influência sobre

¹⁵ “A aspiração de nosso tempo pela totalidade, pela empatia e pela conscientização profunda é um corolário natural da tecnologia elétrica” (MCLUHAN, 2007, p. 19).

as relações humanas, por serem criações do próprio homem, não deveriam ter vigor para sobrepujá-lo. Ao contrário do que tantos pensadores ainda afirmam, as máquinas teriam apenas relativa autonomia; a verdadeira autonomia seria nossa. A consciência dessa liberdade em relação ao desenvolvimento tecnológico é indispensável, pois não interessa que estejamos subordinados a qualquer espécie de totalitarismo, inclusive ao totalitarismo da técnica.

No âmbito da comunicação, o amor tem muito a contribuir, uma vez que falamos tanto na formação de uma sociedade mundial afeita aos moldes da tribo. Retribualizar as relações – se isso for possível – não é fazer apenas com que sejam em maior número e/ou maior extensão, mas que sejam também mais afetivas. Se o ser humano é “um ser de comunicação, um nó de relações ilimitadas” (BOFF, 2009, p. 133), tanto mais o será se agir segundo uma perspectiva amorosa. O amor nos resgata dos individualismos que fracionam a coletividade. Por meio dele, recobramos a noção de que somos seres socialmente inscritos e de que, para a saúde do grupo, as necessidades do “eu” necessitam dialogar estreitamente com as necessidades coletivas. Não se pretende aqui desqualificar a subjetividade emancipada pelo ideal burguês, que a duras penas conquistou o direito à individualidade, mas reavaliar seu lugar ao lado do sentimento de pertença ao conjunto humano.

Com o advento do papa Francisco, parece que o amor está em voga na Igreja Católica. Mas, como mencionamos anteriormente, sua chegada coincide com um dos piores momentos da entidade. Não por acaso, outro Francisco, o de Assis, atuou de maneira definitiva em ocasião de uma crise de imagem ocorrida na Igreja oitocentos anos atrás. Sem fazer uso de artifícios muito engenhosos, ele e seus primeiros companheiros agiram na base da sociedade, alterando o destino da mais poderosa instituição medieval. E não o fizeram com manifestações violentas. São Francisco de Assis “falou a linguagem do profeta pacífico positivo. Viu que a Igreja estava em ruínas. Não a denunciou, não a criticou, não a condenou. Amou-a sinceramente. Colheu as pedras do caminho não para atirá-las contra a Igreja ou contra a sociedade, mas para reconstruir uma e outra com muito amor e carinho”

(BIAZUS, 1983, p. 63).¹⁶ É precisamente isso o que os católicos de hoje esperam de Bergoglio: como o primeiro Francisco, ele deve saber colher pedras.

“O homem se comunica por todo o seu ser, mas especialmente pelo coração. ‘*Cor ad cor loquitur*’ (O coração fala ao coração)” (BIAZUS, 1983, p. 56). Qualquer que seja o meio responsável pela difusão das mensagens – cordas vocais, papel impresso, transmissões radiofônicas ou Internet banda larga –, não podemos negar o fato de que o ser humano se comunica para atender ao simples desejo de compreender e ser compreendido. Por mais que busquemos ser objetivos, a comunicação tem raízes fincadas no substrato da sensibilidade. A técnica não modificaria esse aspecto primordial. Por isso, acreditamos que o sucesso mediático de Bergoglio não deva ser interpretado como resultado inerente ao uso técnica, mas como algo que nos convida a olhar para a dimensão simbólica do ato comunicativo. O papa Francisco realmente é popular; possui milhões de seguidores no Twitter, ganha homenagem em quadrinhos, posa para foto de *smartphone*. Isso, contudo, não seria o que faz dele um comunicador notável. Como São Francisco de Assis, seu êxito estaria na adoção de um projeto de comunicabilidade pautado pelo amor. Assim, com o presente estudo, esperamos dar uma modesta contribuição teórica que permita reavaliar a importância dos afetos no problema geral da comunicação. Dois Franciscos, separados por oito séculos de História, serão aqui aproximados a fim de atender a esse objetivo. Afinal, qualquer que seja a técnica, ou ainda que toda a técnica desapareça, a atitude do homem permanece.

¹⁶ O autor faz alusão às igrejas literalmente em ruínas que foram reformadas por Francisco e seus confrades. Embora não se saiba ao certo em quantas obras o santo trabalhou pessoalmente, não há dúvida em relação à sua participação como pedreiro nas reformas das igrejas de San Damiano, San Pietro e Porziuncula.

Capítulo 2. O problema da comunicabilidade e outras definições teóricas

2.1 A Nova Teoria da Comunicação

Há duas décadas, um grupo de pesquisas sediado pela Universidade de São Paulo (USP) vem trabalhando na formulação de uma nova teoria da comunicação. Para esses pesquisadores – que se identificam como pertencentes à *Escola de São Paulo* e entre os quais está o professor *Ciro Marcondes Filho* –, a proposição de uma nova abordagem se tornou urgente, entre outras razões, devido à obsolescência das teorias correntes. Concordamos que o debate precisa avançar em relação à eterna disputa entre apocalípticos e integrados que vemos correr no ambiente acadêmico, já que nem a conjuntura política nem a atualidade da técnica (tampouco a realidade da América Latina) correspondem ao cenário que motivou essa rivalidade intelectual. Evidentemente, cada uma das teorias foi significativa em suas respectivas circunstâncias, mas temos amplos motivos para crer que elas são insuficientes no que se refere à profundidade dos problemas que temos enfrentado nessa entrada do século XXI. Ou seja, estamos diante de uma situação em que precisamos encontrar novos parâmetros de trabalho, tanto teóricos quanto operacionais. E, no que se refere a uma pesquisa que pretenda admitir o amor como meio de comunicação simbolicamente generalizado, esse movimento se faz indispensável.

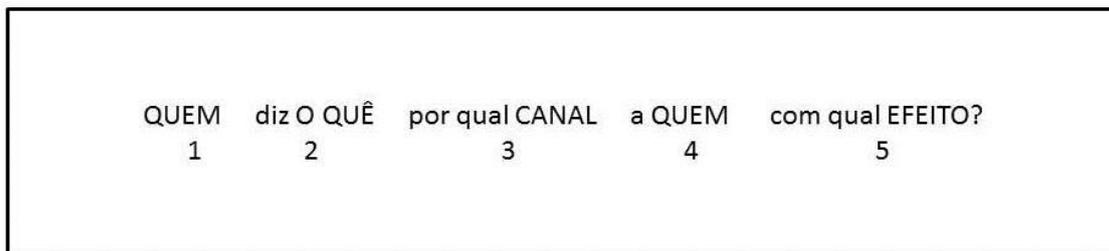
Para pensar e propor uma nova teoria, o Núcleo de Estudos Filosóficos da Comunicação (FiloCom)¹⁷ realizou uma série de seminários cujos resultados mais evidentes foram publicados por Marcondes Filho (2008) no livro “Para entender a Comunicação: contatos antecipados com a Nova Teoria”. Este interessante trabalho condensa as principais teses do grupo em onze capítulos, que buscam atender tanto aos interesses dos pesquisadores mais eruditos quanto aos dos estudantes em nível de graduação. Trata-se de um texto introdutório, bastante didático e nem por isso menos importante. Os novos parâmetros apresentados por Marcondes Filho nos convidam a refletir sobre tudo o que se tem discutido a respeito do saber

¹⁷ FiloCom - Núcleo de Estudos Filosóficos da Comunicação é um grupo de pesquisadores preocupados com a discussão de autores, temas, propostas feitas pelos estudiosos da comunicação, filósofos, cientistas humanos, do Brasil e do exterior, e cujo interesse é o de contribuir para aprofundar os estudos de comunicação e desenvolver uma metodologia específica de trabalho de pesquisa em comunicação. Sua sede é na Escola de Comunicações e Artes da USP, Departamento de Jornalismo e Editoração. Fonte: <http://www.eca.usp.br/nucleos/filocom/home.html>

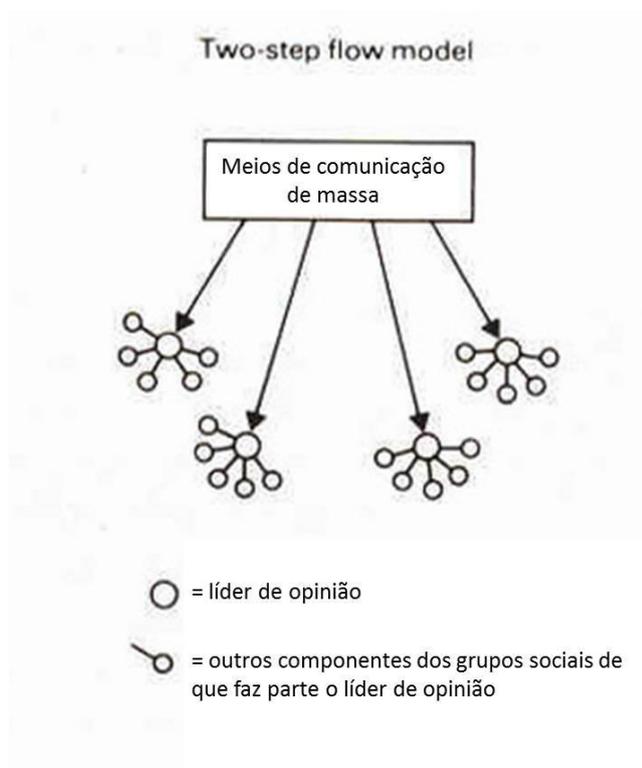
comunicacional nos últimos anos. Mais do que isso, a teoria revelada nesse livro consiste em uma verdadeira quebra de paradigmas, uma vez que nos leva ao seguinte questionamento: qual é afinal o objeto da comunicação? Os jornais e os sistemas de produção da notícia? As telenovelas e sua influência sobre a opinião pública? As peças publicitárias e os consequentes comportamentos de consumo? As redes sociais e seus usos pela sociedade civil? Para o autor, em trabalhos que versam sobre fenômenos dessa categoria, muito pouco tem sido relacionado à pesquisa de comunicação no sentido mais estrito do termo. Estamos, na verdade, diante de uma infinidade de trabalhos sobre sociologia, história, semiótica e semiologia, economia, psicologia etc. Mas quase nada voltado para a comunicação enquanto tal.

De acordo com os teóricos da Escola de São Paulo, representados aqui por Marcondes Filho, comunicação “não é nada material, não é um esquema de caixinhas ligadas por um fio, não é uma coisa que eu transmito, repasso, que eu desloco ao outro [...]. Comunicação é uma relação entre pessoas” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 8). Se partirmos desse pressuposto, logo compreenderemos que o estudo científico do processo de comunicação não pode estar preso a modelos estanques, como o de Lasswell (FIG.1), o da comunicação em dois níveis (*two-step flow communication*) (FIG. 2) ou o da teoria matemática (FIG. 3). Isso porque todos eles estão baseados na ideia de transmissão da informação; uma mensagem, segundo estas teorias, é algo passível de ser transmitido a outrem, assim como uma determinada quantia em dinheiro pode ser transferida de uma conta à outra no banco. Embora tidas como relativamente superadas, a lógica primordial dessas teorias – a ideia de transmissão – ainda orientam o trabalho de muitos pesquisadores no mundo inteiro. No entanto, quando temos em mente que a comunicação é antes de tudo uma relação humana, reconhecemos que estamos diante de um fenômeno que tem algo de incerto, de orgânico e mesmo de impenetrável. Portanto, insubmisso a modelos rígidos.

Figura 1 – O modelo de Lasswell

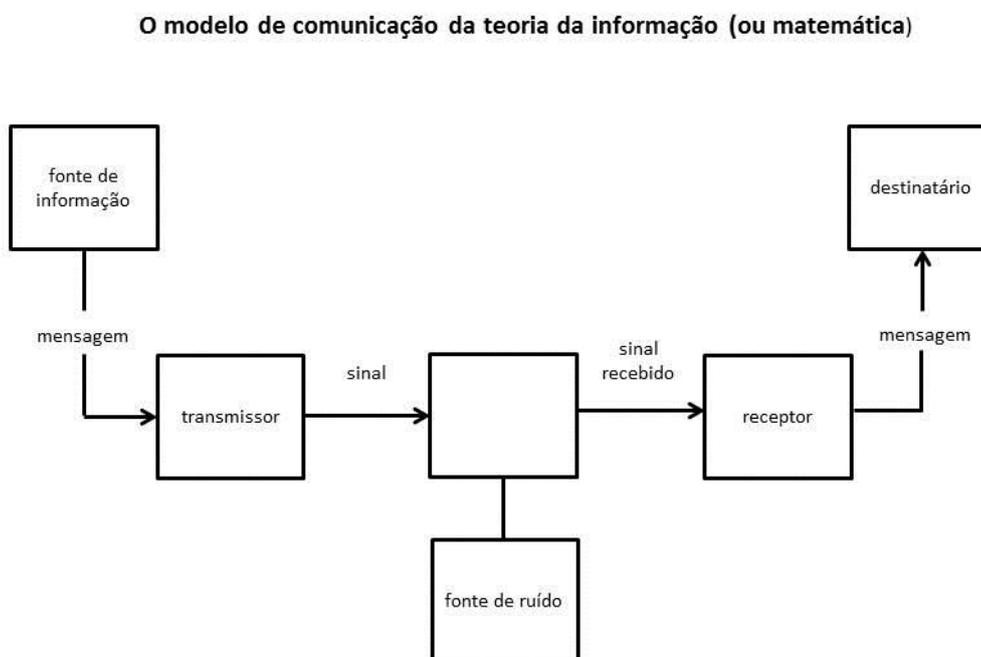


FONTE: Adaptado de Lasswell, 1948.

Figura 2 – O modelo *two-step flow communication*

FONTE: Adaptado de Katz-Lazarsfeld, 1955.

Figura 3 – O modelo da teoria matemática



FONTE: Adaptado de Shannon-Weaver, 1949.

Esse entendimento tradicional da comunicação como um processo de transferência de dados tem suas raízes fincadas nas ciências duras. Para a física, a química, a matemática ou a biologia, que pensam a partir de sistemas não-humanos, comunicar é simplesmente transmitir algo entre dois pontos. Por exemplo, alguém emite um sinal elétrico através de um canal e eu o recebo em outro ponto do sistema. Mas, de acordo com a Nova Teoria, esse modelo não deve ser aplicado à comunicação humana, a qual se encontraria além de qualquer tentativa de enquadramento. A comunicação existiria porque há um outro que me é estranho e cuja interioridade será sempre, para mim, uma dimensão que não pode ser inteiramente conhecida. O comunicar se encontra justamente na possibilidade que tenho de criar uma atmosfera de interação, onde eu possa me interessar pelo projeto de mundo do outro e permitir que esse projeto modifique algo na minha pessoa. Não por acaso, a comunicação assim conceitualizada é um fenômeno raro.

Para começar, ela não está centrada na emissão. Emitir é tão somente produzir sinais, o que pode não resultar numa experiência de comunicação. Todos os animais, todas as plantas e mesmo os objetos inanimados sinalizam continuamente, pois a própria presença “é uma contínua emissão de sinais” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 17). Mas, se permitirmos que determinados sinais cheguem a nós a ponto de nos modificarem, então estaremos envolvidos em um ato comunicativo. Logo, a comunicação não diria respeito aos sinais que emitimos e, sim, aos sinais que recebemos e que aceitamos transformar em informação. Portanto, as circunstâncias de recepção desempenhariam um papel mais significativo nesse processo do que a emissão de sinais, pois a experiência de comunicação autêntica só pode ser vivida quando me interesso por aquilo que vejo, ouço, sinto ou leio. Seria dentro de mim – e não nos meios técnicos de difusão – que o código ganharia sentido e se converteria em mensagem. Seria dentro de mim que tal mensagem poderia ser aceita ou recusada, transformando ou não os meus sentimentos, os meus conceitos e as minhas atitudes. “Comunicação é exatamente isso: o fato de eu receber o outro, a fala do outro, a presença do outro, o produto do outro e isso me transformar internamente” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 8).

Visto que a comunicação assim conceituada depende do fator humano, as condutas, os comportamentos deveriam ser avaliados enquanto constituintes do processo comunicacional. De acordo com Luhmann (2006, p. 133), para avançar na teoria, precisamos “compreender o comportamento como uma forma de comunicação”. Afinal, “nós só podemos nos comunicar se nos abrimos. Eu preciso esvaziar-me, abrir espaços, territórios em mim para acolher o outro. Caso contrário, não ocorrerá comunicação, permaneceremos indiferentes ao outro e ele a nós” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 30). É claro que nisso entram tanto comportamentos conscientes, intencionais, quanto inconscientes; ambos estão em jogo quando nos envolvemos numa situação de comunicação. Não apenas pelo conteúdo de nossa fala, mas em todos os sinais que emitimos – nosso olhar, nossa postura, nosso tom de voz, nosso modo particular de reagir à presença do outro etc. – podemos comunicar algo à outra pessoa e vice-versa. Na presente pesquisa, defendemos ainda que o conjunto desses sinais pode inclusive criar ambientes mais ou menos favoráveis à recepção, uma vez que gerariam empatia, aversão ou indiferença nas pessoas às quais nos dirigimos. Ou seja, haveria um “espaço-

suporte” (MARCONDES FILHO, 2012) no qual a comunicação acontece. Mas é importante sabermos que essa influência dos comportamentos sobre o ato comunicativo não se restringe às situações de co-presença. Nas comunicações mediadas – isto é, que acontecem por meio de difusão –, os sinais disponíveis são igualmente relevantes; como já mencionamos, a forma de emissão não seria o problema central da comunicação, mas como recebemos e nos relacionamos com os sinais emitidos.

Partindo desse princípio, a Nova Teoria reconhece duas formas básicas de comunicação. A primeira diz respeito ao comunicar em profundidade. Trata-se de uma experiência densa, ampla, capaz de nos transformar, já que nela encontramos abertos para receber o projeto de mundo do outro. A segunda forma não trata propriamente de um intento de transformação, mas, por meio dela, procuramos nos informar, conhecer, saber e, portanto, conservamos certo distanciamento, mantemo-nos fechados em relação ao outro. Nem sempre temos consciência do tipo de comunicação que realizamos e um contato de segunda forma pode perfeitamente se desenvolver para a primeira. Em casos como este, aconteceria como no belo soneto de Pablo Neruda: “*Y aquella vez fue como nunca y siempre: / vamos allí donde no espera nada / y hallamos todo lo que está esperando*”¹⁸. Não que uma forma seja superior à outra; na verdade, cada uma é útil dentro de seu raio de ação. Mas, se pretendo transformar ou ser transformado, se desejo vivenciar uma experiência em profundidade, preciso fazer parte de um ato comunicativo de primeira forma. Atentemos para a definição apresentada por Marcondes Filho:

Quando eu desejo receber o outro, quando me abro, quando crio espaços internos em mim para hospedar esse outro, quando baixo minhas defesas e tento acolher tudo de novo que esse outro pode me apresentar, eu estou desenvolvendo uma *relação eu/você*, mesmo que esse “você” não seja uma pessoa: pode ser um livro, uma peça de teatro, uma árvore, um acontecimento. Importa é *como* eu me relaciono com ela. A outra forma é quando eu desejo conhecer, saber, pesquisar o outro, quando me coloco a uma certa distância desse outro, quando o observo, o avalio, o analiso, o interpreto. Essa segunda relação é uma *relação eu/coisa*, mesmo que essa “coisa” seja uma pessoa. Na medida em que eu trate essa pessoa como objeto de estudo, como alguém que eu avalio, diagnostico, investigo, essa pessoa é, assim, uma coisa para mim

¹⁸ Última estrofe do IV soneto de “Cien sonetos de amor”, publicado por Pablo Neruda em 1959. Tradução dos versos: “E aquela vez foi como nunca e sempre: / vamos ali onde não espera nada / e achamos tudo o que está esperando”.

(essa diferenciação é de Martin Burber). (MARCONDES FILHO, 2008, p. 61)

Partindo desta perspectiva, a comunicação de que estamos tratando na presente pesquisa estaria baseada em uma *relação eu/você*. Isso seria mais evidente se estivéssemos debruçados apenas sobre o comportamento comunicacional de São Francisco de Assis. Afinal, ele estava inserido numa cultura em que a oralidade era o modo dominante de comunicação e, portanto, a co-presença era obrigatória em grande parte das circunstâncias de contato. É verdade que, nos séculos XII e XIII, já havia uma circulação relativamente considerável de textos escritos. Inclusive, a literatura de cavalaria teria exercido influência sobre o pensamento de Francisco, como veremos a partir do próximo capítulo. Mas a leitura e a escrita eram técnicas ainda bastante restritas e mesmo muitos notáveis senhores de terras eram analfabetos. São Francisco de Assis foi antes de tudo um homem de comunicação oral, embora tenha deixado um pequeno, e importante, conjunto de textos. Mas não é pelas circunstâncias de oralidade e de co-presença que sua comunicação deve ser considerada do tipo eu/você. O que faz da franciscana uma comunicação de primeira forma é a abertura que ela demonstra e suscita no outro. Do mesmo modo, Bergoglio, o papa Francisco, também tem se comunicado com base em uma relação eu/você. Ainda que, para falar a milhões de fiéis espalhados pelo mundo, ele tenha de se utilizar dos mais avançados meios técnicos de difusão.

Alimentar o debate proposto pela Nova Teoria é especialmente curioso quando estamos tratando de fenômenos relacionados ao universo da fé. Porque a fé se faz de comunicação. Em tese (e apenas em tese), uma instituição religiosa não oferece mercadorias, nem serviços, nem representação política; seu “produto” é a mensagem que levaria à salvação espiritual da humanidade, algo intangível, apresentado não como invenção humana, mas como revelação divina. Se uma igreja não consegue convencer, ela deixa de existir. Sua manutenção depende quase que inteiramente de seu poder de convencimento, por isso a imagem de uma entidade ligada aos assuntos da fé é tão importante. Talvez nenhuma outra instância social dependa tanto do acolhimento por parte do receptor. É claro que uma organização tão poderosa quanto a Igreja Católica possui tentáculos políticos e econômicos que extravasam o âmbito da religiosidade. Mesmo assim, sem o dado

de fé, sem a aceitação de certo caráter místico por parte do público, ela não consegue justificar o porquê de sua existência. Usando a analogia do papa Francisco, uma Igreja sem Cristo seria apenas uma ONG piedosa ¹⁹.

As comunicações de uma instituição religiosa precisam aparentar uma relação do tipo eu/você, visto que as crenças não operam em níveis superficiais de consciência. Elas precisam penetrar o mais profundamente possível nos indivíduos a fim de abalá-los em suas certezas e consolá-los em suas incertezas, mostrando a fé como via segura de acesso à realização pessoal. Esta realização, no entanto, não seria temporal, não faria parte do século, mas do espírito. Em geral, a felicidade anunciada pela mensagem religiosa da Igreja encontra seu ápice no pós-morte, no encontro com o Cristo, evento que estaria condicionado à adoção, por parte dos sujeitos, de determinados preceitos morais ²⁰. Em virtude desse condicionamento, a propaganda religiosa pode recorrer ao medo, particularmente ao medo da suposta “danação eterna”. De fato, o cristianismo já se dedicou largamente a essa estratégia. Mas, para concorrer com a vertiginosa publicidade dos prazeres que presenciamos atualmente, a ideia de uma felicidade duradoura parece mais “vendável”. De qualquer modo, para convencer sobre a validade da fé, a instituição religiosa necessitaria encontrar indivíduos abertos, disponíveis, prontos para incorporá-la em seu próprio eu. Para tanto, vale-se do estabelecimento de uma atmosfera favorável à interação.

A conformação de uma atmosfera interacional se daria em diferentes níveis. Um deles – graças ao qual a humanidade tem herdado maravilhas – estaria na criação do espaço físico ideal, proporcionado pela arquitetura. Ao longo da história da Igreja Católica Romana, edifícios magníficos foram construídos e ornamentados especialmente para acolher os fiéis e celebrar os ritos. Nesses edifícios, cada detalhe foi pensado a fim de corroborar a mensagem interpretada dos Evangelhos. A imponência da nave, a luminosidade dos vitrais, as histórias narradas em imagens,

¹⁹ Referência a trecho da homilia proferida pelo papa Francisco em 14 de março de 2013. Na ocasião – a primeira missa de seu pontificado, celebrada na Capela Sistina –, o papa declarou: “Se não confessarmos Jesus Cristo, poderemos nos tornar uma ONG piedosa, mas não a Igreja”.

²⁰ Desde o advento do protestantismo, o cristianismo tem incorporado a promoção da felicidade terrena, particularmente no que se refere ao êxito financeiro. Essa ética protestante já foi profundamente explorada por Max Weber. Mas, com o recente desenvolvimento das igrejas neopentecostais, o assunto merece revisão. No Brasil, há várias instituições representantes dessa vertente do evangelicalismo. De acordo com a moral defendida pelos neopentecostais, a prosperidade material seria reflexo direto da fé.

tudo está para criar um ambiente simbólico de devoção. Afinal, como não se sentir perplexo diante dos afrescos da Capela Sistina, no Vaticano? Somam-se à arquitetura, os cânticos, o eco das vozes, a fumaça do incenso, o cheiro de parafina exalado pelas velas, os trajes especiais do sacerdote e seus auxiliares, elementos constituintes de um espaço que convida os indivíduos à contemplação, à meditação e à entrega de si. Por fim, durante os ritos litúrgicos, há a instituição da eucaristia, em que o pão e o vinho são teatralmente transubstanciados em corpo e sangue de Cristo. Nada em uma igreja parece comum, prosaico. Pois o que ela quer acender é uma relação especial de comunicação, é preparar o indivíduo para o esvaziamento de si mesmo.

Mas o conceito de atmosfera não se resume à constituição do espaço físico. Na verdade, a arquitetura e os demais detalhes da ambiência podem apenas corroborar o núcleo da atmosfera, gerado pela relação estabelecida entre os agentes do ato comunicativo. A atmosfera estaria centrada nos sujeitos e nas condutas que eles assumem durante o momento de comunicação. Pois, conforme aponta a Nova Teoria, a “comunicação é uma relação entre pessoas, um certo tipo de ocorrência em que se cria uma situação favorável à recepção do novo” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 8). Por isso, a escolha da pessoa de Jorge Mario Bergoglio para estar à frente das comunicações da Igreja – ele ocupa o posto mais alto e de maior visibilidade dentro da instituição – nos parece tão relevante. Será que a força mediática do papa Francisco não estaria relacionada à adesão de uma relação eu/você em sua experiência de comunicabilidade? A nós, esta parece uma hipótese provável. Mas a relação eu/você de Bergoglio possuiria uma especificidade: a adoção do amor como dispositivo semântico capaz de proporcionar o sucesso das comunicações improváveis. E isso seria feito com base em uma experiência anterior, a de São Francisco de Assis. Francisco teria se apropriado da comunicação amorosa dos amantes para ressignificá-la a partir da perspectiva religiosa, facilitando as trocas comunicacionais em seu âmbito de atuação. Lembremo-nos de que a comunicação é um fato raro, portanto sempre relacionada a um alto grau de improbabilidade. Mas a comunicação amorosa resultaria na abertura de espaços internos de recepção, o que, por sua vez, reduziria a improbabilidade inerente ao ato comunicativo. Em ambos os Franciscos, podemos identificar essa propensão dialógica, sendo contudo mais intensa em São Francisco de Assis.

Por conseguinte, a pesquisa que pretendemos empreender não diz respeito a uma análise isolada dos discursos de Bergoglio ou de São Francisco de Assis, pois a linguagem não nos diz o suficiente sobre aquilo que desejamos investigar aqui. Tampouco nos dedicaremos a um estudo pormenorizado das mensagens veiculadas pelo novo papa através do Twitter, por exemplo, já que nos interessa a comunicação enquanto forma relacional, independentemente dos meios técnicos. Logo, o que tentaremos fazer é uma aproximação comparativa entre as experiências de comunicabilidade em São Francisco de Assis e em Bergoglio. Não esperamos com isso traçar um modelo a partir do qual outros pesquisadores possam prever a repetição em contextos semelhantes. Escolhemos comparar simplesmente porque acreditamos que “não existe conhecimento verdadeiro sem uma certa escala de comparação” (BLOCH, 2002, p. 65). E porque a duplicidade dos casos nos permite enxergar com mais clareza os contornos do que escolhemos chamar de comunicação amorosa. Pois é a partir dessa comunicação amorosa que propomos uma reflexão maior sobre a importância da dimensão simbólica nos processos comunicacionais. Queremos com isso pensar a comunicação não como experiência de mediação, mas como acontecimento humano.

Para tanto, o método utilizado é *ad hoc*. Reconhecemos que ele se desenvolve na medida em que o estudo avança e que não se encontra preso às indicações dos manuais de pesquisa em ciências humanas. Basicamente, olharemos para o passado a fim de relatar e compreender a comunicação franciscana naquele contexto²¹. Então retornaremos, munidos desses elementos, para observar como participantes alguns eventos relacionados à comunicação do nosso contemporâneo papa Francisco. Essa segunda análise será feita com base em dois aspectos distintos. Primeiro, a partir de uma breve observação da conta pontifical no *Twitter*, a @pontifex. Segundo, a partir de episódios aleatórios em que a figura de Bergoglio tenha sido explorada pela imprensa mundial. Lembrando que não estamos diante de um objeto regular, a partir do qual poderíamos fazer uma projeção exata. Como afirma Marcondes Filho, a comunicação envolve algo de incorpóreo, uma “espécie de ‘alma’ que atravessa os acontecimentos comunicacionais e que é incapturável pela pesquisa empírica ou convencional”

²¹ Neste trabalho, entendemos *comunicação franciscana* como aquela originalmente proposta e realizada por São Francisco de Assis. Portanto, não estamos nos referindo às políticas de comunicação da Ordem dos Frades Menores.

(2008, p. 151). De certo modo, estamos justamente em busca desse fantasma, dessa “espécie de alma” que paira sobre as experiências de comunicabilidade dos dois Franciscos.

No entanto, a despeito de nossos esforços, haverá sempre uma dimensão oculta na comunicação, cuja complexidade nenhum método hoje disponível parece capaz de alcançar. Trabalharemos com esta consciência, sabendo que a nossa relativamente excêntrica investigação se encontra amparada por parâmetros da Nova Teoria (QUADRO 1). Não há nisso indicativo de desleixo; a pesquisa será levada a cabo cuidadosamente, com todo o rigor que nos for permitido a partir das limitações impostas pelos próprios fenômenos. Ao admitirmos certas restrições da pesquisa, estamos reconhecendo as características intrínsecas ao ato comunicativo. “A pesquisa em comunicação não busca a verdade, a possibilidade de repetição do mesmo evento, a comprobabilidade em outros contextos; trata-se sempre de uma descrição sincera, sem aspirações de impessoalidade ou objetividade [...]” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 153). Mas, antes de adentrarmos na observação propriamente dita dos fenômenos, precisamos de mais algumas ferramentas teóricas. Afinal, a essa altura da exposição, o leitor pode estar se perguntando o que o amor tem a ver com a comunicação. Para respondê-lo, começamos por lembrar que, no ato comunicativo, transitam diversos aspectos da subjetividade. E que, portanto, “se acredita que situações particulares de afeto, de abertura, de dedicação tenham importância capital no processo comunicacional” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 151). Mas isso pode ser sistematizado de modo mais preciso. Para tanto, recorreremos ao pensamento de Niklas Luhmann em sua teoria da comunicação.

Quadro 1 – Parâmetros da Nova Teoria

O que busca a pesquisa da Nova Teoria da Comunicação:

1. Detectar o acontecimento.
2. Sentir a relação que se cria.
3. Observar a ocorrência do extralinguístico.
4. E a realização do momento do sentido.
5. Participação no evento.
6. Considerar a recepção
7. Adaptar a metodologia

2.2 Os meios de comunicação simbolicamente generalizados

A comunicação é a base de emergência de todas as relações humanas, de acordo com o sociólogo alemão Niklas Luhmann. Esta premissa do pensamento luhmaniano extrapola o âmbito das comunicações interpessoais, em que se destacam as particularidades da interação face a face, e se manifesta na própria construção das estruturas da sociedade. A teoria de Luhmann está fundamentalmente assentada na ideia de que os processos civilizatórios se fazem a partir de atos comunicativos: é a comunicação que regula a formação dos diversos sistemas sociais. Significa dizer que os diferentes sistemas que conhecemos hoje e que compõem a organização social – isto é, a política, a economia, o direito, a religião etc. – se formaram e são regulados pela comunicação. Ao longo do tempo, conforme as mensagens enunciadas foram aceitas ou rejeitadas, a sociedade teria se tornado complexa, formando, por seleção, sistemas diferenciados. Nesse sentido, a sociedade teria evoluído graças à seletividade inerente à linguagem, que dá ao interlocutor a possibilidade de aceitar ou rejeitar determinada mensagem, o que incide diretamente sobre as chances de essa mensagem ser passada adiante.

Para Luhmann (2006a, p. 115), o problema central da teoria da comunicação seria justamente o “da contingência irreprimível da aceitação/rejeição das mensagens comunicadas”. Pois, segundo a teoria, a sociedade se transforma e evolui a partir de um processo de seleção dos conteúdos transmitidos. Algo semelhante à seleção natural darwiniana. Assim como as diferentes espécies vivas são seletivamente refinadas de acordo com as demandas sempre novas do ambiente, as estruturas sociais se especializariam por meio de uma espécie de filtragem das comunicações: os conteúdos das mensagens aceitas vingam e dão forma aos sistemas da sociedade, enquanto os conteúdos das mensagens rejeitadas desaparecem, eclipsados por ideias, valores e práticas mais contundentes. Mas Luhmann afirmava que, de modo geral, toda mensagem se defronta com limites que tornam o sucesso comunicativo incerto. Esses limites seriam as *improbabilidades da comunicação*, a respeito das quais falaremos adiante. Logo, de acordo com a teoria, o processo de evolução sociocultural é uma função da comunicação na medida em que esta exerce um papel de filtragem dos conteúdos. As improbabilidades funcionariam assim como filtros selecionadores, através dos quais as mensagens exitosas criaram – e criam – as estruturas sociais existentes.

Mais que simples dificuldades a vencer, as improbabilidades da comunicação se configuram conceitualmente como verdadeiros entraves ao êxito das mensagens, fazendo com que as chances de rechaço dos conteúdos sejam sempre maiores que as de aceitação. Nesse ponto, encontramos o cerne da teoria luhmaniana: para o autor, toda comunicação é improvável. De acordo com Luhmann, a comunicação é improvável a despeito de a vivenciarmos cotidianamente e de dispormos de todo um aparato tecnológico que a facilite ao desdobrar nossas relações no tempo e no espaço. E essa improbabilidade se daria em três níveis distintos, que se reforçam mutuamente. O primeiro nível diz respeito ao isolamento e à individualização das consciências. A interioridade do ser humano é insondável e, em virtude da própria constituição da linguagem, não podemos comunicá-la inteiramente. Logo, é improvável que alguém possa compreender o outro na plenitude de suas intenções. O segundo nível, ou a segunda improbabilidade, se refere à extensão espacial e temporal da comunicação. É sempre improvável que uma mensagem se estenda a mais pessoas do que as que se encontram presentes numa dada circunstância. Podemos atuar para suprimir essa dificuldade, mas ela é, essencialmente, parte da natureza da comunicação. E a terceira improbabilidade é a de se alcançar resultados esperados. Isto é, não dispomos de nenhuma garantia de que o receptor adotará o conteúdo da mensagem como premissa para seu comportamento futuro.

Como mencionamos, as três formas de improbabilidade reconhecidas por Luhmann se reforçam mutuamente, de modo que a solução de um problema em determinado aspecto corresponde à redução das possibilidades de resolvê-lo nas outras instâncias. A título de ilustração: de acordo com a teoria, o desenvolvimento de uma técnica que apresente determinadas soluções para o problema da extensão espacial e temporal das mensagens, por exemplo, implica na intensificação dos outros dois problemas. Isso explicaria porque, até o momento, não existem mecanismos capazes de promover o progresso do entendimento entre os seres humanos nos três níveis de improbabilidade concomitantemente. O sistema moderno da comunicação de massas – e, particularmente, o sistema hipermoderno da comunicação digital – sugere uma ideia de eficiência plena, como se pudessem suprimir todos os obstáculos à comunicabilidade. Luhmann (2006a), no entanto, defendia que as técnicas de mediação apenas tornavam imperceptíveis os problemas que não conseguiam resolver. Por isso, ele procurou por um conceito

capaz de designar a totalidade dos mecanismos que servem para transformar a comunicação improvável em provável, abarcando os três problemas básicos de improbabilidade. Para tanto, a denominação que considerou mais adequada foi a de “meios”.

Geralmente, e em particular nas teorias da comunicação, tendemos a chamar de meios as técnicas que permitem estender as mensagens a indivíduos ausentes, distantes do emissor no espaço e/ou no tempo. Mas a concepção luhmaniana de meio é um pouco mais ampla, subdividindo-se em três esferas funcionais distintas. O primeiro meio considerado é a linguagem. Embora Luhmann considere o sentido propriamente dito como pré-linguístico, a linguagem seria responsável por elevar a compreensão das comunicações acima da percepção prévia. Ela promoveria a generalização simbólica do sentido que lhe é precedente. Mas a linguagem também acaba por se desdobrar como técnica, constituindo a segunda categoria de meios: os de difusão. Estes tanto podem fazer uso da escrita, cuja invenção já faz transcender os limites da comunicação face a face, como de outras formas de transmissão de dados. Contudo, é na terceira categoria de meio que Luhmann apresenta uma contribuição diferente e especialmente significativa em nossa área de conhecimento. Trata-se dos meios de comunicação simbolicamente generalizados.

Essencialmente, os meios de comunicação simbolicamente generalizados podem ser compreendidos como aqueles que viabilizam o êxito das comunicações. A partir deles, o objetivo da comunicação – que, de acordo com a teoria luhmaniana, seria a aceitação da mensagem por parte do receptor – pode ser atingido. Eles abarcam os principais setores civilizadores do sistema social, assim como suas subestruturas. Usando como referência o conceito de meios de intercâmbio de Talcott Parsons, a teoria da comunicação de Luhmann (2006b) identifica alguns problemas específicos que guiaram o desenvolvimento dos principais meios simbolicamente generalizados atuantes na contemporaneidade, os quais são: verdade, amor, poder/direito e propriedade/dinheiro. Esses meios são autônomos e mantêm relação direta com o problema da improbabilidade da comunicação. A eles cabe a função de tornar possível a aceitação de uma mensagem cuja rejeição é a reação mais provável. “Sin embargo, no se trata de lenguajes particulares, ni de

medios de difusión, sino de un tipo de medio de otro género: otra *forma*, otra clase de *distinción*, otro tipo de *códigos*” (LUHMANN, 2006b, p. 247).

Um dos aspectos que mais chamam a atenção no conceito de meios simbolicamente generalizados é fato de que eles só teriam surgido no momento em que as técnicas de difusão permitiram ultrapassar os limites de interação da comunicação presencial. Ou seja, apenas quando as mensagens puderam ser destinadas a um número desconhecido de sujeitos e situações ausentes, o qual não se pode conhecer com exatidão. Logo, o surgimento desses meios, atuando como “mecanismos de lubrificação’ do processo comunicacional” (MARCONDES FILHO, 2004), coincidiria com o desenvolvimento da escrita alfabética. Somente em sociedades suficientemente grandes e complexas, como as que se reproduzem a partir do letramento, se poderia alcançar a diferenciação dos meios de comunicação simbolicamente generalizados. Em tais sociedades, devido ao incremento das possibilidades de comunicação, as garantias de êxito próprias da presença pessoal não seriam suficientes, sendo necessário “substituí-las por meios abstratos e, simultaneamente, mais específicos ou, em todo caso, complementá-las” (LUHMANN, 2006a, p. 48). Segundo Luhmann, a interação entre pessoas que compartilham o mesmo lugar no espaço e no tempo têm mais chances de êxito, pois basta a interação presencial para desprivilegiar o *não*, uma vez que a rejeição pode ocasionar um conflito. E o conflito entre sujeitos presentes num dado contexto pode gerar consequências mais imediatas e mais graves do que quando ocorre entre sujeitos ausentes. Foi devido à mudança nessa condição essencial da comunicação que se fez necessária a criação de novos meios de convencimento: os meios de comunicação simbolicamente generalizados seriam os mecanismos de que a sociedade moderna – e hipermoderna – dispôs para realizar essa função.

A partir da invenção da imprensa, as diferenças entre os meios teriam se acentuado tanto que tornaram inviável o uso de uma semântica homogênea, capaz de garantir o êxito da comunicação em todas as situações. De modo que os meios simbolicamente generalizados – a verdade, o amor, o poder e o direito, a propriedade e o dinheiro – se especializaram segundo as improbabilidades de comunicação eficaz. Embora esses meios sejam funcionalmente equivalentes, já que todos tratam de facilitar as trocas comunicacionais, são instrumentos apropriados para fins específicos. Na teoria, cada sistema desenvolve os meios

simbolicamente generalizados adequados a seus problemas de referência, a fim de tornar possíveis as comunicações ao abastecê-las de perspectivas suplementares de aceitação. Isso faz com que os sistemas ganhem terreno dentro da sociedade, visto que a aceitação implica que a mensagem aceita seja tomada como premissa para comunicações ulteriores. Marcondes Filho resume com simplicidade e clareza a questão da especificidade dos meios:

“[...] por exemplo, se as coisas não caminham bem na política, se não se atinge uma boa comunicação, a moeda comum, a linguagem que usam é o poder; se a ciência não convence, usa-se “verdade científica”; se os processos econômicos estão emperrados, o dinheiro serve de mediador; se a religião depara com entraves, a fé ajuda a fazer a crença sobreviver; se o relacionamento afetivo está em crise, o amor lubrifica as relações. Para cada sistema, um meio facilitador para que a comunicação possa fluir bem. (MARCONDES FILHO, 2004, p. 85)

Mas precisamos ter claro que esses meios não são resultado de atitudes particulares dos indivíduos, mas da dimensão simbólica que adquirem a partir do momento em que são compartilhados pela sociedade na forma de cultura. Assim, Luhmann (1991, p. 7) não se refere ao amor como um sentimento “mas antes como um código simbólico que informa sobre o modo como se pode comunicar com êxito, mesmo nos casos em que tal poderia parecer impossível”. Ou seja, trata-se das expressões de amor que aprendemos em determinado contexto sociocultural. Esses meios surgem de situações triviais da vida cotidiana, mas num contexto histórico, que depende fundamentalmente da sociedade. Por isso, o estado de desenvolvimento dos meios de difusão também pode ser encarado como fator desencadeante da diferenciação e da especialização dos meios simbolicamente generalizados. Sabemos que a experiência amorosa vivida na Alta Idade Média – fomentada pelos ideais da literatura cavalheiresca – já não é a mesma experiência que vivemos hoje, em tempos de sociabilidades líquidas e mediatizadas. A função do código continua, isto é, facilitar a comunicação nas relações íntimas, mas fazendo uso de um repertório diferente daquele adotado pelos heróis incansáveis das canções de gesta.

Vemos que a teoria da comunicação de Niklas Luhmann é bastante ampla, “uma vez que todo o sistema representa a transformação da improbabilidade da comunicação em probabilidade” (LUHMANN, 2006a, p. 51). A linguagem, ao empregar generalizações simbólicas, especializou-se em gerar entendimento. Mas

“entender”, isto é, decodificar a linguagem não garante o êxito das comunicações; conforme elucidou Marcondes Filho (2004), o entendimento não é nada mais que uma condição técnica para dar continuidade a uma troca comunicacional. O que torna o problema agudo é a dupla possibilidade da mensagem: ser aceita ou rejeitada. Para Luhmann (2006b), a linguagem pode apenas realizar uma escassa porção das possibilidades linguísticas. De modo que, se não existissem mecanismos suplementares de outro gênero, viveríamos num constante estado de desilusão. A linguagem, por si mesma, não favorece o consenso. São os meios simbolicamente generalizados que efetivam a comunicação, através de códigos particulares, transformando a possibilidade de um “não” na possibilidade de um “sim”.

Além disso, a teoria luhmaniana nos confronta com o fato de que mais informação geralmente significa menos aceitação (LUHMANN, 2006a). Entendimento que vai contra alguns dos estudos recentes sobre a comunicação contemporânea, em especial aqueles que se debruçam sobre os fenômenos relacionados com a Internet. Alguns pesquisadores partem do pressuposto de que o fluxo intenso das interações digitais promove, necessariamente, mais comunicação, como se esta correspondesse à transmissão de mensagens. Mas, de acordo com o conceito desenvolvido por Luhmann, a comunicação não pode ser entendida como mero deslocamento de dados entre emissores e receptores, pois esse movimento não compreende o problema central da comunicação, que é a contingência da aceitação/rejeição das mensagens comunicadas. Fosse de outro modo, todos os nossos problemas relativos à comunicabilidade seriam resolvidos pelo aprimoramento técnico da difusão.

Precisamos compreender que “as transformações que se produzem no âmbito da técnica de comunicação colocam novas exigências à cultura” (LUHMANN, 2006a, p. 49). Isso significa que surgem outras pautas de plausibilidade e que a cultura precisa reorganizar seus meios de persuasão. Algumas coisas começam a desaparecer, como o culto ao passado, e diferentes valores emergem, como a veneração que desenvolvemos pelo novo. Mas, para Luhmann, a celeridade cada vez maior com que se manifestam essas mudanças faz com que seja necessário vencer improbabilidades que são também cada vez maiores. Ou seja, as mudanças na técnica produziriam verdadeiras modificações nas possibilidades de êxito das mensagens, mas não necessariamente positivas. De fato, Luhmann (2006a) chega a

propor que nos indaguemos se as estruturas da sociedade moderna não dificultariam as soluções ao originarem constantemente novos problemas de comunicação derivados dos anteriores. Essa possibilidade coloca em xeque muitas de nossas leituras a respeito das comunicações contemporâneas. E, especialmente, nos convida a desviar o foco dos meios de difusão para levá-lo aos meios simbolicamente generalizados. Fazendo isso, estaremos talvez mais próximos de um entendimento da comunicação como relação entre pessoas e não como mera transmissão de dados.

2.3 O amor como meio de comunicação simbolicamente generalizado

Partindo da teoria global dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, precisamos definir um conceito para o amor. Luhmann (1991) dedicou uma obra inteira à compreensão da semântica amorosa, sempre debruçado sobre a ideia da improbabilidade da comunicação. Como vimos anteriormente, o autor une sua teoria dos meios de comunicação à teoria da sociedade através de uma teoria evolucionista: de acordo com o pensamento de Luhmann, são as mensagens exitosas que dão forma às estruturas sociais, do mesmo modo que os genes dos seres mais resilientes vingam no ambiente natural, caracterizando as formas próprias de cada espécie. Nesse processo, os meios simbolicamente generalizados – entre os quais se encontra o amor – são dispositivos semânticos que têm a função de aumentar as chances de sucesso das mensagens em determinados contextos. Isto é, propiciam que as mensagens sejam passadas adiante, uma vez que favorecem sua aceitação por parte dos indivíduos.

Já sabemos que, naturalmente, não é possível comunicar ao outro a totalidade do que somos. Estamos encerrados em nossa própria individualidade, visto que a linguagem impõe limites ao que podemos exprimir acerca de nós mesmos. “Os limites da língua são, assim, os limites do mundo, e a experiência da vida é singular e incomunicável” (MARCONDES FILHO, 2007, p. 62). Mas, conforme nos recorda Luhmann, existe algo que o outro pode saber acerca de nós, acerca de nosso projeto de mundo, e a que pode atender. Assim, determinadas relações sociais são regidas por regras e códigos segundo os quais “se deve estar aberto a tudo o que diga respeito ao outro, não devendo manifestar-se desinteresse algum

pele que seja pessoalmente importante para o outro” (LUHMANN, 1991, p. 12). Estas seriam as relações íntimas. No foro da intimidade, os traços pessoais dos indivíduos não podem ser subtraídos das relações comunicativas. No mundo íntimo, entram em questão as características que concretamente compõem um ser humano individual: suas recordações, suas atitudes, seus olhares etc. Ainda que essas características tendam a ser obliteradas quando inseridas em um macromecanismo de gênero impessoal (o jurídico, o monetário, o político ou o científico).

Teria sido justamente para facilitar as trocas comunicacionais no âmbito da intimidade que o amor se desenvolveu como meio de comunicação. O destaque que Luhmann (1991, p. 11) deu ao amor enquanto meio simbolicamente generalizado se deve ao fato de que a sociedade moderna – essencialmente complexa – se distingue por uma *intensificação* das possibilidades de estabelecimento de relações pessoais. Na teoria luhmaniana, o fator social existe não pela extensão, mas pela intensificação. Estamos tratando de uma civilização – a ocidental – que preconiza a individualização da pessoa, isto é, a diferenciação do indivíduo face ao meio através de uma cultura de valorização da personalidade. De acordo com Luhmann, são essas sociedades complexas, surgidas a partir da modernidade, que tornaram possível o estabelecimento de relações sociais em que as características particulares da pessoa fossem cada vez mais significativas. O próprio amor, tradicionalmente identificado com a solidariedade social, encontra-se hoje atado à realização pessoal do indivíduo.

O amor “é o código que permite a experiência da diferença” (LUHMANN, 1991, p. 22). Isso significa que a comunicação amorosa seria aquela que encontra sentido na perspectiva de mundo do outro. Ou seja, a relação peculiar que o outro estabelece com o meio circundante – aquilo que faz dele um ser individual – tem um significado especial para mim. Desse modo, sou capaz de me identificar com outro e de confirmar seu projeto egocêntrico de mundo, permitindo que entre nós se firme uma relação de reciprocidade. Por reciprocidade, pensemos não em uma concordância plena entre as partes, mas em um traspasse de individualidades, a que Luhmann convencionou chamar de *interpenetração inter-humana*. Esta nada mais seria que a própria relação íntima. Sabemos que cada meio de comunicação simbolicamente generalizado é diferenciado em função da especificidade de seu campo de atuação. No caso do amor, Luhmann diferencia o

meio em função das *comunicações altamente personalizadas*, isto é, as comunicações em que a personalidade dos agentes seja um fator relevante.

Precisamos ter em mente que a comunicação amorosa – qualquer comunicação, na verdade – não se faz apenas de modo direto, por meio da linguagem articulada. Muitas vezes, as respostas para os problemas são encontradas para além do discurso e isso é particularmente notável no que diz respeito às relações íntimas, altamente personalizadas. Assim como defendem os teóricos da Nova Teoria, a comunicação na teoria luhmaniana não se efetiva por meio da palavra ou da mera transmissão de sinais. O amor se serve de formas comunicativas indiretas, subterrâneas, silenciosas. Luhmann chega a afirmar que os amantes são capazes de manter diálogos intermináveis sem que uma única palavra seja proferida; é a vivência do ser amado que deve despertar a ação do amante. “Dito de outro modo, não há necessidade de uma qualquer acção comunicativa, de uma qualquer pergunta ou pedido por parte do amado, para que o amante concorde com ele” (LUHMANN, 1991, p. 28). Logo, o amor é um meio que se serve da pessoa para permitir que a comunicação improvável se torne possível.

O amor tinge sobretudo a vivência das vivências e modifica com isso o mundo, enquanto horizonte do viver e do agir. *Ele é a interiorização da relação subjectivamente sistematizada com o mundo do outro.* Com isto ele confere àquilo que o outro vive ou poderia viver um poder persuasivo especial, patente nas próprias coisas e acontecimentos. [...] O que apela à acção não é um benefício ambicionado, mas a disponibilidade de um projecto de mundo, determinado totalmente pela individualidade de uma pessoa e que existe apenas nessa qualidade. No que diz respeito ao “dar”, o amor afirma, por isso: permitir a realização do outro, dar-lhe algo de modo a que ele seja como é. (LUHMANN, 1991, p. 28, grifo nosso)

Esse amor como paixão – ou o *amour passion*, o amor apaixonado, se quisermos nos apropriar da definição de Giddens – é um modelo de comportamento. Ele pode ser observado, aprendido e reproduzido, orientando nossa conduta no terreno da intimidade. Enquanto meio simbolicamente generalizado, ele nos ajuda a solucionar os problemas inerentes à seleção e à motivação das mensagens, possibilitando que a comunicação improvável se realize entre os amantes, apesar da improbabilidade. Por isso, Luhmann não o trata como um sentimento em si próprio; o amor é a “significação do significado” (1991, p. 22), é um código de comunicação culturalmente construído, cujas regras servirão para exprimir e interpretar, através de

pequenos sinais, os afetos. E, já que se constitui como um código funcional dentro dos sistemas sociais, o amor também se transforma segundo as demandas de seu tempo. Tanto que foi possível a Luhmann fazer uma análise de sua evolução ao longo da história, desde o amor cortês, tipicamente medieval, até o amor romântico, responsável por reabilitar a sexualidade junto à experiência amorosa. Mas, em qualquer dos casos, o código se manteve como orientador das condutas comunicativas dos amantes.

Basicamente, o amor se apoia numa semântica transmitida pela tradição. Afinal, de onde tiramos a ideia de que mandar flores junto a um cartão ilustrado por um imenso coração vermelho é sinal emitido por uma pessoa apaixonado? O exemplo é tolo, mas ilustra bem como a linguagem amorosa é condicionada por algo que nos é externo, por algo que é anterior a nós e que não estabelece conexões diretas com nossos sentimentos. Aprendemos que amar e ser amado corresponde a determinadas maneiras de agir. E, perpetuando a tradição, criamos nossas expectativas de uma relação amorosa de acordo com esses moldes. Sabemos que a maioria das tradições se transforma juntamente com as sociedades. Nem por isso devemos subestimar seu poder de prescrever modos de ação. Nesse sentido, uma semântica clássica do amor, pretensamente atemporal, determinaria “que apenas uma atenção contínua e uma disponibilidade permanente para agir, tendo o outro sempre em vista, conseguem na verdade simbolizar o amor” (LUHMANN, 1991, p. 42). Logo, precisamos admitir que estamos diante de um empreendimento quase impossível.

O ser humano é incompleto. Sua natureza é gregária; exige a presença de outro para completar o sentido de sua própria existência. Mas é improvável que alguém consiga ter esse outro *sempre* em vista. Numa relação íntima, ou em qualquer relação, é mais fácil que eu tome como base o meu próprio mundo e não o mundo do outro. Não nos cabe aqui discutir por que razões tendemos a agir dessa maneira – isso é assunto que a psicologia saberá tratar com mais propriedade –, mas não podemos deixar de observar que não é simples, nem fácil, ter o outro em vista permanentemente. A semântica do amor então nos impõe uma exigência de difícil realização. Luhmann chega a dizer que essa exigência é inverossímil: a reivindicação básica da semântica amorosa não encontra semelhança nos fatos cotidianos, no que geralmente acontece nas vidas das pessoas. Mesmo assim, não

a descartamos. Não conseguimos ou não queremos abrir mão do ideal de viver para o outro e que esse outro viva para nós. O amor é uma herança sociocultural que valorizamos muito. Exigente, ele aparece na literatura, no cinema, na publicidade, nos padrões linguísticos, firmando-se como modelo, sem que a maioria de nós intencione questioná-lo. E não o fazemos porque, nas situações em que conseguimos realmente ter o outro em vista, encontramos soluções razoáveis para nossos problemas de comunicação; o amor, com toda a sua carga moral, cultural e histórica, seria um dispositivo eficiente na promoção do equilíbrio de interesses que leva ao entendimento.

Podemos dizer que o amor funciona como uma espécie de “mecanismo de lubrificação” do processo comunicacional; “o amor lubrifica as relações” (MARCONDES FILHO, 2007, p. 85). Essa imagem do código funcionando como algo que lubrifica, que facilita, que promove a fluidez da comunicação é muito interessante. Lubrificar nada mais é que reduzir o nível de atrito. Assim, o amor se apresenta como um dispositivo que, diminuindo as possibilidades de conflito, aumenta as chances de entendimento. Acredito que, ao reconhecer o outro e seu projeto de mundo (isto é, ter o outro em vista), ampliamos nossa capacidade de avaliar as circunstâncias sem apegos desnecessários aos nossos próprios valores. Portanto, passamos a pensar, a falar e a agir de modo a resolver os conflitos, independentemente de uma pretensa vitória na contenda. Isso não implica abrir mão da personalidade, mas flexibilizar certos interesses em prol da saúde das relações. Dentro da perspectiva aqui adotada para compreender o fenômeno comunicacional, isso é da maior importância. Afinal, se a comunicação é “um acontecimento, um encontro feliz, o momento mágico entre duas intencionalidades” (MARCONDES FILHO, 2007, p. 15), então não haveria nada mais significativo que os meios capazes de torná-la viável.

O amor seria também uma de nossas reações à solidão. Uma forma de não aceitar o confinamento do si mesmo. O desejo de superar a improbabilidade da comunicação: precisamos de um outro que acesse algo de nossa interioridade, quer esse outro seja Deus (que, por sua onisciência, teria acesso a *toda* nossa interioridade), quer seja um amigo ou um amante. Teologicamente, estamos tratando de amores de naturezas distintas. Mas, no que diz respeito à comunicação, ambos têm sua origem na necessidade de reconhecimento do eu. O eu que não sou

capaz de desvelar completamente porque a linguagem é um meio limitado. Marcondes Filho (2004, p. 84), fazendo referência ao filósofo Henri Bergson, explica: “a palavra, que arquiva o que há de estável, de comum e, conseqüentemente, de impessoal nas impressões da humanidade, destrói ou, pelo menos, oculta as impressões delicadas e fugidias de nossa consciência individual”. Assim, o amor, definido genericamente, se constitui no impulso que temos para colocar em contato profundo duas ou mais consciências. Incluindo a consciência divina, ainda que esta não necessite do reconhecimento humano para sua completude, pelo menos na perspectiva cristã.

Mas nos voltemos para o amor enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado. Em parágrafos anteriores, vimos que o amor atua como código de facilitação das trocas comunicacionais na esfera íntima. De acordo com Luhmann, esta última é reduto das “comunicações altamente personalizadas”, isto é, aquelas em que as características individuais dos agentes desempenham um papel decisivo no processo de seleção das mensagens. “Tal pode acontecer pelo facto de o próprio sujeito se transformar em tema, ou seja, falar sobre si próprio; mas também pelo facto de, ao longo de temas objectivos, tornar a sua relação com o assunto num aspecto crucial da comunicação” (LUHMANN, 1991, p. 22). Pensemos: a personalidade do Cristo não seria um aspecto crucial da comunicação cristã? E os que se dedicam à vida religiosa católica não estariam interessados em se assemelhar ao Cristo, a Jesus de Nazaré, pelo menos em tese? Não pretendemos fazer uma análise de cunho teológico. Nem teríamos competência para tanto. Mas, no que se refere à comunicação, dispomos de elementos que nos permitem pensar no cristianismo como uma religião profundamente ligada aos aspectos da personalidade.

Primeiramente, em virtude da importância da personalidade de Jesus de Nazaré, tanto como encarnação de Deus, quanto como modelo de virtude. De acordo com Le Goff (2007), o Deus dos cristãos se tornou um deus histórico a partir da Idade Média. Ou seja, um deus que evolui, que se altera no curso de tempo. Sabemos que o cristianismo é uma religião monoteísta, porém de um deus trinitário, cuja imagem sofre variações segundo o interesse pelas diferentes pessoas da Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. De início, o cristianismo parece ter privilegiado o culto à pessoa do Pai, que era um deus da justiça, mas também da

cólera e da vingança. Herança de Javé, o Deus do Antigo Testamento com quem podemos identificar o rigor da figura paterna. Contudo, o culto ao Deus Pai foi cedendo lugar às outras pessoas da Trindade, com uma progressiva valorização do Filho e do Espírito Santo. Com a proeminência do Filho, vimos crescer os esforços de uma imitação cristológica, que teve seu auge em São Francisco de Assis. Ao colocar em evidência a figura do Cristo, Francisco teria destacado uma divindade antropomórfica, ressaltando o valor do ser humano no conjunto da criação divina. Assim ajudou a produzir o que poderíamos considerar expressão de um humanismo medieval. Para Le Goff (2007, p. 114), “o humanismo do fim da Idade Média é marcado por um tema cada vez mais insistente: uma imitação de Jesus Cristo”. O Nazareno, com sua personalidade única, acabou se tornando um projeto de humanidade.

Ademais, na teologia cristã, não há o privilégio do povo escolhido. Não há salvação ou perdição coletiva no sentido de um destino compartilhado. A destinação da alma é individual. O deus dos cristãos avalia não o grupo, mas a experiência de mundo particular de cada indivíduo. Assim, no que diz respeito à comunicação, a religião cristã se constitui como um diálogo entre personalidades. O poder de convencimento do clero – e aqui podemos destacar a pessoa do papa, o líder da Igreja – estaria relacionado às qualidades individuais dos clérigos. Pois o que mobiliza o público não são apenas suas palavras, mas sua capacidade de imitar a personalidade do Cristo. Quanto mais fiel essa imitação por parte do religioso, mais persuasivo o seu discurso. Grande parte do sucesso comunicativo de São Francisco de Assis se deve à imitação cristológica. Guardadas as devidas proporções, algo similar ocorre agora com Bergoglio. Mas, além de direcionar a própria individualidade para a do Cristo, o religioso precisa ainda considerar a individualidade de seus receptores. Pensemos rapidamente sobre o sacramento da confissão. O ambiente do confessor – velado, recolhido, íntimo – demonstra como a comunicabilidade no cristianismo católico está ligada à intimidade.

Sabemos que o amor é um meio de comunicação simbolicamente generalizado “cuja função específica que lhe é atribuída consiste em possibilitar, cuidar e fomentar o tratamento comunicativo da individualidade” (LUHMANN, 1991, p. 14). Tendo em vista a relevância do ser individual na experiência religiosa dos cristãos, relacionamos o amor à fé católica. Pensamos ainda na definição que o

afirma como a capacidade de “uma atenção contínua e uma disponibilidade permanente para agir, tendo o outro sempre em vista” (LUHMANN, 1991, p. 42). De certo modo, isso não corresponderia ao mandamento cristão “Amarás a teu próximo como a ti mesmo” (Mateus 22: 37 – 39)? Esse amor altruísta – ou Amor-Doação, para usar a definição de Lewis (2009) – é um elemento central na ética cristã. Conforme afirma o evangelista João em sua primeira epístola, “Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele” (João 4: 16). Mas o amor seria também um dos maiores desafios do cristianismo. Pois amar o outro com tamanha intensidade é algo muito difícil de se realizar. Quase inverossímil, como discutimos anteriormente. De modo que o cristianismo, assim como o relacionamento amoroso entre duas pessoas, nos impõe uma exigência bastante alta. Mas os cristãos, à maneira dos amantes, parecem insistir na tentativa do amor. Pois este seria o código, o dispositivo semântico de sua fé.

3. Para pensar a comunicação em São Francisco de Assis

3.1 O amor cortês como fundamento

Durante muito tempo, o cristianismo católico esteve preocupado em convencer não pela persuasão, mas pelo terror. Cruzadas e inquisições marcaram a história da Igreja, cavando um fosso profundo entre o discurso e a prática do cristianismo. O Deus que devia ser amor acabou transformado num juiz implacável, que agia por meio das decisões do clero. Nisso, a Idade Média se mostra como um dos mais violentos períodos da cristandade. Depois, o protestantismo também levou a figura de Jesus para os estandartes dos conflitos religiosos. As atrocidades cometidas foram tantas que não conseguiríamos contabilizar o total das perseguições, das destruições e das mortes promovidas em nome da fé. E, o que é mais paradoxal, em nome de um homem que pregava o amor entre todos os seres humanos. A inversão é tão descabida que nos custa compreender de que modo uma ideologia pacificadora como a cristã pôde ser apropriada de tal forma pelas instituições. Entretanto, não é difícil perceber a fonte do equívoco: uma visão extremamente autocentrada de mundo.

A mentalidade medieval não admitia divergências. Qualquer manifestação diferente do que então se acreditava, sobretudo em relação à fé, era logo combatida com grande energia²². Para o homem comum da Idade Média, não existia verdade fora do domínio dos feudos, das igrejas, dos campos e das pequenas vilas que mais tarde viriam a se desenvolver em ruidosos centros comerciais. Para ele, a vida era uma trajetória sem desvios, pois cada indivíduo pertencia a um grupo (as possibilidades de mobilidade social eram muito reduzidas) e cada grupo tinha um papel específico a exercer dentro do sistema, fosse orar, combater ou trabalhar. O que todos deviam ter em comum era o compromisso com a salvação das almas, de modo que o dogma religioso era o amálgama entre os diferentes segmentos da sociedade. Diferentemente do que acontece no ocidente contemporâneo, o exercício da espiritualidade no medievo não dependia de decisões particulares, não era algo

²² Como a experiência contemporânea nos permite constatar, os problemas relativos à tolerância religiosa, por parte da cristandade, não se restringem ao período medieval. Para os fins deste estudo, entretanto, nosso foco inicial está no que convencionamos chamar de Idade Média europeia, período histórico que se estende entre os séculos V e XV, aproximadamente.

sujeito a idiosincrasias, mas uma prática social que devia seguir o protocolo predeterminado pela Igreja. Fora dos parâmetros estabelecidos, qualquer demonstração de fé podia ser vista como heresia.

A coisa mais importante a ser lembrada é que os medievais estavam convencidos de que sua visão de mundo, incluindo-se o ensinamento da Igreja, era “a verdade”. Quer dizer, descrevia, com precisão, como as coisas realmente eram, e que poderiam ser dignas de confiança, porque eram apoiadas pela revelação e pela razão. Aqueles que não estavam de acordo estavam enganados sobre os fatos. Pior, estavam pondo em perigo a si próprios e aos outros, porque a salvação dependia de se acreditar nas coisas corretas: afinal de contas, só Cristo salvava, e aqueles que não acreditavam nas coisas corretas sobre Cristo, sobre Seu Pai, que O enviara, e sobre a Igreja, que era Seu corpo na Terra, não conhecia o verdadeiro Cristo e não poderia ser salvo. Assim, se os hereges divulgassem suas ideias errôneas, poderiam arrastar outros com eles. A noção moderna de que as pessoas têm “direito” de acreditar no que gostam, portanto, não tinha lugar na Idade Média [...]. (HILL, 2009 , p. 210).

Aliás, a Idade Média, como um todo, foi um período bastante duro para a humanidade do Ocidente. Além da inflexibilidade moral dos homens e das mulheres do medievo, a própria organização da sociedade se baseava num sistema de compartimentações estanques, o feudalismo. Neste, *oratores*, *bellatores* e *laboratores*²³ formavam a base de uma estrutura que concentrava as riquezas nas mãos de um seleto grupo de nobres, clérigos e burgueses enriquecidos, levando os trabalhadores à miséria. Graças à distribuição sistemática de privilégios – possibilitada pelas redes de vassalagem que compunham o modo de produção feudal –, foi possível manter e reforçar a desigualdade entre os diferentes grupos constitutivos da sociedade. Duby (2011, p. 76) explica que havia um aperfeiçoado esquema de endividamento que entregava a poucos felizardos todo o fruto de duras conquistas – “O que nós chamamos de feudalismo deixava os trabalhadores quase nus, a fim de que belos cavaleiros, de mãos brancas, pudessem deitar suas amigas sob a romaria primaveril e fazer com elas, com certo refinamento, o amor”.

Essas características sugerem a Idade Média como moldura de uma Europa sombria, devastada e, sobretudo, povoada por homens cruéis. No imaginário popular, o medievo é a Idade das Trevas; tempo de estagnação econômica, científica e artística. Como se, entre a Antiguidade e a Idade Moderna, não tivéssemos produzido nada de belo, nada de inteligente, nada de proveitoso. Em

²³ Respectivamente: os que oram, os que combatem e os que trabalham.

geral, o senso comum nos leva a crer que a humanidade dormiu durante aqueles séculos e que seu sono foi embalado por uma sinfonia terrível, regida pelas mãos de sucessivos papas e reis belicosos. Mas medievalistas sérios – como Jacques Le Goff, Chiara Frugoni e Georges Duby – têm nos ajudado a enxergar uma outra Idade Média, que se revela à medida que deixamos cair os véus do feudalismo, das injustiças sociais e da intolerância religiosa. Uma Idade Média que também cintila suas luzes. Na Filosofia, na Arquitetura, nas Letras, na tecnologia, onde quer que seja necessária a intervenção do gênio humano o medievo se mostrou próspero, à sua maneira. Fala-se, por exemplo, no Renascimento do Século XII. Justamente o século em que São Francisco de Assis nasceu. Um especialista poderia citar maravilhas sobre o legado cultural da Idade Média. Mas o que nos interessa – a nós, que queremos compreender o amor como meio de comunicação – é uma contribuição bastante particular do medievo: o amor cortês.

Esse amor – “que nós dizemos cortês e que os contemporâneos de sua primeira manifestação chamavam de amor delicado” (DUBY, 2011, p. 68) – inaugurou uma nova forma de relacionamento entre os dois sexos. Baseado na cultura cavaleiresca, ele aparece na literatura medieval com todo o conjunto de ritos que a aristocracia elegeu para dar forma ao sentimento de amor. E, embora estivesse ligado às cortes, ou seja, às camadas mais privilegiadas da sociedade, o amor delicado exaltava a independência da paixão em relação às contingências materiais. Não se tratava mais de unir heranças por meio do matrimônio; “[...] todos os poemas e todas as máximas situem o amor cortês fora do campo matrimonial, já que o ‘amor delicado’ [...] é um jogo cujo terreno deve ser o das aventuras da liberdade e não o das obrigações e das dívidas” (DUBY, 2011, p. 43). Era o consentimento mútuo, e não os acordos de interesses entre as famílias, que pautava as regras do amor. Assim, ele se constituiu como um *ethos*, como um verdadeiro modelo de comportamento para a juventude do medievo.

Antes de tudo porque o amor cortês realçava valores cavaleirescos, tais como honra, amizade, prodigalidade e submissão. A participação na cavalaria fazia parte dos privilégios aristocráticos, estando vetada aos plebeus. Até mesmo burgueses enriquecidos, como Francisco, tinham dificuldade em acessar a cavalaria, já que as qualidades desta não estavam relacionadas ao dinheiro, mas às supostas virtudes dos homens da corte. Embora possa nos parecer um pouco estranho esse

condicionamento do amor à aristocracia, não devemos ficar surpresos, pois, sempre que pensarmos no amor enquanto código, “temos de contar em primeiro lugar com as ideias morais e as máximas de comportamento que estão geralmente previstas para o comportamento dos membros de um determinado estrato social” (LUHMANN, 1991, p. 65). Afinal, o amor é um modelo de ação e, portanto, diz respeito à sociabilidade específica de determinado grupo e/ou momento da sociedade. Lembremo-nos ainda que “o código é formulado enquanto ‘ideologia’ (Destutt de Tracy), enquanto sistema semiótico destinado ao governo da imaginação, que por sua vez controla o processo de reprodução da sociedade” (LUHMANN, 1991, p. 53).

Entre os aristocratas – particularmente entre os cavaleiros –, a lealdade extrema prestada ao senhor da corte coroava o senso de pertencimento a um grupo superior de indivíduos, os nobres. Os contratos vassálicos eram obrigações honrosas que a nobreza procurava sustentar em todas as circunstâncias, como prova de uma moral inerente à aristocracia. A lealdade dos vassallos era vivenciada na forma de serviço, de amizade e de uma profunda submissão aos desígnios daquele senhor. Este, por sua vez, tinha de ser capaz de uma contínua prodigalidade, de um esbanjamento abundante, pois o coração da ética cavaleiresca era a generosidade do senhor feudal. De acordo com Duby (2011, p. 83), a cortesia – isto é, a moral que regia a sociedade aristocrática – se assentava nessa generosidade, a qual era complacientemente confundida pelos clérigos da corte com a caridade cristã e com o desprezo pela riqueza cultivado pelos sábios da Antiguidade. No entanto, hoje, podemos dizer sem reservas que a prodigalidade do senhor feudal estava a serviço do divertimento da nobreza.

[...] o senhor feudal que queria ser amado tinha de mostrar-se pródigo; de suas mãos abertas as riquezas deviam se distribuir sem cessar por entre os vassallos. Para eles nada de obrigações, a não ser as de uma moral cujos pilares, as virtudes da lealdade e da valentia, vieram a sustentar o sistema inteiro de valores aristocráticos e o espírito de corpo do qual eles formavam a estrutura. (DUBY, 2011, p.79)

Essa ideologia das cortes, personificada na figura do cavaleiro, se fortaleceu por meio da literatura²⁴. Com o avanço do letramento entre os nobres, a cultura

²⁴ Infelizmente, não podemos nos estender sobre o interessante tema da literatura medieval, já que um mergulho profundo extravasaria tanto os objetivos do estudo aqui proposto quanto a competência da pesquisadora. Do mesmo modo, as relações entre as Letras e a cultura das cortes serão aqui apenas tangenciadas.

cortês adquiriu grande vigor, já que os tratados, os romances de cavalaria, as canções de gesta começaram a circular, a divulgar e a propor a visão de mundo dos cavaleiros. Embora tenhamos falado tanto no domínio moral da Igreja sobre as mentalidades do medievo, essa literatura, segundo Duby (2011, p. 80), confirmou-se leiga e “absolutamente autônoma em relação à cultura dos padres”. Ela era um campo independente, onde, por meio de palavras estilizadas que ajudaram a constituir a linguagem peculiar da aristocracia, a nobreza consolidou os valores da corte. A cavalaria, idealizada nos versos dos poemas épicos, alcançou o status de uma ordem sagrada, com os heróis dando provas não só de valentia, de força física, mas também de virtudes claramente monásticas.

Segundo Mazzuco (2008), o amor foi a chama que acendeu o complexo desta cultura cavaleiresca. “O profundo trato ascético, o animado espírito de sacrifício que são próprios da cavalaria estão estreitamente ligados ao amor, que para o cavaleiro era a transferência ética de um desejo” (MAZZUCO, 2008, p. 26). Mas talvez o amor não tenha sido exatamente a “chama” a acender o complexo da cultura cavaleiresca, uma vez que estamos tratando de uma casta militar, cujo objetivo último era a vitória sobre seus inimigos. Embora procurassem obedecer a determinadas regras deontológicas, na prática, os cavaleiros foram soldados envolvidos em sangrentas guerras civis, em disputas de terra e na perseguição aos muçulmanos. Mas a impressão de Mazzuco nos mostra como a idealização da cavalaria pela literatura teve um efeito extraordinário; até hoje nos deixamos levar pelo encanto daqueles heróis medievais, por sua aparente coragem, lealdade e generosidade, pelas formas nobres com que souberam envolver os mais terríveis conflitos. Por outro lado, Mazzuco tem razão ao associar cavalaria e amor, pois o amor cortês nada mais foi que uma extensão da ética cavaleiresca para o universo dos afetos privados. E é também naquela mesma literatura que ele despontou com suas novas leis de relacionamento, valorizando o “envolvimento livremente escolhido, fiel, como a amizade que o vassalo e o senhor deviam um ao outro, mutuamente” (DUBY, 2011, p. 86).

De fato, a cavalaria era uma instituição militar e o recurso à violência era algo do qual o grupo não podia abrir mão. Mas seus membros deviam apresentar qualidades morais tão firmes que os aproximavam de uma ordem mística. Em tese, o cavaleiro era o guerreiro capaz do autocontrole, das boas maneiras, do

esquecimento de si. Do mesmo modo, o amante cortês devia se dedicar à dama com entrega total, sendo, ao mesmo tempo, capaz de controlar seus próprios desejos. O amor cortês não era um amor de matrimônio, pelo contrário. No entanto, exigia de seus praticantes uma disciplina austera, como podemos constatar no *Tratado do Amor Cortês*. Composto por André Capelão no final do século XII, a obra codifica doutrinamente as regras então válidas para o código amor, revelando-se uma autêntica *summa amatoria* da aristocracia medieval. Didático, o tratado expõe uma série de tópicos que são analisados pelo autor sob o prisma do amor delicado, tais como: “Que é amor?”, “De onde vem o seu amor?”, “Quais são as pessoas capazes de amar?” etc. Chamam também a atenção os diálogos que buscam reproduzir o necessário tom das conversas entre os amantes. Trata-se de uma obra muito rica, cuja profundidade não pode ser expressa aqui.

Mas não prosseguiremos sem antes olhar para as regras do amor apresentadas por Capelão. Vale a pena nos demorarmos um pouco sobre elas e sobre a alegoria que o autor utilizou para apresentá-las. Mais adiante, isso nos ajudará a compreender o fascínio do jovem Francisco pelas aventuras medievais, repletas de amores corteses, e a influência dessas aventuras sobre seu projeto de comunicação amorosa. No oitavo capítulo do tratado, Capelão listou as regras básicas que resumem a ética explorada ao longo da obra. No entanto, ele não o fez diretamente, mas com o auxílio de uma pequena lenda: “Vou tentar expor-te brevemente as regras que, segundo dizem, o próprio rei do Amor ditou pessoalmente e mandou consignar por escrito para todos os amantes” (CAPELÃO, 2000, p. 249). Segundo essa lenda, um cavaleiro bretão fora desafiado por uma bela dama a conquistar-lhe, em troca de seu amor, o falcão que ficava num poleiro de ouro na corte do rei Artur²⁵. Após combater poderosos inimigos e vencê-los, o jovem bretão finalmente consegue alcançar seu objetivo, mas é surpreendido por um manuscrito, que está junto ao falcão. Explicam-lhe que esse documento contém as regras do amor proferidas pelos lábios do próprio Rei do amor e que é seu dever agora divulgá-las. As regras reveladas são:

²⁵ Na verdade, a busca pelo falcão foi um tema bastante explorado pela literatura medieval, tendo recebido numerosas versões, uma delas por Chrétien de Troyes, em *Érec et Énide*. Troyes viveu no final do século XII e foi um dos mais importantes autores de romance de cavalaria, além de ser considerado o primeiro romancista em língua francesa. De acordo com Frugoni (2011), é muito provável que sua obra tenha influenciado o jovem Francisco, o qual lia e falava fluentemente em francês (alguns historiadores acreditam que a mãe de Francisco era francesa, mas não há evidências suficientes que permitam afirmá-lo com segurança).

- I O casamento não é desculpa válida para não amar.
- II Quem não tem ciúme não pode amar.
- III Ninguém pode ligar-se a dois amores ao mesmo tempo.
- IV É certo que o amor sempre aumenta ou diminui.
- V O que o amante obtém sem assentimento da amante não tem sabor algum.
- VI O homem só pode amar depois da puberdade.
- VII Depois da morte do amante, quem sobreviver deverá esperar dois anos.
- VIII Ninguém deve ser privado do objeto de seu amor sem a melhor das razões.
- IX Ninguém pode amar de verdade se a isso não for incitado pelo amor.
- X O amor sempre abandona o domicílio da avareza.
- XI Não convém amar mulher nos envergonhe desposar.
- XII O verdadeiro amante não deseja estar em outros braços que não sejam os de sua amante.
- XIII Quando o amor é divulgado, raramente dura.
- XIV A conquista fácil torna o amor sem valor; a conquista difícil dá-lhe apreço.
- XV Todo amante deve empalidecer em presença da amante.
- XVI Quando um amante avista de repente a mulher amada, seu coração deve começar a palpitar.
- XVII Amor novo expulsa o antigo.
- XVIII Só a virtude torna alguém digno de ser amado.
- XIX Quando diminui, o amor desaparece depressa e raramente se revigora.
- XX O enamorado sempre tem medo.
- XXI O verdadeiro ciúme sempre aumenta o amor.
- XXII Quando se suspeita do amante, aumentam o ciúme e a paixão.
- XXIII Quem é atormentado por cuidados de amor come menos e dorme pouco.
- XXIV Todo ato do amante tem como finalidade o pensamento da mulher amada.
- XXV O verdadeiro amante não acha bom nada daquilo que não lhe pareça agradar à amante.

XXVI O amante não sabe recusar nada à amante.

XXVII O amante nunca se sacia dos prazeres que encontra junto à amada.

XXVIII A menor desconfiança leva o amante a suspeitar do pior na bem-amada.

XXIX Quem é excessivamente atormentado pela luxúria não ama de verdade.

XXX O verdadeiro amante é obcecado ininterruptamente pela imagem da mulher amada.

XXXI Nada impede que uma mulher seja amada por dois homens e um homem por duas mulheres.

(CAPELÃO, 2000, p. 260 -262)

Essas regras ajudam a esclarecer como o amor cortês era um amor de idealização. Primeiramente, pela *intensidade* exigida aos amantes. Como podemos verificar nas regras IV, XXIII, XXIV e XXX, a experiência amorosa devia ser demasiado aguda, penetrante, total. Mas, ao mesmo tempo, esse amor não podia se mostrar selvagem, pois o *autocontrole* das pulsões naturais era parte essencial do código (vide regra XXIX). Ou seja, a idealização não dizia respeito apenas ao ser amado, mas também aos próprios sentimentos do amante. Além disso, as regras X e XVIII evidenciam a valorização da *generosidade* – e a conseqüente aversão à avareza – típica da aristocracia, confirmando o amor delicado enquanto código de comportamento das cortes. Para além da lista de regras, Capelão é incisivo em relação ao tema: “[...] está bem claro para todos os homens que avareza não pode coabitar com o amor” (CAPELÃO, 2000, p. 10). Ou ainda:

Para aquele que ama, portanto, nada pode ser comparado ao ato de amor, e o verdadeiro amante preferiria ser despojado de todas as suas riquezas ou ser privado de tudo o que o espírito humano considera indispensável à vida a ser frustrado no amor que espera ou de que goza. Pois haverá algum outro bem sob o céu pelo qual um homem queira enfrentar tantos perigos quanto aqueles a que vemos sempre os amantes se expor de livre vontade? Nós os vemos desprezar a morte, não temer ameaça alguma, dissipar riquezas, ficar na penúria²⁶. (CAPELÃO, 2000, p. 9, grifo nosso)

²⁶ Não devemos confundir este elogio à intensidade do amor com uma apologia à pobreza. Capelão chega a citar o verso 749 da *Arte de Amar* de Ovídio (*Non habet unde suum paupertas pascat amorem*) para defender a necessidade de posses por parte do amante: “Sei pelo ensinamento da experiência que, sobrevivendo a pobreza, começam a faltar os alimentos do amor, pois ‘a pobreza não tem com que nutrir o amor’” (2000, p. 10).

Talvez o discurso soe falso ou exagerado aos nossos ouvidos hipermodernos, habituados a formas mais líquidas de amar²⁷. Mas não cabe a nós avaliar a aplicabilidade do amor cortês em sua totalidade e, sim, compreender que aquele modo correspondia às especificidades de um grupo e de uma época: a aristocracia medieval. Na verdade, se havia alguma “afetação” nas normas da nova *ars amatoria*, ela estava também presente na residência do senhor feudal. Devemos sempre nos lembrar de que, para seus contemporâneos, tratava-se de *fin’amor*, de algo gentil, terno e até mesmo um pouco melindroso. “O interesse principal da lírica amorosa e especialmente do amor cortês medieval parece ter residido no fato de não poder apresentar-se como algo de grosseiro” (LUHMANN, 1991, p. 48).

No entanto, há outros aspectos importantes que chamam a atenção entre as trinta e uma normas apresentadas pelo Tratado. Como evidenciam as regras I, IX e XVIII, o amor cortês estava firmemente ancorado na ideia de livre-escolha. A *liberdade* dos amantes de se escolherem por suas virtudes, e não em função de acordos acertados entre suas famílias, autenticava o código amor. Além disso, a cortesia entregava à mulher o poder de aceitar ou recusar os sentimentos do jovem amante. De fato, a inacessibilidade da dama era o elemento que fomentava os jogos da conquista. Mas o objetivo não era simplesmente “ganhar” a dama, como quem conquista um bem qualquer, mas seu amor e sua amizade. Portanto, era ela quem tinha nas mãos a chave da confirmação amorosa. Ainda que não houvesse uma valorização da iniciativa feminina, essa nova perspectiva tirou o foco das obrigações do matrimônio (as quais pesavam particularmente sobre as mulheres) para dá-lo ao divertimento pela vontade comum. De modo geral, onde há vontade comum não são necessários os artifícios da violência, quer seja esta física ou moral. Logo, o amor delicado apresentava um viés profundíssimo de diálogo, de abertura e de *não-violência*. Pelo menos em tese.

No contexto do “amor cortês”, do “*fin amour*”, a Idade Média tinha já introduzido um processo de sistematização e de concentração. A velha distinção entre reprodução familiar e affaire amoroso exterior ao casamento não é posta de lado, mas ganha uma forma superior através da ideia de um grande amor, válido para uma mulher e só para uma, cuja graça se tem de merecer *sem a força e sem a violência*. [...] Isto obriga o cavaleiro a ajoelhar-se. (LUHMANN, 1991, p. 50, grifo nosso)

²⁷ Referência à obra de Baumann *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*, que será tratada mais adiante.

Observemos que todos os esforços empreendidos pelo amante se destinam a agradar uma única dama, a quem presta total *fidelidade*, como Luhmann ressaltou. Essa dedicação, muito significativa na codificação do amor cortês, foi evidenciada pelas regras III, XII, XXIV, XXVI do Tratado. A vigésima sexta regra, contudo, avança na questão da fidelidade: um homem que nada recusa à bem-amada não apenas lhe é fiel, como também notadamente submisso. Nessa *submissão*, podemos identificar uma atitude de *serviço* por parte do amante. O jovem devia estar a serviço de sua amada, de modo análogo ao vassalo que, em nome da honra e da nobreza, obedecia a seu senhor. A própria alegoria do cavaleiro da Bretanha, utilizada por Capelão, reproduz essa estrutura clássica do romance de cavalaria: a amada solicita algo muito difícil de se realizar e, mesmo assim, o amante não mede esforços para atendê-la. Notemos que, no texto, não há qualquer justificativa para o desejo dela de obter o falcão que repousava na corte do rei Artur, mas, sem questionar, o bretão partiu em busca da preciosa ave. Seu dever era servir a dama lealmente, pois “a semântica do amor apoia-se, até o século XVII, no conceito de ‘serviço’, no qual estão incluídos o dever e o entusiasmo, conceito esse que pode de um modo geral ser transferido a um comportamento aristocrático” (LUHMANN, 1991, p. 57). Duby corrobora a tese:

O amor cortês ensinava a servir e servir era o dever do bom vassalo. De fato, foram as obrigações vassálicas que se viram transferidas para a gratuidade do divertimento mas que, num certo sentido, adquiriam assim mais acuidade, já que o objeto do serviço era uma mulher, um ser naturalmente inferior. O principiante, para adquirir mais domínio sobre si mesmo, via-se obrigado, por uma pedagogia exigente, e muito eficaz, a humilhar-se. O exercício que lhe era solicitado era o da submissão. Era também o da fidelidade, do esquecimento de si (DUBY, 2011, p. 74).

A humilhação, a submissão e o serviço, enquanto exercícios de amor, dotavam o amante cortês da mesma aura mística que envolvia o cavaleiro. Na verdade, cavaleiro e amante constituíam uma única pessoa na literatura. Esta última, como sabemos, era a formulação poética do código e não podemos negligenciá-la. Afinal, “elas [as expressões literárias do amor] são ao mesmo tempo instrumento e o produto desse crescimento que liberava rapidamente a sociedade feudal da selvageria, que a civilizava” (DUBY, 2011, p. 71). Ao colocar-se a serviço da dama, o cavaleiro subia um degrau em relação ao resto dos mortais, pois ele passava a ser alguém ocupado de algo superior. Sabemos que o amor delicado se

autorreferenciava no campo das virtudes: como observamos nas regras do Tratado, a liberdade, a intensidade, o autocontrole, a generosidade e a fidelidade são alguns dos valores que o código ressaltava. À sombra de tais valores, o amor cortês se apresentou como fonte de uma experiência transcendental para os leigos, capaz de elevar os amantes a um estado de graça. No fundo da teoria, repousava portanto a promessa de uma espécie de redenção pelo amor, já que seu efeito maior seria a purificação moral do indivíduo.

Graças ao amor, o verdadeiro amante não pode ser aviltado pela avareza; o amor faz um homem grosseiro e sem educação brilhar de elegância; até a um homem de baixíssimo nascimento ele pode conferir nobreza de caráter; enche o orgulhoso de humildade, e graças a ele o amante acostuma-se a prestar com prazer serviços aos outros. Que coisa extraordinária o amor: permite que tantas virtudes brilhem no homem e confere tantas qualidades a todos os seres, quaisquer que sejam. (CAPELÃO, 2000, p. 12 – 13)

Rapidamente, ficamos tentados a enxergar nesse intento de amor uma proximidade com a prática religiosa. Afinal, o amor cortês enaltece valores que são essencialmente cristãos, como a humildade e a generosidade. De fato, poderíamos traçar esse paralelo, caso fosse o objetivo da presente pesquisa, e estou certa de que isso já tenha sido feito. Mas, para nós, será suficiente a compreensão da natureza comum entre esses dois amores, entre essas duas experiências, a do amante e a do religioso. Isso é fundamental para avançarmos na questão do meio de comunicação adotado pelos dois Franciscos, o de Assis e o de Roma. Na semântica do amor medieval, ambas as experiências anunciavam uma unidade mística. “O amor elevado [cortês] apresenta por isso seu objeto de um modo no qual estão incluídos conteúdos religiosos” (LUHMANN, 1991, p. 56). Mesmo assim, o amor à amada e o amor a Deus não eram social nem teologicamente equivalentes. Contudo, estão assentados sobre um fundamento comum: a doação. Vejamos isso sob a perspectiva da teoria de C. S. Lewis (2009).

Lewis, autor de *As Crônicas de Nárnia*, escreveu um interessante tratado sobre as diferentes naturezas dos afetos chamado *Os quatro amores* (2009). Na obra, ele procura definir o amor em quatro categorias: Afeição, Amizade, Eros e Caridade. De cunho eminentemente teológico, essas categorias não nos ajudariam muito a pensar o amor enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado. No entanto, o autor faz algumas definições preliminares que podem

nos ser bastante úteis. De acordo com Lewis (2009, p 25), na vida cotidiana, há “três elementos do amor que se misturam e sucedem um ao outro a cada instante”: o Amor-Necessidade, o Amor-Doação e o Amor Apreciativo. O primeiro elemento, o Amor-Necessidade, surge da própria constituição humana, que é essencialmente incompleta. Por meio dele, tentamos solucionar nosso estado de solidão original, nossas carências e nossa necessidade do outro. Em certo sentido, seria o amor primordial. O que leva a que nos comuniquemos com o outro, sempre em busca de aceitação, compreensão e completude. Ou nas palavras de Lewis:

É o reflexo exato de nossa verdadeira natureza na consciência. Nós nascemos indefesos. Assim que adquirimos consciência plena, descobrimos a solidão. Precisamos dos outros física, emocional e intelectualmente; precisamos deles para conhecer o que quer que seja, inclusive a nós mesmos. (LEWIS, 2009, p. 2)

O Amor-Necessidade seria também o que nos leva a solicitar a ajuda, a proteção e o perdão divinos. Assim como há nossa necessidade do outro, haveria nossa necessidade de um ou de vários deuses. Logo, tanto a experiência do amante quanto a do religioso estabelecem relação com esse elemento. No outro extremo, há o Amor Apreciativo, sobre o qual amante e religioso também se debruçam. Segundo Lewis, a apreciação é o que leva o religioso a cantar louvores de graças ao Senhor, por exemplo, e o que leva o amante apaixonado a contemplar e a elogiar longamente a sua namorada. Em suma, o Amor Apreciativo é a fonte do culto. Mas nenhum desses elementos foi capaz de conferir a força característica do amor cortês, que se apresentou à sociedade como algo de superior, por meio do qual se podia alcançar uma espécie de redenção. Necessidade e Apreciação, embora importantes, não têm vigor para tanto. O que tornou o amor cortês uma experiência próxima à religiosa foi a sua parcela de Amor-Doação. Pois esta foi a origem da paixão devotada e de todo autossacrifício do amante.

Nossos Amores-Doações são realmente semelhantes a Deus; e desses amores os mais semelhantes a Deus são os mais ilimitados e infatigáveis em sua doação. Tudo o que os poetas dizem sobre eles é verdade. Sua felicidade, sua energia, paciência, disposição para perdoar, desejo do bem do amado – tudo isso constitui uma imagem real e quase venerável da vida divina. [...] Pode-se dizer, como toda propriedade e num sentido inteligível, que quem ama muito está “perto” de Deus. (LEWIS, 2009, p. 11)

Notemos como o discurso de Lewis se aproxima do de Capelão quando este constatava os efeitos do amor. Capelão não mencionou a palavra *Deus*, mas

discorreu sobre certa “nobreza de caráter” consequente do ato de amar: os amantes sinceros se tornariam generosos, humildes e serviçais. Por sua vez, Lewis defende que as qualidades edificantes que o homem desenvolve no Amor-Doação o tornariam semelhante a Deus²⁸. Cruzando essas duas perspectivas, podemos concluir que o amor cortês era expressão típica de um Amor-Doação, cujos efeitos mais notáveis se davam na própria personalidade do amante; amar fazia com que o sujeito se elevasse moral e espiritualmente em relação aos demais. Basicamente, o constante desejo de fazer a dama feliz guiava as ações do amante, o qual devia entregar-se ao esquecimento de si. Dessa fórmula básica, deriva todo o potencial de purificação do amor delicado. Como vimos, essa ética estava muito afinada tanto com a organização social daquele tempo quanto com os valores que a tornavam possível. Doar-se era como que regra de etiqueta. Mais que um ideal estético, a cortesia concentrou um projeto de sociedade. E, talvez muito em função da literatura, os jovens amantes a tenham assumido como regra para a vida íntima.

Suserania, vassalagem, cavalaria, paixão e fé se misturaram no caudaloso rio do amor cortês. Nele havia uma espiritualidade que, distante dos círculos eclesiásticos, reverberava na consciência dos jovens. Afinal, como não se deixar levar por uma promessa de redenção que permitia o prazer? Pois, nos sofrimentos do jovem amante, residia também o gozo supremo, a expectativa do amor, o orgulho estilizado da aristocracia. Na literatura, o amante cortês não era um indivíduo qualquer, mas o cavaleiro de armadura reluzente cuja imagem povoava o imaginário de juvenis como Francisco. Giovanni di Pietro di Bernardone – chamado de Francisco talvez em referência à sua relação com a cultura francesa – não fugiu ao fascínio do amor cortês. Mais do que isso, apropriou-se dele para dar forma a um projeto de comunicação que estende seus efeitos aos dias atuais, como podemos constatar na escolha e na nomeação do novo papa. Francisco conseguiu ver o que Lewis só pôde sistematizar séculos mais tarde: identificou na fórmula do amor do século, *Eros*, a potencialidade do amor divino, *Cáritas*. Assim, ele adaptou o discurso religioso ao ideal do amor delicado, cunhando um modo até então inédito, e muito persuasivo, de comunicação. Afinal, de acordo com os crentes:

²⁸ Para Lewis (2009), há diferentes formas de proximidade com Deus, uma delas é a proximidade por semelhança. Ao apresentar determinadas qualidades, o homem se aproximaria da natureza divina.

Apasionar-se é um fato de tal natureza que temos razão em rejeitar como intolerável a ideia de que deva ser transitório. Ele transpõe com um único salto o espesso muro de nossa individualidade, torna até mesmo o apetite altruísta; põe de lado, como trivialidade, nossa felicidade pessoal; e planta interesses de outra pessoa no centro do nosso ser. Espontaneamente e sem esforço, nós cumprimos (para uma pessoa) a lei que nos manda amar nosso próximo como a nós mesmos. (LEWIS, 2009, p. 158).

Visto pelo prisma da comunicação, esse apaixonar-se seria um dos modos de se desenvolver a *relação eu/você* destacada por Marcondes Filho (2008). Ao colocar “outra pessoa no centro do nosso ser”, estaríamos facilitando o processo de abertura necessário ao êxito comunicativo. Segundo a Nova Teoria, para que a comunicação se realize é preciso que nos esvaziemos, que abramos espaços internos de recepção a fim de acolher o outro e seu projeto de mundo. Nesse sentido, o amor seria um dos dispositivos capazes de criar uma atmosfera de interação favorável. Ou seja, estamos tratando do amor enquanto meio simbolicamente generalizado, cuja função é promover a experiência da comunicação a despeito de sua improbabilidade. Mas nos voltemos para a especificidade do amor cortês. Em princípio, os amantes idealizados pela literatura medieval não desejavam avaliar, analisar ou diagnosticar o outro e seus produtos simbólicos, mas incorporá-los a si de modo a reorientar a própria dinâmica interna. Como mecanismo lubrificante das comunicações, o amor delicado foi bem sucedido graças a essa vocação para colocar “outra pessoa no centro do nosso ser”; ele procurava favorecer a abertura, o entendimento, o diálogo, ao despertar interesse por tudo o que fosse importante para o outro. Sua eficácia na codificação da intimidade se devia ao fato de ter conseguido aproximar a experiência trivial da paixão à redenção mística, a qual repousa sobre a ideia de uma doação completa de si mesmo. De certo modo, a analogia de Lewis seria um fruto tardio da idealização amorosa medieval; talvez a própria ideia de Amor-Doação nada mais seja que o produto daquelas velhas regras de amor.

3.2 A juventude de Francisco e a cultura das cortes

Este é um estudo em comunicação. Mas, nem por isso, devemos nos recusar a olhar para determinados aspectos da história franciscana que nos ajudarão a compreender o amor enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado.

Precisamos ficar atentos, por exemplo, às relações estabelecidas por Francisco com a cultura cavaleiresca. Pois o amor cortês buscou seus valores no seio da cavalaria, trazendo o *ethos* do cavaleiro medieval para a codificação da intimidade. Porém, falar da vida de São Francisco de Assis é infinitamente mais complexo que falar do amor cortês. Este último, como código simbólico manifestado pela literatura medieval, quase que se entrega às mãos do pesquisador para ser explorado. Ao passo que aquele, o Francisco que se tornou santo, é escorregadio; cada vez que cremos tê-lo compreendido, ele nos escapa, mostrando uma face inesperada, contraditória ou muito difícil de ser acessada em sua plenitude.

Imagem 3 – Detalhe do afresco *San Francesco predica agli uccelli*, de Giotto.



Fonte: <http://www.franciscanos.org.br/?p=6295>

Primeiro porque a vida de São Francisco de Assis é narrada de duas formas distintas, basicamente. Uma é pelas hagiografias, as quais muito se empenham em engrandecê-lo por suas gestas. Afinal, o objetivo das lendas era celebrar as façanhas do santo. Esses textos são de cunho predominante teológico, mas possuem a vantagem de terem sido escritos por contemporâneos de Francisco. Outra é pela História. Medievalistas sérios vêm trabalhando arduamente em busca

de verdades a respeito da vida do santo. Mas, mesmo dentro de cada uma dessas formas narrativas, encontramos divergências. Se recorrermos às fontes hagiográficas, veremos que elas se dividem entre aquelas que apresentam Francisco numa versão mais adocicada e as que o revelam como um religioso incomum, obstinado, questionador. Nas lendas de São Boaventura, por exemplo, vemos um Francisco manso, obediente, clerical. Ao passo que na *Legenda dos Três Companheiros* ou nos *Fioretti* somos confrontados com um Francisco bastante mais enérgico. Na História, o quadro meio que se reproduz, com pesquisadores que o descrevem como rebelde e com os que o enquadram como clérigo submisso à Cúria Romana. O tenaz São Francisco de Paul Sabatier e Jacques Le Goff é consideravelmente diferente do de André Vauchez e Augustine Thompson, por exemplo.

Pessoalmente, os próprios escritos do santo me induziram à dúvida. Por vezes, Francisco se mostra leve, como nos versos do *Cântico do Irmão Sol*, em que parece anunciar a reconciliação da fé cristã com o mundo natural: “Louvados sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a mãe terra, que nos sustenta e governa e produz diversos frutos com coloridas flores e ervas” (Cnt 9). Em outras ocasiões, escreve duramente, negando a matéria, como em um trecho da Carta aos Fiéis: “E mantenhamos nossos corpos em opróbrio e desprezo, porque todos nós, por culpa nossa, somos miseráveis e pútridos, fétidos e vermes [...]” (2Fi 46). Encontrar um Francisco que se equilibre entre esses dois extremos definitivamente não é tarefa fácil, tampouco cabe a pesquisadores da comunicação. Mas compreender sua conduta comunicativa pede de nós o mesmo senso de equilíbrio exigido aos medievalistas. Limitados aos assuntos de nossa competência, procuraremos traçar um esboço da comunicação franciscana que não se aprofunde em determinadas questões, como a relação do santo com a Cúria Romana. Se ainda hoje há controvérsias sobre esse tema entre historiadores, não seremos nós, comunicólogos, que iremos resolvê-las. De fato, é muito natural nos sentirmos seduzidos pelo Francisco rebelde, poeta e amigo dos animais, figura tão belamente representada por Franco Zeffirelli no filme *Irmão Sol, Irmã Lua* (1972). Contudo, devemos nos lembrar que o mesmo Francisco que se permitia conversar com os pássaros (IMAGEM 3) exigia de seus confrades uma conduta de reta obediência em relação a regras que ele próprio estabelecia para a irmandade.

Mas retrocedamos um pouco à juventude de Francisco. Definindo muito superficialmente, podemos dizer que, graças ao aumento do consumo aristocrático, o tímido comércio medieval pode se expandir dando origem à burguesia mercantil. Com a ascensão deste grupo social, as pequenas vilas se desenvolveram em cidades que logo ultrapassariam o campo. Nelas, alguns burgueses – entre os quais Pietro di Bernardone, pai de Francisco – se tornaram mais ricos que muitos nobres. “Mas seu ideal continuou sendo integrar-se à nobreza rural, ser admitido no seio dela, compartilhar de suas maneiras de viver e de sua cultura” (DUBY, 2011, p. 170). Havia um *status* ligado à vida nas cortes que o dinheiro não podia comprar e, em certo sentido, mesmo o mais enriquecido dos burgueses padecia do alijamento da plebe. Pensemos nisso como uma espécie de recalque gerado pelo caráter excludente da cultura cortês. Ser nobre era o ideal em termos humanos, mas era também uma condição de nascimento e estava para além de qualquer posse. No entanto, havia um modo particular de buscar semelhança com a nobreza: os costumes. Isso fez com que muitos burgueses procurassem introjetar o sistema de valores aristocráticos, a fim de superar, em parte, a natureza de suas origens. De acordo com Duby (2011, p. 181), a adoção da cultura cortês era o melhor meio para que os enriquecidos fizessem esquecer sua procedência, confundindo-se com a “gente bem nascida”.

Segundo diferentes fontes, Francisco teria sido um dos jovens a padecer do recalque burguês em relação à aristocracia. Frugoni (2011, p. 23) afirma que ele se esforçava em “transformar a nobreza dos modos em nobreza de posição social, e nunca deixou de sofrer com sua origem, como se carregasse uma marca indelével”²⁹. Como lhe doía o fato de não ser nobre de nascença, procurava reproduzir em tudo a cultura das cortes. Para Le Goff (2012), o gosto e a familiaridade de Francisco com a cortesia lhe teriam sido transmitidas por sua cultura francesa. Conforme comentamos anteriormente, Francisco era fluente no idioma francês. Por isso, teria tido maior acesso à literatura medieval, a qual era predominantemente escrita naquela língua. Também mencionamos a importância dos romances de cavalaria e das canções de gesta na difusão e na consolidação

²⁹ “Quase no final da vida, doente e coberto de chagas, ele desceria de um asno, tendo adivinhado os pensamentos do companheiro que o seguia a pé: ‘Não é justo, irmão, que eu vá a cavalo em vez de ti, porque, quando vivias no mundo, eras muito mais *nobre* e poderoso do que eu’”. (FRUGONI, 2011, p. 23)

dos valores aristocráticos, concentrados no arquétipo do cavaleiro. Segundo o que apresentamos, este herói personificava a liberdade, a intensidade, o autocontrole, a generosidade e a fidelidade que eram tão caras aos nobres, tanto no exercício da cavalaria quanto nas aventuras do amor. Embebido por essas referências, Francisco participou de duas guerras antes da conversão, contra a Perúgia e contra a Apúlia. Seu desejo era se tornar cavaleiro. Mas isso não bastava. Ele parecia buscar a semelhança com nobres de alta linhagem, que eram reconhecidamente pródigos, alegres e liberais.

Depois que se tornou adulto e perspicaz de inteligência, exerceu o ofício do pai, isto é, o comércio, mas de maneira muito diferente, pois era mais alegre e liberal do que ele, aficionado aos divertimentos e aos cânticos, percorrendo a cidade de Assis de dia e de noite em companhia dos que eram iguais a ele, muito pródigo em gastar, a ponto de dissipar, em banquetes e outras coisas, tudo que podia ter e lucrar.

Por causa disso, muitas vezes era repreendido pelos pais que lhe diziam que ele fazia tão grandes despesas consigo mesmo e com os outros que não parecia filho deles, mas de algum grande príncipe. [...]

Ele, porém, não era liberal, ou melhor, pródigo somente nisso, mas também se excedia de múltiplas maneiras nas vestes, fazendo roupas mais caras do que lhe convinha ter. E também era tão frívolo na excentricidade que, de vez em quando, na mesma veste mandava costurar um pano muito caro a um pano extremamente barato.

No entanto, era como que naturalmente cortês nos costumes e nas palavras, não dizendo a ninguém, de acordo com o propósito de seu coração, palavra injuriosa ou obscena; pelo contrário, como era jovem brincalhão e alegre, propôs jamais responder aos que lhe dissessem coisas vergonhosas. Por isso, sua fama se divulgou por quase toda a província, de modo que muitos que o conheciam diziam que ele seria algo de grande. (LTC 2, 2-8; 3, 1-2)

A narrativa prossegue descrevendo como o jovem Francisco era ainda generoso com os pobres, aos quais costumava oferecer esmolas abundantes. Como um todo, Frugoni identifica nesse comportamento a influência da literatura cavalheiresca.

Em quantas canções de gesta, o catecismo dos laicos de alta linhagem, Francisco não teria lido que é preciso praticar a *largesse*, isto é, a liberalidade e a generosidade, ou conselhos como os que, em *Garin le Lorrain* (século XIII), são dispensados ao jovem Fromont, filho do duque: “Agora cumpre esporear, e o honrar os nobres cavaleiros. Doar aos pobres pelas de raposa e arminho: é ao doar que um homem de valor se eleva”. Em *Le Roman des eles* [O

romance das asas], de Raoul de Houdenc (c. 1170 – 1230), explica-se que, para voar alto, o “Valor” deve se prover de duas asas, justamente a “Liberalidade” e a “Cortesia”. (FRUGONI, 2011, p. 22).

Mas o que acontece após a conversão³⁰? Será que Francisco simplesmente abandona essas influências para se dedicar à vida religiosa, sem que nada tenha restado da ideologia cavaleiresca que tanto o impressionava? De acordo com diferentes pesquisadores, ele nunca teria renunciado totalmente à cultura cortês; “esse gosto, esse estilo subsistem ao menos parcialmente depois de sua conversão” (LE GOFF, 2012, p. 225). Segundo este autor, o franciscanismo primitivo procurava exprimir o heroísmo guerreiro que Francisco interiorizara na juventude e que, simultaneamente, caracterizava a religiosidade medieval; estamos no tempo dos cavaleiros, mas também no da valorização dos mártires do cristianismo. Além da motivação moral, percebemos ainda a presença de uma lírica, de um vocabulário e de todo um conjunto de referências tipicamente cavaleirescas em São Francisco de Assis. Referindo-se aos companheiros de irmandade, por exemplo, ele diz: “Estes últimos, são os meus santos frades, *cavaleiros da Távola Redonda*, que vivem escondidos em lugares solitários e nos desertos [...]” (LP 71, 4, grifo nosso). Ou ainda, quando adota a pobreza, decide personificá-la e chamá-la de senhora, dando-lhe o tratamento reservado às damas da corte: “Indicai-me, por favor, onde mora a senhora Pobreza, onde apascenta, onde se deita ao meio-dia, porque estou doente de amor por ela” (SC 2, 1). Vemos, portanto, o uso da linguagem e da simbologia das cortes, da cavalaria, das canções de gesta, mas deslocada do universo leigo para o religioso.

Se fizéssemos um levantamento preciso desse deslocamento nas fontes franciscanas – isto é, nos escritos de Francisco, nas biografias e nas crônicas – provavelmente chegaríamos a um número significativo de ocorrências. Na verdade, o cançonetista e jogral que São Francisco de Assis fora na juventude continuava presente, mas transformado no religioso que projetava no Cristo os valores da nobreza. Assim como as referências a *domina Paupertat*, as analogias entre a nobreza e as diferentes pessoas da Trindade – o Pai, o Filho e o Espírito Santo –

³⁰ Convém mencionar que a conversão de Francisco não foi algo repentino, mas um processo que se estendeu ao longo de três anos, aproximadamente. Começou em 1205, quando, de partida para a guerra na Apúlia, ele decide regressar a Assis. Mas é somente no ano de 1208 que ele dá início à vida franciscana propriamente dita. Sugerimos a leitura do anexo 1 do presente trabalho, onde apresentamos uma cronologia dos fatos.

são significativas nas fontes franciscanas. Há uma passagem em que são feitas as duas analogias concomitantemente, à nobreza do ser pobre e à nobreza dos seres divinos: “Recordava com frequência e com lágrimas a pobreza de Jesus Cristo e de sua Mãe. Por isso afirmava que essa virtude era rainha, porque brilhou validamente no *Rei dos reis* e na rainha sua Mãe” (LM 7, 6-7, grifo nosso). Outra passagem curiosa é a que narra o episódio em que Francisco fora convidado para comer na casa do senhor de Óstia, onde haveria comida abundante. Antes da refeição, ele teria ido às ruas pedir pedaços de pão pela vizinhança, ao que o bispo se sentiu ofendido. Nessas circunstâncias, Francisco teria argumentado com o anfitrião: “Meu senhor, eu vos fiz uma grande honra, porque honrei um Senhor maior” (LM 7, 3). Essas citações, assim como outras passagens hagiográficas, ajudam a ilustrar a tese da permanência da cultura cortês na espiritualidade franciscana.

Mas talvez nenhuma fosse tão expressiva quanto a referência à pobreza, que aparece ocasionalmente personificada na figura da senhora (em particular, na alegoria *Sacrum Commercium beati Francisci cum domina Paupertat*). Neste e em outros textos, é notável a transferência do amor pela bela dama para o amor pela mais precária das condições sociais. Trata-se de uma ressignificação do vínculo com a pobreza que Francisco julgava indispensável à prática da vida apostólica. Isso fica bastante evidente em algumas passagens hagiográficas. Numa delas, Francisco teria anunciado, durante o processo de conversão, seu interesse por uma noiva misteriosa, cujas virtudes eram insuperáveis: “Vou me casar com uma noiva nobre e bonita como vocês nunca viram, que ganha das outras em beleza e supera a todas em sabedoria” (1Cel 7,6). Alguns pesquisadores leem nessa “noiva” a pobreza da vida religiosa que logo assumiria, pois, entre outras coisas, foi dito: “Levando em conta o homem santo que essa virtude [a pobreza] tinha sido tão familiar ao Filho de Deus e já estava repelida por quase todo o mundo, esforçou-se por *desposá-la com um amor perpétuo*, pois por ela não só deixou pai e mãe, mas também distribuiu tudo que podia ter” (LM 7, 2, grifo nosso).

Essas alusões à lealdade de Francisco – tanto ao *Rei dos reis* quanto à senhora Pobreza – parecem refletir os anseios da juventude da época, desejosa de viver em prol de causas grandiosas, que exigissem abnegação e espírito aventureiro. Nesse contexto, um amor por Deus e pela pobreza que se exprimia através do *ethos* das cortes tinha provavelmente mais chances de ser compreendido

e aceito que uma apologia à mera abstinência material. Le Goff (2012), contudo, não vê nisso uma simples estratégia de apelo ao modismo, mas uma expressão autêntica dos valores que Francisco absorvera anteriormente e que pautavam também a dinâmica da fé cristã. Para ele, “o vocabulário cortês de Francisco não é apenas um meio de participar das modas culturais de seus contemporâneos leigos. Essa linguagem exprime uma interiorização do heroísmo guerreiro que caracteriza a religiosidade de seu tempo” (LE GOFF, 2012, p. 226). Conforme temos discutido ao longo do presente capítulo, o heroísmo a que se refere Le Goff poderia estar relacionado à capacidade de doação individual, isto é, ao Amor-Doação. A ideia de doação é amplamente discutida no campo da teologia, mas também pode ser pensada a partir do viés comunicacional, tendo em vista a questão da abertura necessária ao êxito das mensagens. Em tese, doar-se é colocar o outro “no centro do nosso ser”, como vimos em parágrafos anteriores. Então estaríamos abertos a compreender esse outro, suscitando nele a mesma abertura em relação a nós. Agora, precisamos avaliar isso considerando o papel de comunicador que Francisco exerceu no medievo.

3.3 O comunicador Francisco de Assis

Ainda que superficialmente, vimos que a cultura das cortes exerceu influência sobre a proposta religiosa de São Francisco de Assis³¹. Observamos que, na teologia franciscana, as qualidades da nobreza foram projetadas nas pessoas da Divina Trindade, assim com em Maria de Nazaré, aproximando entre si as experiências tangíveis e intangíveis do mundo medieval. Jesus Cristo foi abertamente referenciado como *Rei dos reis*, o que lhe daria poder sobre qualquer ser humano, de acordo com a lógica própria do feudalismo. Assim, Francisco sela um pacto de vassalagem entre Deus e a cristandade: o dever dos cristãos seria servir a esse senhor considerado o maior dentre todos os senhores. Ou seja, não se serviria a Deus por medo, mas por lealdade, o que talvez agisse na base daquela

³¹ Sobre o tema específico das relações de São Francisco de Assis com a cultura cavaleiresca, Mazzuco (2008) sugere as seguintes leituras (algumas das referências estão incompletas): F. CARDINI, *L'Aventura di un cavaliere di Cristo: appunti per studio sulla cavalleria di S. Francesco*. 1976; F. X. CHERIYAPATTAPARAMBIL, *Francesco d'Assisi e I Trovatori*. Perugia: Frate Indovino, 1985; A. CORNA, *I cavaliere dela Tavola Redonda Francescana*. La Commerciale, 1931; I. FELDER, *San Francesco: cavaliere di Cristo*. Milano: Vita e Pensiero, 1950; P. S. RAJNA, *San Francesco d'Assisi e gli spirit cavallereschi*, 1926.

vivência religiosa. Mas o que devemos destacar nisso tudo é o papel que Francisco assumia em relação a essa divindade a quem atribuiu a mais alta nobreza: ele refere a si mesmo como arauto, isto é, mensageiro de um rei. Metáfora que nos será muito oportuna.

Vestido de andrajos, ele que em outros tempos andara de escarlate, e cantando os louvores de Deus em francês através de um bosque, foi assaltado por ladrões. Perguntaram-lhe brutalmente quem era, e ele respondeu forte e confiante: “Sou um arauto do grande Rei!” (1Cel 16, 1-2)³²

Esse arauto foi um evangelizador, mas também um mediador de litígios, conforme mencionamos no primeiro capítulo. Como mensageiro de uma “verdade” baseada na fé, sua tarefa não era somente transmitir uma mensagem – o que podia ser feito burocraticamente e sem qualquer interesse na qualidade da recepção –, mas fazer com que o conteúdo dessa mensagem penetrasse o mais profundamente possível nas consciências dos indivíduos. Para isso, Francisco necessitava contornar bloqueios, gerar o desejo de compreensão, criar no outro um ambiente interno de acolhimento. Em suma, ele precisava suscitar a referida *abertura do receptor*, oriunda da *relação eu/você* (em oposição ao distanciamento inerente à *relação eu/coisa*). Na comunicação franciscana, a disponibilidade do outro para a recepção da mensagem é algo muito importante, talvez mais que a própria emissão da mensagem. Pois nos parece que a maior diferença entre a conduta comunicativa de Francisco e a política de comunicação da Igreja medieval estava justamente nesse interesse particular pelo desenvolvimento de uma atmosfera de interação. Na evangelização franciscana, era preciso tocar o outro pela força dos gestos e das palavras, não pela força física. Lembremo-nos de que tal conduta comunicativa ia contra as práticas então vigentes do cristianismo: enquanto os cruzados pegavam em armas para combater os infiéis, Francisco propunha o diálogo e, até certo ponto, a relativização das circunstâncias, como podemos constatar no caso de ladrões dos Borgo del Santo Sepulcro e no caso do sultão do Egito, ambos descritos no primeiro capítulo deste trabalho.

Em geral, concorda-se que São Francisco foi, por excelência, um comunicador. Mas, de acordo com a teoria luhmaniana, para comunicar é

³² Notemos que o santo cantava em francês no episódio descrito. O francês que, segundo Le Goff (2012, p 59), “era a língua por excelência da poesia e dos sentimentos cavaleirosos” e que continuou a ser a língua de suas efusões místicas.

necessário vencer a improbabilidade inerente ao ato comunicativo. Ou seja, é preciso transformar a comunicação improvável em provável, agindo nos três níveis distintos da improbabilidade. São Francisco de Assis teve de atuar para tanto, ainda que tenha feito isso intuitivamente. Conforme discutimos no segundo capítulo sobre os níveis da improbabilidade, (Luhmann, 2006), primeiro é preciso contornar o isolamento das consciências: trata-se de um esforço para compreender o outro em suas intenções, mesmo parcialmente, já que a linguagem não permite a expressão total de nossas interioridades. Segundo é preciso vencer os limites espaciais e temporais da comunicação, para estender a mensagem a pessoas ausentes. Aliás, São Francisco aparentava uma particular preocupação com esse nível, como podemos constatar em suas cartas, as quais encerrava com variantes da seguinte bênção: “Aqueles que fizerem exemplares para que este escrito possa ser mais bem observado saibam que são abençoados pelo Senhor Deus” (2Cl, 15) ou “E todos aqueles e aquelas que as [estas palavras] receberem dignamente, as entenderem e enviarem cópia aos outros e nelas perseverarem até o fim, que os abençoe o Pai e o Filho e o Espírito Santo” (2Fi 88). E a terceira improbabilidade diz respeito aos resultados esperados, ou seja, à persuasão propriamente dita. Trata-se de convencer e/ou induzir o receptor a tomar o conteúdo da mensagem para si, reorientando seu comportamento. Juntos, esses três níveis da improbabilidade atuavam para dissuadir os agentes do ato comunicativo³³. Mas, neste ponto da teoria, entram em ação os meios simbolicamente generalizados.

[...] naturalmente, nem tudo o que dizemos tem “sucesso comunicativo”. Nem todas as mensagens que emitimos são aceites pelos outros como premissas para o seu comportamento futuro. Assim, à medida que cresce a liberdade linguística para introduzir desvios e variações, também cresce a necessidade de desenvolver garantias para a aceitabilidade das escolhas ou selecções comunicativas. Isto é conseguido através de meios de comunicação simbolicamente generalizados, através de códigos particulares tal como a verdade, poder político e direito, propriedade e dinheiro, amor e arte, que fornecem regras institucionalizadas para determinar *quando* é que as tentativas de comunicação serão provavelmente bem sucedidas. (LUHMANN, 2006, p. 115)

Como comunicador, São Francisco de Assis careceu de um código que aumentasse as chances de êxito de suas mensagens. Para usar novamente a

³³ “Os sujeitos abster-se-ão de comunicar no momento em que não tenham garantias suficientes de que a sua mensagem vai chegar a outras pessoas, de que vai ser compreendida e de que vai cumprir seus objetivos” (Luhmann, 2006, p. 43).

expressão de Marcondes Filho (2004), podemos dizer que ele necessitou de algum “mecanismo de lubrificação”, capaz de reduzir os atritos inerentes ao processo comunicacional. Afinal, São Francisco quis ser compreendido, quis que suas palavras fossem difundidas e, particularmente, almejou que o conteúdo central de sua mensagem fosse aceito pelo maior número possível de receptores (intento característico da atividade de evangelização). Mas de que meio de comunicação simbolicamente generalizado teria ele se apropriado em seu projeto de comunicabilidade?³⁴ No presente trabalho, defendemos a hipótese de que São Francisco teria adotado o amor como meio simbólico facilitador das trocas comunicacionais. Ressaltemos, porém, que não se trata de uma forma qualquer de amor, mas do amor cortês, representado pela literatura medieval. No âmbito específico da comunicação, não poderíamos pensar no meio apenas como oriundo dos sentimentos particulares de Francisco, pois, ao assumir a função de código simbólico, o amor ressaltaria sua dimensão social. Trata-se de pensá-lo como um modelo de comportamento. Por isso, a apresentação dada pela literatura é tão significativa. Primeiramente porque o próprio surgimento dos meios simbolicamente generalizados depende da existência de técnicas de difusão; segundo a teoria, não pode haver meio simbolicamente generalizado onde não haja algum nível de comunicação mediada, pois aqueles meios só se manifestam quando a técnica permite superar os limites da interação face-a-face, a qual possui garantias próprias. Ademais, a literatura medieval – com seus jogos de conquista – teria feito do universo íntimo dos amantes a representação de um processo maior da sociedade, como discutimos anteriormente.

Mazzuco (2008, p. 102) nos alerta para o fato de Francisco ter nascido dentro de um século chamado “Século do Amor”. Exaltado pela literatura, “o amor era abundante em sua força; por toda parte os homens tinham um só desejo: dedicar-se a alguma grande e santa causa” (SABATIER apud MAZZUCO, 2008, p. 48). Diante disso, a apropriação do simbolismo do amor cortês por parte de Francisco já representa uma guinada em relação ao discurso religioso tradicional. Pois a linguagem daquele amor estava atualizada com as aspirações da sociedade e falava mais diretamente às pessoas do que as complicadas elucubrações dos teólogos. No

³⁴ No entanto, precisamos estar cientes de que o projeto de comunicabilidade em São Francisco de Assis não é um fim em si mesmo, mas um meio para alcançar determinados objetivos, relacionados à religiosidade.

entanto, não devemos pensar a comunicação franciscana apenas pelo viés da “popularização” do discurso. Assim, ficaríamos restritos ao problema da linguagem e não conseguiríamos nos aprofundar na questão da comunicabilidade, que é o foco de nossos esforços. Por isso, vamos refletir sobre a comunicação em São Francisco de Assis a partir do problema da criação de uma atmosfera interacional favorável ao ato comunicativo. A atmosfera de interação promoveria a abertura dos agentes e, com isso, viabilizaria o “diálogo genuíno” de Buber, a comunicação autêntica. Por autêntica, compreendamos “o fato de eu receber o outro, a fala do outro, a presença do outro, o produto do outro e isso me transformar internamente” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 8)³⁵.

Essa atmosfera pode ser pensada de diferentes maneiras, mas é preciso encontrar a concepção mais adequada ao nosso campo de saber. Para isso, Marcondes Filho (2012) reflete sobre o conceito de atmosfera proposto por José Gil, usando ainda como referências o espaço fenomenal ou vivencial de Merleau-Ponty e o espaço transicional ou campo de ilusão de Winnicott. Assim chega a um conceito próprio de atmosfera, que corresponderia ao espaço-suporte, ao campo de interação das comunicações diretas, isto é, copresenciais: “Esse é o espaço onde acontece a mística do olhar, da percepção do rosto, da cena circundante; todos juntos criam o evento comunicacional, a noção de sentido” (MARCONDES FILHO, 2012, p. 30). A fala do outro pode então ser apreendida não apenas por palavras, mas por sinais, tanto visíveis quanto invisíveis, que se manifestam na atmosfera de interação. Nesse processo, não somente o raciocínio objetivo entraria em questão, mas também o elemento sensível, intuitivo, subjetivo, próprio dos contatos humanos. Trata-se, portanto, de um conceito que evidencia a importância dos afetos nos processos comunicacionais. Com a conceituação de atmosfera, adotamos uma visão integrada não só da comunicação como também do próprio ser humano, ente que se comunica com todo o seu ser: racional e emotivo, objetivo e sensível. Na verdade, pesquisas em neurociências corroboram a tese de que não podemos ser resumidos à razão. Pelo contrário. Na ausência total de emoção, nossos cérebros se tornam incapazes de fazer escolhas lógicas, levando-nos a um verdadeiro caos.

³⁵ Embora já a tenhamos citado no segundo capítulo, essa definição é muito significativa para a reflexão proposta no presente trabalho. Não a percamos de vista.

Mesmo depois de o nosso cérebro esquerdo ter se desenvolvido, dando-nos a capacidade de linguagem e lógica, raciocínio e matemática, continuamos a ser governados pelo cérebro direito mamífero [responsável pelas emoções]. [...] O neurologista António Damásio tinha um paciente chamado Elliot que, após uma cirurgia para remoção de um tumor cerebral, ficou incapaz de sentir. Seu QI continuou excelente, mas ele não mostrava sentimentos mesmo depois de ver imagens terríveis de sofrimento humano. Poderíamos pensar que, com seu raciocínio intacto, Elliot ainda poderia decidir aonde ir almoçar ou em que investir seu dinheiro, mas ele era incapaz de tomar essas decisões. Ele podia imaginar prováveis consequências de suas escolhas, podia ponderar calmamente as vantagens e desvantagens, mas não conseguia chegar a uma decisão. [...] Isso porque confiamos em nossos sentimentos para decidir nossos caminhos na vida. E isso é verdadeiro quer estejamos conscientes de nossas emoções ou não³⁶. (PERRY, 2013, p. 31)

Isso indica que toda comunicação humana possui um dado de emoção que não pode ser negligenciado, a despeito da racionalidade manifestada pelo discurso. A atmosfera seria o “lugar” onde esse dado de emoção ganha sentido, complementando o processo comunicacional que se evidencia no nível da linguagem.

As forças que povoam a atmosfera, e que imprimem um movimento incessante às suas partículas ou pequenas percepções, são *forças inconscientes de afeto*. Caracterizemos resumidamente certos efeitos dessas forças: a) elas põem em contato imediato os corpos que nela mergulham; b) ela põem em contato os inconscientes porque são precisamente forças inconscientes. Ou seja, a atmosfera aproxima os corpos, tendendo a pô-los em contato a distância; c) a forças da atmosfera favorecem assim a osmose inconsciente dos corpos; d) enfim, entrar na atmosfera é ser deslocado, perder as referências espaciais anteriores; e penetrar num tempo diferente do tempo objetivo em que o sujeito se situava. A atmosfera envolve, enleia, obriga a entrar num outro mundo. (GIL, José apud MARCONDES FILHO, 2012 p. 34)

Parece simples pensar que haja uma atmosfera de interação em situações de comunicação face a face. Evidentemente, a presença do outro emana sinais aos quais atribuímos sentidos. E, no caso franciscano, esses sinais próprios da presença seriam da maior importância, haja vista que as comunicações do medievo eram pautadas predominantemente pela oralidade. Mas como pensar nos efeitos de uma atmosfera interacional onde haja mediação? Afinal, embora as técnicas de difusão ainda fossem bastante restritas, São Francisco de Assis também se comunicou por meio de textos escritos. Além do mais, estamos propondo uma reflexão sobre um

³⁶ Perry faz referência a um dos estudos apresentados na obra *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*, de António Damásio.

modo de comunicar que se estenderia aos dias de hoje na pessoa de Bergoglio; o papa, já sabemos, é uma figura de forte apelo mediático. Não haveria um espaço-suporte na comunicação irradiada (escritos, impressos, rádio, televisão, internet)? De acordo com Marcondes Filho (2012), para que a comunicação se efetive onde todos os sinais da intersubjetividade são convertidos em sinais técnicos, registrados, fixados e eternizados, a difusão em massa necessita criar um substituto do face a face. “Algo tem que fazer o papel da atmosfera, do campo de sensações e de forças visíveis e invisíveis que constituíam a relação direta. Sugerimos para isso o conceito de *contínuo atmosférico mediático* [...]” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 30). Este mecanismo engendraria as condições para que a comunicação se realize a distância, sem a presença física do outro.

De qualquer modo, seja por meio da atmosfera, seja por meio do contínuo atmosférico mediático, a comunicação é um fenômeno que envolve o ser humano como um todo. A atmosfera ou o contínuo seriam evidências disso; ambos abririam caminho, dentro de nós, para a relação dialógica. No entanto, para a conformação desses espaços-suporte, são necessários os já citados mecanismos de lubrificação: os meios simbolicamente generalizados. Seriam estes os responsáveis pela formação de uma espécie de bolha que envolve os agentes do ato comunicativo. Dentro dessa bolha, a comunicação fluiria, contornando, dentro do possível, os níveis de improbabilidade. Na comunicação de São Francisco de Assis, a atmosfera (ou o contínuo, conforme o caso e a interpretação do pesquisador) teria se formado a partir do código amor, o qual disponibilizara um modelo de conduta específico para a intimidade. Podemos dizer que o amor agia para facilitar o processo comunicacional franciscano a partir de três dimensões suplementares. Primeiro, no que diz respeito à estética; a linguagem de Francisco dialogaria com a experiência do belo. Segundo, no que tange à alteridade; o outro ocuparia um lugar primordial na conduta comunicativa. Por fim, no que se refere à simetria; haveria na comunicação franciscana um apelo à igualdade essencial entre todos os seres humanos. Juntas, essas dimensões trabalhadas pelo amor redundariam na abertura do receptor, que então se inclina à aceitação da mensagem. No próximo capítulo, discutiremos tudo isso em detalhes.

Por ora, precisamos entender que todo esse movimento acontece porque a comunicação amorosa de São Francisco de Assis estava pautada por uma conduta

de não-violência. Assim como o amor cortês, a mensagem franciscana pressupõe certo grau de liberdade. Ninguém pode ser coagido a aceitá-la. De maneira análoga à amada que tinha o direito de se decidir livremente a respeito de seus sentimentos, o receptor da mensagem franciscana gozava de liberdade para aceitá-la ou rejeitá-la de acordo com sua consciência. Não que na teologia houvesse brecha para outros credos, mas o dito infiel, o dito pecador não devia ser cristianizado à força, do mesmo modo que o amante não devia procurar obter da amada o que ela não concedesse de espontânea vontade. Embora o amante não abrisse mão do desejo de ser correspondido, não obrigava a amada, não a violentava de nenhum modo. Por analogia, Francisco não abria mão do intento de cristianizar, mas não forçava o interlocutor, não o agredia. Assim, preconizava-se o envolvimento por livre escolha: o amor que se dedica a Deus deveria ser tão ou mais livre, intenso e verdadeiro que o amor dedicado ao amante. Em princípio, não é possível desenvolver qualquer forma de amor por imposição externa. Logo, também não seria possível aceitar, por meio da violência, uma mensagem cujo conteúdo dissesse respeito ao amor de Deus. De fato, Francisco propôs uma troca salutar no modelo da cristianização medieval: substituir a agressão pela comunicação. Ou seja, cristianizar com versos, gestos, melodias e palavras extraídas das escrituras, sem apelar para o uso de espadas, lanças ou cárceres. Atitude que estaria em consonância com uma das regras fundamentais do amor cortês: “Ninguém pode amar de verdade se a isso não for incitado pelo amor” (CAPELÃO, 2000, p. 261).

Observemos agora a seguinte recomendação dada por São Francisco aos frades:

Os irmãos que vão [para o meio dos sarracenos e outros infiéis], no entanto, podem de dois modos *conviver espiritualmente entre eles*. Um modo é que *não litiguem nem porfiem*, mas sejam submissos a toda criatura humana por causa de Deus e confessem que são cristãos. Outro modo é que, quando virem que agrada a Deus, anunciem a palavra de Deus [...]. (RnB 6, 5-7, grifo nosso)

Ou seja, não se tratava apenas de negar a possibilidade do confronto físico, mas também de evitar questões que suscitassem contendas, disputas ou discussões acaloradas. A comunicação amorosa devia ser contrária a toda forma de rivalidade, porque esta tornaria obstinados os agentes do ato comunicativo, que então se empenhariam não em conquistar amigavelmente o outro, mas em vencê-lo. Caso em que a mensagem seria tão pontiaguda quanto a ponta da lança, perdendo, com

isso, seu potencial dialógico. O convite à submissão que Francisco fazia aos frades nada mais era que a instituição da comunicação pacífica entre os membros da fraternidade. A disputa verbal, surgida do desejo de afirmar alguma forma de superioridade, seria logo mitigada pela consciência de se estar submisso ao outro; os frades não deviam pregar para *vencer*, mas para *cativar* o interlocutor. Quando Francisco orientou para que fossem “submissos a toda criatura humana”, estava, na verdade, solicitando uma atitude de serviço por parte dos frades para com os interlocutores. Essa postura ética, valiosa à cultura cavalheiresca, teria conferido maleabilidade à conduta comunicativa dos primeiros franciscanos. Reproduzindo as obrigações vassálicas, a submissão era um compromisso de honra assumido pelo amante, de modo que este estivesse constantemente aberto a escutar a amada. Uma prontidão semelhante teria sido incorporada ao projeto de comunicação franciscano, tornando possível o diálogo subsequente.

Para São Francisco de Assis, no entanto, o discurso ganharia sentido apenas a partir de ações efetivas; para ele, nada do que as palavras enunciassem teria efeito se não houvesse uma aplicabilidade prática. Precisamos refletir um pouco a respeito disso porque Francisco parecia se preocupar sobremaneira com essa questão, conforme constatamos em alguns de seus escritos. Curiosamente, ele, que tanto valorizou o comunicar em sua proposta de evangelização, parecia um homem desconfiado no que diz respeito ao uso da palavra. Especialmente da palavra escrita, que viabilizava a campo da teologia. Para ele, a concentração demasiada nos estudos teológicos desvirtuava a experiência religiosa. Em uma carta destinada a frei Antônio, por exemplo, ele alertou: “Apraz-me que ensines a sagrada Teologia aos irmãos, contanto que, nesse estudo, não extingas o espírito de oração e devoção, como está contido na Regra” (Ant 2)³⁷. Em outro momento, admoestou: “São mortos pela letra aqueles que somente desejam conhecer as palavras para serem considerados mais sábios entre os outros e poderem adquirir riquezas para dá-las aos parentes e amigos” (Ad 7, 2). Essa reticência de Francisco pode ser relacionada à recomendação apostólica citada em sua Regra não Bulada: “Não amemos por palavra nem com a língua, mas por obra e em verdade” (1Jo 3,18). Mas podemos também dizer que ele reconheceu na palavra o dom da sedução; por meio

³⁷ Carta dirigida a frei Antônio, membro da Ordem dos Frades Menores, futuro Santo Antônio de Pádua (1191/1195 – 1231).

dela, muitas relações de poder podem ser estabelecidas. A palavra pode encobrir fatos, criar contextos ilusórios que levam as pessoas a agir equivocadamente em benefício de outras. Por isso, a necessidade de transformação do discurso em gestos, em obras, em práticas que validariam seu sentido. A comunicação amorosa de São Francisco não teria efeito se o amor não pudesse ultrapassar os limites da palavra e se materializar em ações. Afirmamos isso tendo em conta a própria perspectiva do santo:

“[...] o espírito da carne quer e se esforça muito por ter as palavras, mas pouco por fazer as obras, e procura não a santidade e a religião no interior do espírito, mas quer e deseja ter a religião e a santidade que aparecem exteriormente aos homens” (RnB, 17, 11-12).

Se alinharmos os três aspectos que trabalhamos nos parágrafos anteriores – a conduta de não-violência, a atitude de serviço e a aplicabilidade do discurso –, teremos um esboço da ética na comunicação em São Francisco de Assis. Assim como sua proposta de religiosidade, a comunicação estava embebida em elementos afetivos, os quais modulavam os princípios ideais do comportamento dos comunicadores. Estes, que juntamente com Francisco foram os primeiros membros da irmandade, deviam transparecer os modos educados da corte (que, como sabemos, estava presente na espiritualidade franciscana). Mas a educação, a gentileza precisava ser complementada com o dispositivo da ação. Porque a ação gera o exemplo a ser seguido. Ou seja, para Francisco, não bastava cantar loas à senhora Pobreza, por mais belos que fossem os versos, mas *ser* pobre, conforme a prescrição evangélica. O hábito dos frades, por exemplo, devia comunicar ao público que o amor da irmandade pela senhora Pobreza não se restringia às palavras; era verdadeiro: “E todos os irmãos se vistam com vestes baratas e possam, com a benção de Deus, remendá-las de sacos e de outros retalhos” (RnB 2, 14). Do mesmo modo, a mensagem pacífica devia ser vivida no cotidiano dos frades: “E não blasfemem contra ninguém; não murmurem, não difamem os outros [...]. E sejam modestos, mostrando toda mansidão para com todos os homens; não julguem, não condenem” (RnB 11, 7-10). São princípios ideais, já o sabemos, mas que provavelmente imprimiam força à comunicabilidade franciscana. Tendo essa ética como base, o projeto de comunicabilidade pôde se desenvolver a partir das dimensões anteriormente mencionadas: estética, alteridade e simetria. Agora,

podemos avançar em nossa reflexão e olhar mais diretamente para a comunicação amorosa dos dois Franciscos.

4. A comunicação amorosa, de São Francisco de Assis a Jorge Mario Bergoglio

4.1 O amor em tempos líquidos

Enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado, o amor não pode ser tido como um conceito estanque. Ele se altera ao longo do tempo, assumindo modos afins às sociedades que, simultaneamente, o manifestam e o adotam como dispositivo semântico. Por isso, podemos afirmar que o amor cortês diz respeito ao que os historiadores convencionaram chamar de Idade Média. Ou seja, ele está relacionado àquela constelação social específica e ao conjunto de valores que a tornaram viável, conforme discutimos no capítulo anterior. Dos séculos XII e XIII ao século XXI, o amor sofreu transformações, adaptando-se aos diferentes ideários que caracterizaram os distintos períodos da sociedade ocidental. Luhmann (1991, p. 47) deixa isso claro em seu estudo sobre a codificação da intimidade: existiria uma evolução na semântica do amor, de modo que, na segunda metade do século XVII, verificou-se a primeira mudança na forma do código, “*da idealização para a paradoxização*”. Tal forma modifica-se novamente na transição para o amor romântico, por volta de 1800, dando lugar a uma forma de *reflexão da autonomia ou da auto-referência*”. Com isso, Luhmann se referia primeiro à tomada do prazer sensual como algo importante na experiência amorosa, formando o que chamou de paradoxização. De acordo com o autor, o paradoxo se refere ao nível das expectativas depositadas no parceiro e à possibilidade de satisfazê-las. Depois, a partir do século XIX, o romantismo consagraria a interdependência entre a sexualidade e o amor, mas sob a forma de uma amizade entre os amantes que quase faria desaparecer a diferença entre os gêneros. Desse momento em diante, valorizar-se-ia a abertura de um diálogo entre o amor e a razão, o que possibilitou o questionamento de certos valores e preceitos, como a exclusividade do amor, a liberdade dos parceiros, a orientação sexual etc.

Já distante de sua forma idealizada, o amor teria perdido seu caráter de entrega mística e total ao outro. Aquele Amor-Doação – em cuja essência estaria a ideia de serviço – se recolheu à medida que as individualidades passaram ao centro das expectativas amorosas. Assim, o servir dá lugar à ideia de que o outro, meu

parceiro, esteja em função de minha realização pessoal. Nesse processo, a gradativa emancipação das identidades femininas teria sido um dos principais fatores de influência, o que pode ser aferido por meio da literatura³⁸. “A mulher é descoberta como ser humano. O casamento perde conseqüentemente o carácter hierarquizado e a adaptação transformou-se igualmente numa regra de saber prático. A cada um a sua felicidade – com a ajuda do outro” (LUHMANN, 1991, p. 133). Portanto, o amor deixa de se referir ao outro idealizado para que cada um dos parceiros possa se preocupar antes com o seu próprio bem-estar, o qual pode apenas ser complementado pela relação amorosa. Outro aspecto apontado por Luhmann na questão da veemência das individualidades diz respeito às mudanças ocorridas na religião cristã a partir da primeira metade do século XVIII. De acordo com o autor, um conjunto de contra movimentos acentuou a religiosidade individual em oposição às práticas religiosas institucionalizadas pela Igreja³⁹. Segundo a perspectiva dada por aqueles grupos, o indivíduo seria dependente apenas da fé e da graça, não necessitando de mediadores na relação com Deus. Ou seja, seria preciso contar somente consigo próprio, desprezando a dimensão social da espiritualidade. “O indivíduo tornou-se religiosa e socialmente isolado a fim de sublinhar a distinção face à instituição eclesiástica” (LUHMANN, 1991, p 136).

Certamente, encontraríamos *n* fatores que exerceram, ou exercem, influência sobre a força da individualidade na conformação das sociedades modernas e hipermodernas. Contudo, basta-nos saber que houve essa mudança de parâmetro para compreender que o amor hoje tomado como meio simbólico se ampara sobre outras formas relacionais, diferentes daquelas estabelecidas no medievo. Como estamos tratando de um modelo socialmente compartilhado, precisamos nos perguntar qual a condição do amor na atualidade. Para tanto, recorreremos às reflexões de Bauman (2004) sobre a transitoriedade dos laços humanos na era contemporânea. O autor cunhou a expressão “amor líquido” para definir a fragilidade de nossos envolvimento afetivos no cenário da vida moderna, onde os relacionamentos surgem como representantes de um profundo sentimento de ambivalência. Segundo Bauman, encontramos internamente divididos por dois

³⁸ De fato, todo o estudo de Luhmann acerca do amor como meio de comunicação simbolicamente generalizado se faz a partir de conjuntos literários, divididos por períodos que caracterizam as diferentes manifestações do código.

³⁹ O autor cita o surgimento do puritanismo, do jansenismo e do pietismo como exemplo dessas oposições (1991, p. 136).

desejos conflitantes: o de estreitar os laços estabelecidos com o outro e, ao mesmo tempo, mantê-los frouxos, de modo a garantir a liberdade do abandono. Ou seja, queremos obter as satisfações da relação com o próximo, mas mantendo aberta a possibilidade da ruptura sempre que as gratificações nos pareçam insuficientes. O grau de autossacrifício a que estamos dispostos seria, portanto, consideravelmente menor quando comparado ao do amor cortês, pois tendemos a buscar certas facilidades nos relacionamentos. O arquétipo do jovem cavaleiro que enfrenta todos os perigos para conquistar o coração da amada já não diz respeito às nossas expectativas de amor. Na verdade, falaria mais sobre nossos anseios a imagem do sedutor *James Bond*, personagem de cinema que conduz suas aventuras em meio a múltiplos romances.

[...] nossos contemporâneos, desesperados por terem sido abandonados aos seus próprios sentidos e sentimentos facilmente descartáveis, ansiando pela segurança do convívio e pela mão amiga com que possam contar num momento de aflição, desesperados por “relacionar-se”. E no entanto desconfiados da condição de “estar ligado”, em particular de estar ligado “permanentemente”, para não dizer eternamente, pois temem que tal condição possa trazer encargos e tensões que eles não se consideram aptos nem dispostos a suportar, e que podem limitar severamente a liberdade de que necessitam para – sim, seu palpite está certo – relacionar-se” (BAUMAN, 2004, p. 8)

Visto por esse ângulo, o compromisso não seria uma marca do nosso tempo. Descartáveis, os relacionamentos teriam crescido em quantidade, mas não em qualidade. Restou pouco do engajamento que vimos nas expressões do amor cortês; na atual semântica amorosa, tem mais valor a autonomia dos indivíduos em face das oportunidades de prazer. A concepção de amor como serviço, a respeito da qual discorremos no capítulo anterior, “saiu de moda”, isto é, encontra-se desatualizada no que se refere à nova dinâmica social. A abundância de possibilidades, em todos os níveis da vida hipermoderna, faria com que as relações humanas surgissem e desaparecessem em velocidade e volume crescentes. Desse modo, a permanência parece um atributo cada vez menos necessário à experiência social: relacionamentos que se mostram inconvenientes são rapidamente encerrados, ao mesmo tempo em que nos encontramos diante de um amplo cardápio de oportunidades afetivas, proporcionado pelas plataformas digitais de interação. Para Bauman (2004, p. 12 - 13), a virtualização das relações tem sido um processo decisivo na diluição dos laços humanos. Segundo o autor, as conexões

que estabelecemos nos ambientes virtuais definem o padrão que orienta todos os nossos relacionamentos, fragilizando-os. Enquanto o “relacionamento real” se caracterizava como algo pesado, lento e confuso, a “relação virtual” se mostrou inteligente, limpa, fácil de suar, compreender e manusear. Logo, teria nos parecido mais adequado tomar esta última como matriz para nossos contatos com o outro: analogamente às relações eletrônicas, passamos a utilizar a simbólica tecla *delete* quando sentimos que algo no relacionamento ameaça nossa comodidade.

Por isso, Bauman (2004) acredita que as pessoas estejam utilizando cada vez mais termos relativos à ideia de *conexão*, em substituição a termos que remetem a conceitos como *relação*, *parentesco* e *parceria*. De acordo com o autor, a linguagem da “conectividade” e a linguagem dos “relacionamentos” evidenciam méritos diferentes entre si. Na linguagem dos relacionamentos, ressaltamos o engajamento mútuo dos parceiros, excluindo ou omitindo o seu oposto, que seria a falta de compromisso. Por outro lado, na linguagem da conectividade, ressaltamos a noção de *rede*, a qual serve concomitantemente como modelo de conexão e de desconexão. No ambiente das redes, não haveria diferença valorativa entre o conectar-se e o desconectar-se; ambas seriam possibilidades legítimas que se amparam na liberdade de movimento dos usuários. Para ilustrar essa nova conjuntura, Bauman dá como exemplo o jovem universitário que comentou da seguinte maneira as vantagens do namoro pela internet: “Sempre se pode apertar a teclar de deletar” (2004, p. 13). Ou seja, o relacionamento construído pelo convívio – e, por isso mesmo, mais difícil de ser desfeito – se transforma numa conexão que a qualquer momento pode ser encerrada, abruptamente. Assim, as relações virtuais se caracterizam pela facilidade com que podemos entrar e sair delas, sem grandes dramas de consciência. Louvado como uma das benesses da virtualidade, esse modelo de interação se estende para os cenários da vida cotidiana. E, com o recente desenvolvimento dos portáteis que viabilizam a conexão ininterrupta, vemos progressivamente engolfados pelas redes, gozando de um prazer estranho que talvez diga respeito justamente à fragilidade dessa nova categoria de laços.

É uma questão em aberto saber qual lado da moeda mais contribuiu para fazer da rede eletrônica e de seus implementos de entrada e saída um meio de troca tão popular e avidamente usado nas interações humanas. Será a nova facilidade de conectar-se? Ou a de cortar a conexão? Não faltam ocasiões em que esta última parece mais urgente e importante que a primeira. (BAUMAN, 2004, p. 81).

Contudo, percebamos que o afrouxamento das relações humanas é mais um dentre outros efeitos da mediação nas comunicações. E, ao longo da história da técnica, não faltaram desconfianças em relação aos resultados sociais primeiro da escrita, depois da imprensa, do rádio, da televisão, agora da internet e assim por diante. Desde Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.), que aparentemente optou por não deixar nenhum legado escrito, temos nos preocupado com as consequências da mediação. Nas primeiras décadas do século XX, a teoria crítica desenvolvida pelos pensadores da Escola de Frankfurt já discorria sobre os riscos da indústria cultural, que então se desenvolvia graças particularmente ao rádio e ao cinema. Naquela ocasião, a diluição das relações humanas não era o tema mais inquietante, mas a nossa sujeição ao imperativo econômico subjacente à indústria da cultura. A arte convertida na “forma decadente” da diversão havia se tornado um negócio que legitimava a ideologia capitalista, tornando coesa a unidade do sistema (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 101). Walter Benjamin (1994) também se preocupou com os efeitos da reprodutibilidade técnica, sugerindo o desaparecimento da “aura” da obra de arte autêntica. Mas, até então, a maioria dos pensadores talvez não estivesse muito impressionada com os efeitos da técnica sobre a experiência amorosa. Porém, o assunto tem se tornado cada vez mais relevante, devido à virtualização da sociabilidade. Hoje, a sociedade parece buscar por alternativas à individualização sistêmica que herdamos da modernidade e que talvez seja aprofundada pela atual conjuntura dos media.

No que se refere à conectividade, dispomos agora de um aparato admirável: computadores, *tablets*, redes *wi-fi*, telefones que prometem inteligência e, em breve, óculos especiais que projetam imagens no olho do usuário⁴⁰. Contudo, embora ampliem as possibilidades de contato, nenhuma dessas soluções responde diretamente ao problema da comunicabilidade. Os meios técnicos nos confortam com a sensação de que estamos mais interligados, sem contudo substituir a experiência presencial do envolvimento humano. Sem dúvida, tratam-se de vínculos de naturezas distintas entre si, mas que são comumente apresentados como equivalentes, o que conduz a conclusões equivocadas a respeito das vantagens da técnica. De acordo com a teoria de Bauman (2004), a descartabilidade seria a principal marca dos vínculos estabelecidos no ambiente dito virtual. Isso se oporia à

⁴⁰ Referência ao *Google Glass*, dispositivo tecnológico desenvolvido pela empresa *Google*.

relativa estabilidade dos laços tradicionais e/ou convencionais, que são construídos com base nas relações da vida cotidiana, isto é, não-virtual. Presumimos que nessa diferença repousa a origem do sentimento de insegurança – ou se superficialidade – que costuma acompanhar a socialização mediada. A fragilidade do vínculo como que nos mantém à mercê do abandono sem indícios, sem deixas simbólicas, sem anúncio prévio. Ainda que qualquer relação possa ser desfeita repentinamente, as circunstâncias a que nos expomos nos ambientes virtuais potencializam a noção geral de que somos seres prescindíveis. O outro com quem me relaciono pode ser dispensado no exato instante em que deixe de se adequar a meus interesses. Segundo essa lógica, a *boa* relação virtual não deveria gerar qualquer ônus, nem sua dispensa deveria produzir desgastes afetivos. Teoricamente, o isolamento real dos indivíduos não permite que as rupturas gerem consequências drásticas: o que nasce na rede morre na rede sem efeitos indesejáveis. Afinal, estamos falando de um mundo asséptico, incontaminável, indiferente à euforia, às lágrimas ou às ameaças de suicídio.

No entanto, o que presenciamos hoje é uma considerável confusão no que diz respeito às experiências nas duas categorias de vínculo, presencial e virtual. Presença e virtualidade têm se misturado tanto que já não sabemos até onde regem as normas de uma ou de outra situação. No dia 8 de novembro de 2013, por exemplo, a estudante mexicana Gabriela Hernández Guerra, de 22 anos, postou no *Facebook* fotos em que anunciava o seu suicídio com uma corda em volta do pescoço. Motivo da morte? Gabriela sofrera uma desilusão amorosa. Um rapaz equatoriano, com quem ela se relacionou apenas virtualmente, havia decidido encerrar o namoro. Vemos aqui um Werther (GOETHE, 2007) levado ao extremo. Embora nunca tenha conquistado sua amada, Werther conhecia Charlotte, tocava-lhe as mãos, caminhava de braços dados com ela. Seu suicídio fora motivado pela recusa de uma mulher “de carne e osso”, para usar uma expressão popular. A jovem Gabriela, por sua vez, cometeu um suicídio público, espetacular, por um amante que jamais conhecera. Uma ação humana demasiadamente reativa ao sofrimento levada para o ambiente virtual, contaminando-o. Mas o contrário também ocorre e talvez seja até mais frequente, a superficialidade do virtual transferida para as situações de presença, conforme anunciado por Bauman (2004). A rede social *Badoo* é um dos exemplos mais eloquentes dessa transferência. Nela, as pessoas criam perfis

destinados a encontrar parceiros sexuais. Diferentemente dos sites de namoro que cruzam uma série de dados dos clientes, o *Badoo* utiliza a fotografia como principal referência a fim de localizar potenciais parceiros em uma região próxima à do usuário. O objetivo é viabilizar o agendamento de um encontro presencial descompromissado, sem perspectivas futuras, refletindo na vida cotidiana a transitoriedade das relações virtuais.

Nesse cenário, o amor se liquefez. Ao longo do tempo, o heroísmo dos amantes cortesões foi continuamente cedendo espaço para manifestações cada vez mais comedidas do amor. Um princípio de autopreservação passou a fazer parte do código, transformando o amor em uma manifestação racionalizada de algo que, *a priori*, está ligado à esfera das emoções. Ademais, os amantes contemporâneos preferem evitar a ideia de que estejam *a serviço* do outro, pois isto implica uma disposição – já em desuso – ao autossacrifício. Na era das facilidades, em que quase tudo parece ser resolvido com um clique, o menor movimento pode ser considerado desperdício de energia. Logo, a cautela e a economia de esforços seriam atualmente as condutas mais sensatas a serem adotadas pelos amantes. Não é difícil notar que essa configuração quase que se opõe à do amor delicado, característica dos tempos de São Francisco de Assis. Desajeitadamente reproduzido nos enredos de novelas televisivas e de filmes *blockbuster*, o herói arquetípico da literatura de cavalaria perde terreno para personagens mais capciosos, cujo poder de sedução está justamente em certa dubiedade de caráter. Com base nesse segundo protótipo explorado pelas ficções audiovisuais, o amante hipermoderno não estaria disposto a enfrentar perigos pela amada, mas a trocar de amada, caso a união lhe exija mais que o conveniente⁴¹. Logo, podemos perceber como a desmedida capacidade de doação do amante cortês se encontra hoje desatualizada em relação às formas vigentes do código amor. De acordo com a nossa lógica de trabalho, podemos afirmar que essa inadequação da semântica amorosa tipicamente medieval não se restringe ao universo íntimo dos amantes, mas se estende para os vínculos como um todo. No que se refere ao discurso e à prática religiosa do cristianismo, as mudanças ocorridas seriam particularmente significativas. Como vimos em Lewis (2009), o envolvimento apaixonado seria uma

⁴¹ O mesmo seria válido para a amante, visto que os papéis masculino e feminino se encontram hoje mais equilibrados na relação amorosa.

forma natural de cumprir a lei cristã que nos manda amar o próximo como a nós mesmos. Ora, se no atual cenário de sociabilidade mediada os laços espontâneos entre os amantes se tornaram frouxos, o que pensar a respeito de ligações que são muito menos instintivas?

A banda Legião Urbana (1982 – 1996) captou e expressou o clima das novas relações humanas no seguinte trecho da canção *Baader-Meinhof Blues*: “Já estou cheio de me sentir vazio / Meu corpo é quente e estou sentindo frio / Todo mundo sabe e ninguém quer mais saber / Afinal, amar o próximo é tão *démodé*”. Estes versos ilustram adequadamente a atual dicotomia do amor, vivenciado entre o desconforto da solidão e a reticência da companhia. Queremos nos sentir menos sós, menos incompreendidos, menos isolados em nossas diminutas celas tecnológicas, sendo contudo incapazes de realizar movimentos internos amplos, que nos colocariam em *relação eu/você* com o próximo. Em geral, preferimos a aparente segurança dos vínculos virtuais ou virtualizados, que exigem de nós pouca doação. Em tempos de *Facebook*, *Twitter* e *Badoo*, o amor enquanto expressão de um sentimento de serviço realmente teria se tornado *démodé*, isto é, antiquado, passado de moda. Porém, não seria suficiente atribuir ao uso dos media a responsabilidade pela diluição dos vínculos afetivos. Primeiro porque, até o presente momento, nunca estivemos completamente perdidos na floresta selvagem do aprimoramento tecnológico, a despeito dos prognósticos mais pessimistas. De fato, o cenário atual da sociedade mediatizada não é muito reconfortante. Mas as angústias e os consolos parecem dividir espaço nesse mundo de facilidades que vemos surgir com a Internet, ainda que não haja uma proporção justa entre os prejuízos e os ganhos oriundos da técnica. Como apontou Milton Santos (2001), uma “outra globalização” seria possível, desde que os meios técnicos fossem apropriados para fins coletivos. Segundo porque nem tudo se resume aos destinos vislumbrados pelos detentores de poder; a técnica acaba sendo sempre subvertida, de um jeito ou de outro, pelo os que estão à margem do sistema cultural e socioeconômico.

A imprensa clandestina que atua em tempos de repressão política, as emissoras comunitárias de rádio e tevê, as redes de mobilização em favor do meio ambiente, o cinema independente etc. são mostras de como os meios técnicos podem servir a interesses que superam o intento do lucro e/ou do exercício de

poder. Talvez estejamos tratando de forças que não podem ser comparadas (uma emissora comunitária não tem o alcance da Rede Globo, por exemplo), mas que tampouco devem ser desprezadas. Como já comentamos, a técnica não é boa ou má em si própria e isso dá vazão a uma multiplicidade de usos, os quais, por sua vez, geram resultados igualmente múltiplos. Se simplesmente atribuímos juízos à técnica, negligenciaremos a dimensão simbólica da comunicação. Não podemos nos esquecer de que, subjacente às formas relacionais proporcionadas pelos meios técnicos, o ato comunicativo envolve sentidos e ânimos que estão para além da emissão e da recepção de sinais. Como vimos no segundo capítulo, nossa predisposição para estabelecer uma relação do tipo eu/você é o que pode, em última instância, favorecer uma experiência comunicacional autêntica. Ou seja, ainda que os meios técnicos induzam os agentes a adotar determinadas condutas comunicativas, eles não são determinantes. Sem dúvida, a influência dos meios é expressiva e não pode ser ignorada, como a própria ideia de *amor líquido* nos permite deduzir. Devemos concordar, embora parcialmente, com McLuhan (2007, p. 23): “é o meio que controla a proporção e a forma das ações e associações humanas”. Mas precisamos discordar dele a partir do momento em que compreendemos que o controle dos meios sobre a sociedade é limitado.

Essa limitação se deve ao fato de a técnica ser passível de dobramentos, ressignificações e apropriações inesperadas. Quem, na Europa renascentista, poderia prever que a técnica da pintura desembocaria no cubismo de Georges Braque, Juan Gris e Pablo Picasso, por exemplo? E será que algum pensador da Escola de Frankfurt vislumbrou que um vídeo, uma gravação sonora e/ou um conjunto de fotografias também comporia uma obra de arte, exposta na galeria de um museu renomado? O fato é que as pessoas fazem usos surpreendentes da técnica, por vezes convertendo-a em seu avesso. Por isso, precisamos de alguma cautela tanto para criticá-la quanto para louvá-la. Vemos agora esse amor diluído que flui nas redes sociais, decepcionante para muitos de nós que ainda acreditam nas benesses do Amor-Doação. A fragilidade dos novos vínculos parece colocar em xeque as promessas de uma sociedade mais fraterna, sugerida paralelamente em discursos políticos, filosóficos e religiosos. Contudo, não tiremos conclusões precipitadas. Pois, essa mesma sociedade que se esquivava dos compromissos inerentes ao Amor-Doação, parece se render ao apelo mediático do papa Francisco.

O pontífice que surge em trajes simples, que usa vocabulário popular, coloquial, que propõe a vivência de um amor “sem cálculos e medos”⁴². De acordo com o que discutimos nos parágrafos anteriores, esse perfil de Bergoglio estaria em dissonância com a sociabilidade vigente; num mundo regido pela indiferença e pela frieza dos ambientes virtuais, a conduta de Bergoglio parece motivar envolvimento demasiado. No entanto, a atração que ele exerce estaria justamente nesse contraste.

De fato, Bergoglio parece levantar uma semântica amorosa anterior ao nosso tempo. O amor de que tanto fala e procura expressar em gestos, amplamente explorados pelos veículos de comunicação, teria sua origem na cortesia. Lá, onde os cavaleiros fiéis enfrentavam perigos a fim de conquistar o coração da dama, repousaria o *ethos* de seu discurso amoroso. Logo, seria um amor de serviço, não de conveniência, o que o novo papa procura compartilhar com o público. Quando posa para fotografia *selfie* junto aos jovens visitantes da Basílica de São Pedro, Bergoglio talvez esteja apontando para um amor que exige presença, envolvimento e um quê de humildade. A imagem, que tem se espalhado nas redes sociais, salienta a ideia de que o papa Francisco reconhece a igualdade fundamental entre todos os seres humanos; não haveria nada entre ele e aqueles jovens que os dispusesse em escala hierárquica. Ou seja, estamos tratando de uma relação simétrica. *Per se*, esse tipo de conduta suscita a abertura dialógica, que promove a já referida atmosfera favorável de interação. Nesse caso, a atmosfera se desenvolveria não apenas entre o pontífice e aquele grupo restrito de fiéis: a ambiência de um acontecimento único e irreprodutível acaba sendo replicada pelos acessos à imagem, formando a grande bolha do contínuo atmosférico mediático. Os receptores – em especial os fiéis católicos – tendem a se identificar com os jovens da fotografia, projetando neles suas expectativas de serem amorosamente acolhidos pelo líder da Igreja. Embora aconteça de forma mediada, no nível simbólico da comunicação, essa proximidade potencial entre o público e o pontífice sugere que este não pretende assumir a posição cômoda de uma autoridade virtualizada. Como São Francisco de Assis, Bergoglio apresenta indícios de que quer se misturar ao povo. Tal postura expressaria o ideal cristão de amar ao próximo como a si mesmo,

⁴² Referência ao tuíte publicado pelo papa Francisco, em sua conta @Pontifex_pt, no dia 24 de setembro de 2013: “Peçamos ao Senhor de ter a ternura que nos permite olhar aos pobres com compreensão e amor, sem cálculos e medos”.

deixando claro que o propósito do papa Francisco é estar a serviço da humanidade. Enquanto dispositivo responsável por lubrificar as comunicações, essa categoria de amor foge à lógica da hipermodernidade líquida para se ancorar na obsoleta, mas ainda fortemente atrativa, codificação do amor cortês.

4.2 A conduta comunicativa de Bergoglio

No dia 23 de agosto de 2013, o papa Francisco publicou em sua conta no *Twitter* (@Pontifex_pt): “Senhor, ensina-nos a sair de nós mesmos. Ensina-nos a sair pelas estradas para manifestar o vosso amor”. Com essas palavras, ele parece solicitar de Deus a habilidade para agir de acordo com o modelo de Amor-Doação que vimos ilustrado nos ideais do amor cortês. Ou seja, sair de si mesmo para enxergar e tentar compreender uma perspectiva de mundo alheia, com todas as suas necessidades, num exercício similar ao do amante hipotético representado pela literatura medieval. No entanto, a dama que merece ser honrada não seria mais a bela e descansada senhora da corte, mas a humanidade inteira, com todos os excluídos, iletrados e famintos, que formam a base da pirâmide social. Esta mensagem revela assim a ética própria de um projeto de comunicabilidade que ganha força, e talvez surja no cristianismo católico, com São Francisco de Assis: evangelizar por meio do amor, essencialmente dialógico, fortalecido por uma atitude de serviço para com o interlocutor. Quando o papa fala em “sair pelas estradas”, notemos que não propõe que se fale a respeito da pessoa do Cristo, mas que se procure *agir* como o Cristo. Afinal, essa manifestação do “vosso amor”, isto é, do amor divino, faz-se no indivíduo por meio da imitação cristológica, conforme apresentamos no segundo capítulo. Tão ou mais importantes que as palavras seriam a disposição, os gestos, as atitudes etc. que envolvem a atividade do comunicador e que constituem as circunstâncias particulares da comunicação. A mensagem religiosa, como tantas outras, carece de uma atmosfera favorável à recepção. Nesse sentido, o amor – específico enquanto meio simbolicamente generalizado – atuaria entre os agentes do ato comunicativo para fazer da comunicação improvável um acontecimento possível.

Não por acaso, o amor é um tema recorrente entre as postagens de Bergoglio no *Twitter*. Entre 17 de março, quando começou a utilizar a conta papal, e 17 de

novembro, o papa Francisco postou 192 mensagens. Nelas, ele mencionou a palavra “amor” 33 vezes. Somando-se as suas variações – as conjugações do verbo amar e o particípio –, Bergoglio fez 45 referências ao amor. O número se torna ainda mais expressivo se pensarmos em termos comparativos, já que, no período observado, a palavra “fé” foi mencionada apenas 16 vezes e a palavra “paz”, 15 vezes (QUADRO 2). Curiosamente, durante esse período, os católicos estavam no *Annus Fidei*, o Ano da Fé, instituído por Bento XVI a partir da publicação da Carta Apostólica *Porta Fidei*. O evento, cuja causa está relacionada à promoção da “nova evangelização”, deveria instituir a fé como centro temático da vida cristã entre outubro de 2012 e novembro de 2013. Porém, com a renúncia de Bento XVI e a ascensão de Francisco, vimos uma mudança de foco, que os números acima apresentados ajudam a esclarecer. Não que Bergoglio negligencie a fé como elemento da experiência religiosa. Mas o amor tem uma presença tão significativa em seu discurso e, de modo geral, em sua postura que não podemos deixar de notá-lo como prioridade na performance comunicativa de Bergoglio. Por performance compreendamos não uma atuação teatral, fictícia ou cínica, mas todo um conjunto de sinais que conformam a conduta de comunicação. Ainda que os números retirados do Twitter não devam ser interpretados isoladamente, eles são indícios da relevância que a semântica amorosa tem para o atual pontífice.

Quadro 2 – Ocorrência de palavras-chave nos tuítes de Bergoglio

Palavra	Número de Ocorrências
Amor; Verbo amar (amar, ama, amais, amá-lo); Particípio do verbo amar (amado, amados)*	45
Fé	16
Paz	15
Oração	13
Igreja	13
Coração	12
Misericórdia	11
Pecado; Pecados; Pecador; Pecadores **	9
Esperança	7
Ternura	6
Perdão	5
Guerra	4
Caridade	3
Indiferença	3
Ódio	3
Dinheiro	2

* Especificamente, foram 33 ocorrências da palavra “amor”, oito ocorrências das conjugações do verbo “amar” e quatro ocorrências do particípio.

** Não há referência ao verbo “pecar” nem a suas formas conjugadas durante o período observado.

Fonte: Dados colhidos na conta do Twitter @pontifex_pt, com base nas postagens realizadas pelo papa Francisco entre os dias 17 de março e 17 de novembro de 2013.

Certamente, Bergoglio tem dimensão de como sua pessoa pode ser, e de fato é, explorada pelos veículos de comunicação⁴³. Seus discursos, suas aparições públicas, seus posicionamentos ante temas polêmicos, suas relações com fiéis e com lideranças políticas e/ou religiosas atingem um nível de repercussão mediática reservado a poucos líderes mundiais. Mesmo assim, ele consegue transmitir um “clima” de espontaneidade que costuma cativar a audiência. Não vemos em Bergoglio a postura cerimoniosa e protocolar de Bento XVI, por exemplo. Ao contrário, o novo papa se permite ser flagrado em situações de descontração, transmitindo ao público uma ideia geral de desembaraço, simplicidade e bem-estar (IMAGENS 4, 5 e 6). O sorriso de Bergoglio é outro aspecto que chama a atenção da imprensa mundial: expressivo, ele tem rendido aos fotógrafos imagens cativantes, ilustrativas de uma concepção da vida religiosa pautada pela alegria e pelo despojamento (IMAGEM 7). Lembremo-nos de que “só o rosto revela, revela a recusa do exprimir, revela a infinitude do outro, da alteridade” (MARCONDES FILHO, 2010, p. 43). Como mencionamos em um parágrafo anterior, o sorridente papa Francisco se mistura, quer estar perto das pessoas e, por isso, acaba dispensando determinados procedimentos de segurança que o afastariam da massa de fiéis⁴⁴. Até o final desta pesquisa, não tivemos notícia de que ele tenha destinado maior diligência às autoridades que à gente simples do povo.

⁴³ Tanto que Bergoglio não entrega a eucaristia aos fiéis por receio de ter alguma imagem explorada indevidamente, como aconteceu com João Paulo II, que foi fotografado dando a comunhão ao ditador chileno Augusto Pinochet em 1987. Ele justifica a decisão: “Entre os fiéis, há alguns que matam não só intelectualmente ou fisicamente, mas também indiretamente, pelo mau uso do dinheiro, pagando salários injustos. Talvez façam parte de sociedades beneficentes, mas não pagam a seus funcionários o que lhes é devido, ou os contratam ‘por fora’. Conhecemos o currículo de alguns deles; passam por católicos, mas têm atitudes imorais, das quais não se arrependem. É por isso que, em certas situações, eu não dou a comunhão. Fico sentado, e os assistentes a distribuem. Não quero que essas pessoas se aproximem de mim para fazer fotografias” (BERGOGLIO apud RIZZARDO, 2013).

⁴⁴ Quando estive no Brasil para participar da Jornada Mundial de Juventude, em julho de 2013, o papa não aderiu ao planejamento convencional de segurança. “Segundo o ministro da Justiça [Eduardo Cardozo], o Papa descartou completamente a hipótese de andar em veículos blindados e evitou ao máximo se deslocar pelo ar, o que dificultou o planejamento da segurança dele e das pessoas que participaram da jornada” (Fonte da informação: <http://noticias.terra.com.br/brasil/papa->

Imagem 4 – Papa Francisco usa nariz de palhaço para cumprimentar um casal de voluntários em hospitais infantis



Fonte: Alamy Live News; novembro de 2013

Imagem 5 – Conversa no Vaticano com a chanceler alemã Angela Merkel.



Fonte: Reuters / Gregorio Borgia; Pool, 2013

Imagem 6 – Papa Francisco cumprimenta alguém na Praça de São Pedro, Vaticano



Fonte: Associated Press / Domenico Stinellis; 2013

Imagem 7 – Papa Francisco sorri na chegada ao Coliseu para presidir a Via Sacra



Fonte: Reuters / Alessandro Bianchi; 2013

Mas, como a maioria das pessoas públicas, Bergoglio não pode estar à disposição de todos os que o procuram. Considerando o número total de católicos,

poucos são os que conseguem estabelecer um contato mais direto com o papa, isto é, vê-lo pessoalmente, falar com ele ou receber dele alguma atenção particular. De modo geral, o acesso que se tem ao líder da Igreja é mediado, acontece por meio dos programas de televisão, das matérias de jornal e revista ou pelos conteúdos disponibilizados em sites da Internet. Contudo, Bergoglio têm encontrado soluções interessantes para lidar com os limites impostos pela mediação, ainda que lhe seja impossível atender a totalidade das requisições recebidas. Diariamente, centenas de correspondências são endereçadas por fiéis ao papa; milhares de cartas chegam todos os meses ao Vaticano e são organizadas por um escritório da Secretaria de Estado. Esta não é uma particularidade do papa Francisco, já que seus antecessores também costumavam receber esse tipo de missiva. Mas Bergoglio surpreendeu a todos ao responder pessoalmente, por telefone, a algumas dessas cartas. Seu primeiro telefonema a um fiel aconteceu em 9 de agosto de 2013, quando consolou o italiano Michele Ferri, que escreveu para o papa relatando sua tristeza pela morte do irmão assassinado. Pelo o que descrevem as pessoas contatadas, as conversas com o papa são íntimas e informais. Stefano Cabizza, estudante que também recebeu um telefonema do pontífice após o envio de uma carta, relatou que Bergoglio pediu para ser chamado de “você” e que a conversa fluiu em clima de descontração: "Nós rimos e brincamos durante oito minutos. Ele me disse que entre Jesus e os apóstolos havia informalidade."⁴⁵

Esse foco nas relações humanas rende um tratamento jornalístico que circunda de familiaridade a figura do papa Francisco. No lugar da idealização e da inacessibilidade reservadas às personalidades públicas, Bergoglio aparece nos jornais em meio a multidões, beijando crianças e enfermos, lavando os pés de jovens infratores. Seu estilo de liderança não dialoga com a figura arquetípica do rei, cercado por seus iguais na segurança do palácio, mas o aproxima da figura do cacique. O chefe da tribo que, como membro e governante de uma família numerosa, conheceria mais de perto as demandas de seus súditos. Há nisso um apelo à importância particular de cada indivíduo, de suas idiossincrasias, de seus problemas pessoais, como se o objetivo da comunicação fosse se aproximar do lugar insondável onde existimos, nossa interioridade. Marcondes Filho (2010) afirma

⁴⁵ “Papa Francisco surpreende de novo e telefona para estudante italiano”, matéria da AFP. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/08/papa-francisco-surpreende-de-novo-e-telefona-para-estudante-italiano.html>

que essa insondabilidade de cada um constitui um *espaço não-mediático*. Bergoglio parece se utilizar dos espaços mediáticos para alcançar, individualmente e dentro do possível, os espaços não-mediáticos de cada receptor. A despeito das máquinas que difundem seus feitos – e também graças a elas – Bergoglio se apresentaria como o *outro* do interlocutor e/ou receptor, isto é, como aquele que está aberto à compreensão, gerando assim as condições básicas de comunicabilidade. Ao enaltecer a existência do outro, Bergoglio acaba por valorizar essa dimensão inacessível que é o campo de nossa vida interior. “A partir desse campo que pode se estabelecer a negação, a negação determinada da onipresença medial, meu imperativo categórico que pela sua própria existência, e nada mais que isso, nega meu desaparecimento no mar mediático geral” (MARCONDES FILHO, 2010, p. 37).

Acontece como se o potencial relativo à indústria da cultura fosse de repente deslocado: ao invés de contribuir para a mitificação das celebridades, sobre as quais o sistema mediático mantém foco, os meios seriam direcionados para dar uma espécie de reconhecimento ao público, o qual não pode ser confundido com uma massa amorfa. Nesse caso, os esforços de atenção não estariam centrados em alguém com o *status* do astro de rock, por exemplo, mas em cada receptor individualmente. Pois, apresentando-se ou sendo apresentado através dos meios técnicos, o intento das comunicações em Bergoglio seria o de proporcionar alguma forma de alento, de sentimento de compreensão às necessidades do outro e às suas experiências de mundo. Esse outro, que se encontra quase sempre fora do enquadramento dado pelo sistema mediático, passaria então ao papel de agente do acontecimento comunicacional, uma vez que são as suas demandas – gerais e, até certo ponto, particulares – que induziriam as formas comunicativas do papa. Ou seja, estamos diante de uma comunicação em que não há *duplos*, no sentido dado por Edgar Morin (apud Wolf, 2005). Não há o “espectador fantasma” que se projeta nos universos imaginários da cultura de massa para se desviar das misérias de sua vida cotidiana. O consolo para a banalidade viria através do reconhecimento, por parte desse outro mais visível, de minha relevância no conjunto da humanidade.

O receptor objetificado não passa de “um eterno consumidor”, para quem a indústria cultural gera necessidades incessantemente (ADORNO; HORKHEIMER, p. 117, 1985). Mas, na comunicação de que estamos tratando aqui – uma comunicação amorosa, não centrada sobre relações de poder e/ou de consumo –, o

receptor dispõe de importância pessoal a partir do momento em que se desloca para o cerne do ato comunicativo: ele seria o sujeito a quem o papa serve, a quem o papa pede a bênção, a quem, talvez, o papa telefone um dia para consolar. Seu valor particular encontra-se expresso em *n* acontecimentos comunicacionais que envolvem o pontífice, da cena do lava-pés a simples mensagens no *Twitter*, como a veiculada em 19 de março: “O verdadeiro poder é o serviço. O Papa deve servir a todos, especialmente aos pobres, aos mais fracos, aos mais pequeninos”. Por isso, embora seja uma pessoa pública, cuja imagem é fartamente explorada pelos veículos de comunicação, Bergoglio não poderia ter a sua popularidade confundida com a das estrelas de Hollywood. Sua comunicação não fala de si, embora fale de sua fé, mas do outro, cujas carências justificariam todos os esforços de comunicabilidade.

De acordo com o que viemos discutindo ao longo dos capítulos anteriores, essa abertura, essa disponibilidade para o outro no ato comunicativo pode ser relacionada ao amor. Um projeto de comunicabilidade assim entendido forneceria o amor como símbolo que aumenta as chances de entendimento entre os agentes, transformando antes de tudo o interesse e depois o *sim* em reações possíveis às mensagens. Por gerar uma atmosfera favorável de interação, o amor criaria condições para o estabelecimento de uma relação do tipo *eu/você*, talvez indispensável ao sucesso comunicativo dos assuntos relacionados à fé. No caso específico de Bergoglio, vemos a atmosfera das interações face a face projetada para a comunicação irradiada. Com isso, queremos dizer que, mesmo através dos meios técnicos, a figura do papa Francisco parece sustentar algo do necessário “clima” familiar que é tão caro às relações amorosas. Sua conduta comunicativa geraria uma sensação maior de proximidade, de confiança e de intimidade, a despeito da distância real – física e temporal – que o separa dos receptores. Se os capitalistas se utilizam dos meios técnicos para gerar na audiência a sensação de pertencimento a um mundo ilusório que leva ao consumo e à resignação ao *establishment*, Bergoglio penetraria nesses meios criando também um mundo, não necessariamente ilusório, que faz com que o receptor creia antes em sua própria importância. Trata-se de uma operação um tanto clandestina, rebelde até: Bergoglio se recusaria a habitar no Olimpo dos media, não aceitaria o *status* de *estrela do show*; seu foco está no outro que padece da invisibilidade social. Haveria, portanto,

uma quebra no mecanismo de “projeção-identificação” proposto por Morin (2003), justamente pela ausência da divindade mediática, a qual, em atividade narcísica, não cansa de admirar a própria imagem refletida nos media.

4.3 O amor como projeto de comunicabilidade

A conjuntura mediática era bastante diferente nos séculos XII e XIII, tempo de São Francisco de Assis. Os livros, e a escrita de forma geral, constituíam a única tecnologia de mediação e transitavam em círculos ainda fechados (lembremo-nos de que se trata de um período anterior à invenção da imprensa) e até mesmo abastados senhores de terra eram analfabetos. Logo, não podemos falar de um mecanismo de “projeção-identificação” como o que surgiu com o desenvolvimento da indústria cultural séculos mais tarde. No entanto, um sistema de segregação ainda mais poderoso que o capitalismo fazia da sociedade feudal uma estrutura de compartimentações intransponíveis, reservando também uma espécie de Olimpo aos grupos privilegiados. Algum nível de projeção passou a ocorrer quando a burguesia emergente adotou a cultura das cortes – uma cultura dos nobres, alheia ao mundo dos plebeus que deu origem aos burgueses – como meio de inserção social. Nesse processo, a figura idealizada do cavaleiro, fartamente explorada pela literatura medieval, ocupa a posição valorativa mais alta do conjunto, o que levou muitos jovens à imitação de suas qualidades. Inclusive, já sabemos que Francisco de Assis fora, na juventude, um dos que se projetavam nesse arquétipo. Sabemos também que ele não abandonou completamente as referências cortesias após a conversão, mas que as adaptou ao discurso religioso. Contudo, Francisco destituiu a cavalaria de qualquer vestígio de esnobismo, conferindo-lhe um aspecto sacro que repousava não na superioridade de linhagem, mas na elevação moral que teoricamente acompanha aqueles que se colocam a serviço de seus irmãos, isto é, da humanidade inteira. De acordo com a ética franciscana, o religioso que assumia os traços heroicos do cavaleiro não devia julgar-se acima dos demais, mas curvar-se diante de todos, recusando o tratamento de celebridade.

Quanto às relações dos frades com os ministros da ordem, por exemplo, Francisco recomendou: “E ninguém se denomine prior, mas todos, sem exceção, sejam chamados de irmãos menores. E um lave os pés do outro” (RnB 6, 3-4). Não

por acaso, o apelo aos afetos das relações familiares é constante em seus escritos. Frequentemente, ele refere a si próprio como “mãe” de seus confrades e solicita destes a mesma postura: “E cada qual ame e nutra a seu irmão, como a mãe ama e nutre seu filho” (RnB 9, 11). O tipo de vínculo valorizado nesse discurso é justamente o do serviço, que levaria o indivíduo ao reconhecimento das necessidades e limitações alheias e a uma completa doação de si. Notemos que Francisco não utilizou o pai como referência. No medievo, a figura paterna estava envolta por um forte sentido de autoridade. Talvez por isso ele tenha preferido a ternura da mãe, o que diz muito sobre a espécie de relação que desejava motivar. De qualquer modo, não podemos nos esquecer de que esse é um procedimento inverossímil; dificilmente realizamos um movimento interno de tamanha intensidade em função do próximo. Mas, como elemento norteador das comunicações, esse amor desmesurado parece ampliar as possibilidades de entendimento. Em princípio, o amor na comunicação franciscana convida o outro para a intimidade da família, onde todos provêm de uma origem comum e ninguém pode se considerar superior aos demais. Trata-se da já referida simetria na comunicação. Consequentemente, a relação dialógica surge como a mais adequada, haja vista que o exercício de poder não corresponde ao ideal dos vínculos amorosos. Logo, o ato comunicativo estava pautado por um profundo sentimento de igualdade.

Lembremo-nos de que não apenas os confrades eram chamados de irmãos. Os ladrões de Borgo del Santo Sepolcro e o sultão do Egito também foram designados desta forma por Francisco, o que é bastante representativo da conduta comunicativa que ele então levantava. Podemos definir o termo “irmão” como aquele que guarda com o outro uma semelhança de origem que não pode subtraída, a despeito de eventuais dessemelhanças. Naqueles casos, o tratamento de irmandade parece ter sido a maneira simbólica que Francisco encontrou para contornar diferenças e criar espaços internos de recepção nos interlocutores. Quando os agentes envolvidos no ato comunicativo reconheciam ter algo em comum uns com os outros – talvez a filiação divina –, as probabilidades de comunicação aumentavam. Uma abertura ocorria e o diálogo se tornava possível. Provavelmente, esse movimento dialógico baseado na noção de que os seres humanos são essencialmente iguais foi, em São Francisco da Assis, o ponto inicial de todo o projeto de comunicabilidade. Bergoglio recorre a procedimentos comunicativos

similares. Como vimos, há em sua conduta uma recusa a determinados privilégios a que teria direito como líder da instituição. Já no discurso de posse que proferiu instantes após ter sido nomeado, suas primeiras palavras ao público que aguardava na Praça São Pedro a aparição do novo papa foram: “Irmãos e irmãs, boa noite. Vocês sabem que o dever do Conclave era dar um bispo a Roma. Parece que meus irmãos cardeais foram buscá-lo quase no fim do mundo”. Reparemos que Bergoglio não se designa como papa, mas como bispo, ressaltando sua equivalência aos demais cardeais. No dia 28 de março, em ocasião das comemorações de Páscoa, ele se dirigiu a uma unidade de detenção para menores infratores, em Roma, a fim de lavar os pés de detentos (IMAGENS 8 E 9). Este é um ato particularmente notável, já que seus antecessores, presidindo o mesmo rito, tinham por hábito lavar os pés de sacerdotes da diocese romana. Bergoglio lavou os pés de 12 jovens, entre eles duas garotas, uma católica e uma muçulmana.

Imagem 8 – Papa Francisco lava os pés de detentos em unidade carcerária de Roma



Fonte: CNS; 28 de março de 2013

Imagem 9 – Papa Francisco em detalhe no lava-pés em unidade carcerária de Roma



Fonte: AFP; 28 de março de 2013

Notemos como os fotógrafos e cinegrafistas circundam o papa no momento do lava-pés (IMAGEM 8). Quando era arcebispo de Buenos Aires, Bergoglio já tinha por hábito celebrar este rito em prisões, hospitais ou manicômios, lugares onde as pessoas se encontravam, de alguma forma, à margem da sociedade. Mas, pela primeira vez, o gesto ganha magnitude com a cobertura mediática, inspirando sacerdotes do mundo inteiro a adotar procedimentos semelhantes. Em Porto Alegre (2013), por exemplo, o bispo auxiliar da arquidiocese, Dom Jaime Spengler, realizou a cerimônia do lava-pés na Fundação de Atendimento Socioeducativo (Fase), que é uma unidade de detenção para menores infratores. O bispo deixou claro que estava seguindo o exemplo de seu líder, o papa Francisco, e que era preciso realizar mudanças "na maneira de ser do Papa e dos padres para levar o Evangelho àqueles que não têm nada"⁴⁶. É verdade que, ao longo da História, a Igreja Católica nunca se afastou totalmente da função de oferecer auxílio às pessoas que vivem em situação de risco social. Porém, assim como Francisco de Assis, Bergoglio parece propor

⁴⁶ Fonte: "Bispo auxiliar de Porto Alegre segue exemplo do Papa e celebra lava-pés com jovens infratores". Disponível em: <http://www.rs.gov.br/noticias/1/110730/Bispo-auxiliar-de-Porto-Alegre-segue-exemplo-do-Papa-e-celebra-lava-pes-com-jovens-infratores/6/258//>

que a atenção aos pobres e marginalizados não se limite ao assistencialismo, mas que se converta em uma manifestação de amor ao próximo. Afinal, a mera assistência a necessidades materiais não ressalta a igualdade essencial entre os seres humanos, não suscita a relação simétrica. Pelo contrário, pode inclusive enfatizar diferenças, bloqueando vias dialógicas entre as partes. Ao passo que o Amor-Doação, assentado na ideia de equidade, torna viável o interesse, o reconhecimento mútuo e o conseqüente diálogo entre os envolvidos. Antes de tudo, a comunicação amorosa nos faz descer dos pedestais. Se o amor serve como meio simbolicamente generalizado, isso acontece porque suscita a paridade. Tanto São Francisco de Assis quanto Bergoglio parecia/parece saber que não há diálogo onde as diferenças sobressaem às semelhanças.

Identificamos em São Francisco de Assis e em Bergoglio o que Marcondes Filho (2010, p. 39) chama de “potencialidade para a comunicação”. Isto é, a capacidade de sair de si mesmo e se abrir para o outro. Segundo o autor, a comunicação é um processo que se encontra intimamente ligado a mecanismos de abertura e fechamento. Se me retraio diante do outro, constituindo-me enquanto sistema fechado, autopoietico e autossuficiente, acabo por reforçar a improbabilidade da comunicação. Mas se, ao contrário, adoto uma postura aberta, receptiva e hospitaleira ao outro e seu projeto de mundo, aumento as chances de ocorrência do diálogo. Não é difícil perceber que tudo isso redunde na questão da alteridade. Haja vista que os seres humanos são interdependentes, a presença do outro – e a relação que estabeleço com essa presença – será sempre uma questão relevante. Frei Betto (2013), define a alteridade como a nossa capacidade “de apreender o outro na plenitude da sua dignidade, dos seus direitos e, sobretudo, da sua diferença”. Para ele, “quanto menos alteridade existe nas relações pessoais e sociais, mais conflitos ocorrem”. Partindo desse princípio, podemos dizer que a convivência pacífica exige de nós esse senso, por meio do qual se concretiza a capacidade dialógica que aqui vemos manifestada em São Francisco de Assis e refletida em Bergoglio. Percebamos como a comunicação franciscana estava embebida por uma atenção constante ao outro. A submissão que Francisco prescrevia aos companheiros, por exemplo, pode ser interpretada como uma proposta de reconhecimento da importância alheia. Num momento tão tenso para o contato entre cristãos e muçulmanos, como foi a Idade Média, essa admissão da

relevância do outro, com todas as suas diferenças, foi particularmente salutar. Em paz ou em combate, o ser humano não tem como abrir mão do contato social. Por mais que nos recusemos a aceitá-lo, o outro sempre estará presente e, em algum momento, teremos de nos voltar para ele.

No princípio não havia o Eu mas o Tu, todo início parte de um Tu, diz Martin Buber, ele é a fonte primordial. O que importa é a forma como o homem se relaciona com seu semelhante, como considera esse “outro”, como sai (ou como consegue sair) de si e entregar-se à relação a partir do reconhecimento do outro. Todo enigma da comunicação resume-se a isto: a essa capacidade de romper a redoma cartesiana de um solipsismo autossuficiente e autopoiético e acolhe o outro, recebe-o, ousa o diferente. (MARCONDES FILHO, 2010, p. 42).

Mas há uma questão que não pode deixar de ser levantada na comunicação franciscana: a baixa negociabilidade dos dogmas. Diferentes historiadores consentem que São Francisco de Assis foi um religioso ortodoxo; para ele, as verdades reveladas pelos evangelhos eram inegociáveis. Tanto que levou ao extremo a prescrição da pobreza, de modo que a própria Ordem dos Frades Menores se desvencilhou de sua proposta original para abraçar um franciscanismo mais ameno e domesticado (o que aconteceu com irrestrito apoio da Igreja Católica Romana). Portanto, não devemos pensar que Francisco fosse flexível em relação a manifestações heterodoxas de credo e/ou culto. Ele apresentava objetivos muito explícitos de evangelização, que tomava das narrativas apostólicas contidas no Novo Testamento. Sem dúvida, essa conduta missionária não era exclusividade sua, visto que a relativização da fé estava ausente na mentalidade europeia medieval como um todo. A vida religiosa daqueles homens e mulheres estava alicerçada na convicção de que Jesus Cristo era o messias, o enviado por Deus para a salvação das almas. Logo, a ênfase no papel de Jesus como único salvador era culturalmente compulsória. Não havia lacuna para barganha. Embora de maneira bastante distinta da dos cruzados, que integravam um movimento militar missionário, São Francisco de Assis compartilhava, sim, do exclusivismo cristão. Quando em contato com povos considerados infiéis, ele levava consigo o propósito de converter. Como vimos no capítulo anterior, Francisco orientava os frades que iam para junto dos muçulmanos a não porfiar nem litigar, mas a mostrar submissão “a toda criatura humana por causa de Deus” (RnB, 16, 6). Contudo, na sequência desse trecho ele complementa,

apontando outro modo de conviver espiritualmente entre os então chamados sarracenos:

“[...] quando virem que agrada a Deus, anunciem a palavra de Deus, para que creiam em Deus onipotente, Pai, Filho e Espírito Santo, Criador de todas as coisas, no Filho redentor e salvador, e para que sejam batizados e se tornem cristãos, porque quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no Reino de Deus” (RnB 16, 7).

Logo, qual seria a diferença entre a cristianização da Igreja medieval e a de São Francisco de Assis, se ambas não conferiam legitimidade a qualquer outra forma de culto ou credo? A diferença está no fato de que a cristianização franciscana se fazia apenas de comunicação pacífica, ao passo que os métodos adotados pela Igreja Católica frequentemente incluíam violência contra pessoas, contra o patrimônio dessas pessoas e contra locais considerados sagrados para determinados povos (IMAGEM 10). Esses métodos, felizmente abandonados, deixam entrever que não havia qualquer reconhecimento da dignidade humana onde a crença no messias não fosse compartilhada. Os indivíduos e grupos de indivíduos só eram merecedores de respeito quando em consonância com as crenças dos cristãos católicos. O menor desvio dos preceitos desqualificava as pessoas, tornando-as passíveis da pior espécie de tratamento. Ou seja, a respeitabilidade não era inerente ao ser humano, mas relativa à concordância com modelos estipulados pela Igreja. Até mesmo o direito à vida era subtraído aos infiéis, os quais não raro eram bestializados e perseguidos como feras. Nisso, São Francisco de Assis deu um salto. No contato com as diferenças, o outro jamais perdia o direito à dignidade ou à vida. É verdade que a atuação franciscana era regida por um esforço de convencimento, mas os meios utilizados não colocavam em xeque a respeitabilidade dos indivíduos, independentemente de suas filiações religiosas e/ou de sua resposta negativa ao ideal cristão. Um esforço contínuo para reverenciar o outro enquanto fruto da criação divina pautava as relações. As chances do *sim* à mensagem eram incrementadas não pelo medo, mas pelo arrebatamento de uma comunicação essencialmente amorosa.

Imagem 10 – *A Entrada dos Cruzados em Constantinopla*, de Eugène Delacroix

Fonte: Internet

Para alcançar esse efeito de arrebatamento, São Francisco por vezes se apropriou de recursos estéticos. A poesia, a música e o teatro faziam parte do conjunto de estratégias comunicativas utilizadas pelos primeiros franciscanos, que atuavam sob orientação do fundador. No terceiro capítulo, vimos como a cultura das cortes – e mais particularmente a simbologia do amor cortês – se misturava a essas expressões, conferindo maior penetrabilidade à pregação minorítica (isto é, dos frades menores). As hagiografias estão repletas de passagens que descrevem o santo e os seus confrades a mobilizar elementos dramáticos e plásticos em suas pregações, as quais geralmente aconteciam em praças públicas. Alguns historiadores contemporâneos, como Raoul Manselli e Luigi Allegri, inclusive relacionam São Francisco ao ressurgimento do teatro no ocidente⁴⁷. No entanto, Miatello (2010) não acredita que esta seja uma novidade introduzida pelos menores,

⁴⁷ Estes autores são citados por Miatello (2010). Suas obras de referência são: ALLEGRI, Luigi. *Teatro e Spettacolo nel Medioevo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1995; MANSELLI, Raoul. *Il Francescanesimo come momento di Predicazione e di espressione drammatica*. In: *Il Francescanesimo e il Teatro Medioevale*. Atti del Convegno nazionale di studi, San Miniato, 8-10 ottobre 1982. Castelfiorentino: Società Storica della Valdelsa, 1984, p. 120- 127;

visto que as normas da oratória sacra já previam o uso do drama como forma de enunciação, especialmente para públicos menos esclarecidos. Acontece que São Francisco não costumava fazer essa distinção social, apresentando os mesmos jogos cênicos nos sermões destinados a públicos mais eruditos. Embora fosse capaz de conduzir um sermão considerado *intrepidus*, isto é, desenvolvido e sem hesitações, não abria mão da pregação dramatizada e/ou musicalizada, uma vez que os elementos contidos nesta seriam os que levam a audiência à comoção. Francisco não recebeu formação clerical e, portanto, não dominava as sutilezas da retórica, mas possuía um sentido muito acurado do necessário equilíbrio entre as demonstrações de simplicidade e de sapiência do orador. Miatello (2010) afirma que um frade mendicante do medievo não educava apenas pela força das palavras utilizadas no discurso, mas também pelos gestos, que deviam demonstrar uma ruptura com o ordinário; naquela conjuntura, era o extraordinário que gerava credibilidade e aceitação. Para ilustrar o que dissemos:

O autor da *Compilatio Assisiensis* [n. 84] narra que o santo, quando quis reconciliar o bispo e o potentado de Assis, imersos numa profunda discórdia, mandou que seus frades organizassem toda uma peça em que deviam cantar o *Canticum fratris Solis*, na praça do claustro do bispado, na presença de ambos os contendentes e de grande população; Francisco predissera que, após ouvir o cântico, os beligerantes haveriam de selar a paz. No entanto, os frades, antes de começarem a cantar ao modo de jograis, deviam anunciar a todos que Francisco, em pessoa, havia composto o cântico e ordenado a sua execução diante do bispo e do potentado. Estes, que nutriam pelo santo o mais vivo afeto, foram tomados de completa emoção. O potentado, de joelhos, chorava e ouvia o cântico como se ouvisse o próprio evangelho; o bispo demovia-se de sua habitual rigidez. Ao fim do cântico, ambos se abraçaram e se beijaram, pedindo mútuo perdão e selando a paz. Esta encenação pública, apresentada pelo hagiógrafo como se se tratasse de um milagre de profecia, nos indica um pouco da característica da atuação social não só de um santo em particular, mas de seus discípulos que foram envolvidos pelo fundador na ação reconciliadora e teatral (MIATELLO, 2010, p. 163).

Sabemos que Francisco não tinha interesse em se envolver em elucubrações teológicas, de modo que o caminho da beleza, a chamada *via pulchritudinis*, deve ter se mostrado a ele como o mais proveitoso para desenvolver sua arte predicatória. Em seu estudo sobre a estética teológica, Santoro (2008) afirma o belo comunica de forma sensível, produzindo atração e acolhida. Para o autor, a via da beleza é capaz de abrir a mente e o coração da audiência. Se estamos tratando do comunicar como fenômeno ligado a mecanismos de abertura e fechamento, a proposição não poderia

ser mais adequada. Entre outros escritos de São Francisco, há um pequeno conjunto de hinos e preces compostos por ele que chegaram até nós e que desvelam sua sensibilidade poética. A *Exortação ao Louvor de Deus*, a *Saudação às virtudes*, a *Saudação à Bem-Aventurada Virgem*, o *Ofício da Paixão do Senhor* e mesmo sua paráfrase ao Pai-Nosso são algumas das obras que evidenciam o lirismo da comunicação franciscana. Mas, dentre todos os seus textos, o *Cântico do Frate Sole*, o *Cântico do Irmão Sol*, é considerado uma obra-prima (ANEXO II). “Este poema, graças ao qual a poesia italiana se inaugura por uma maravilha, foi chamado por Renan ‘a mais bela obra de poesia religiosa desde os Evangelhos’” (LE GOFF, 2012, p. 100). Escrito em dialeto úmbrio entre os anos de 1224 e 1226, o *Cântico do Irmão Sol* é uma canção, cuja melodia perdida também fora composta por São Francisco.

Personalidade fascinadora por excelência, fazendo da sua arte uma forma de adoração, [São Francisco de Assis] compôs essa obra-prima quarenta anos antes do nascimento de Dante e, assim, foi o verdadeiro iniciador da poesia peninsular, numa língua ainda incerta e já tão saborosa em suas vacilações. O “Cântico do Sol”, que tem o sabor perturbante do vinho novo e tem, ao mesmo tempo, a pureza do vinho da missa, mostra-se-nos um trabalho soberbo de exaltação e de lirismo religioso, sem nada de superior em qualquer literatura. (GRIECO, 1950, p. 17)

O *Cântico* se constitui de 33 versos em que Deus é louvado por meio da exaltação das criaturas. São estas o sol, a lua, as estrelas, o vento, o ar, as nuvens, o sereno, a água, o fogo e a terra, com seus respectivos frutos, flores e ervas. Juntos, esses elementos compõem uma paisagem natural, delicada e pacífica, onde tudo se dá de acordo com os desígnios do criador, já que a natureza é resignada, como deveriam ser todos aqueles que creem no Cristo. No poema, embora São Francisco elogie os que são capazes de suportar em paz a enfermidade e a tribulação, o espaço referenciado suscita apenas beleza. O belo (*pulchrum*) seria o terceiro transcendental que complementa a teologia cristã, paralelamente ao caminho da lógica (*verum/verdade*) e ao da ética (*bonum/bondade*). De acordo com Santoro (2008), a revelação divina seria antes de tudo estética, no sentido da comunicação de formas sensíveis por meio das quais Deus se manifesta. Para o autor, a comunicação físico-sensível que vivenciamos com a beleza desperta o fascínio dos elementos religiosos. Nessa perspectiva, o belo se apresenta como manifestação divina, já que, de acordo com as Escrituras, “a beleza se estende a

partir de Deus a toda a criação” (SANTORO, 2008, p. 21). Ou seja, em seu sentido teológico, a beleza simbolizaria a doação gratuita do criador, se constituindo como forma concreta que irradia um mistério infinito. Porém, notemos que não se trata da experiência estética convencional; a *via pulchritudinis* percorreria uma trajetória paralela ao esteticismo determinado pelos gostos dos tempos, apontando para “uma densidade que não esquece do nexos com a estrutura última do real e da relação com a verdade e com o bem” (SANTORO, 2008, p. 21). Significa dizer que este caminho da beleza cumpre uma função moralizante e educativa, cristianizadora em suma, mas pelo viés da sensibilidade.

A associação espontânea entre o belo e o bem, que tanto influenciou o pensamento cristão medieval, é herdeira de uma antiga tradição grega, a *kalokagathía*. Sócrates reformulou essa tradição com duas proposições que explicam e reforçam o vínculo estabelecido entre a beleza e a bondade: “o indivíduo que tem valor moral é suscetível de agir belamente, e, vice-versa, o indivíduo belo tem a possibilidade de atos moralmente bons. No entanto, acrescenta Sócrates, o elo não é dado – estabelece-se com vistas a algo outro: a utilidade, ou seja, é referido a uma finalidade” (ROSENFELD, 2009, p.21). O fim seria comemorar valores coletivos; os mitos, as narrativas épicas, os objetos cerimoniais, os cantos de louvor e a dança eram, de certo modo, instrutivos. Tendo em vista que a obra de arte estava imersa nas práticas da vida cotidiana – religiosas, políticas e linguísticas –, estética e ética convergiam para o sustento da máquina social. Não nos estenderemos sobre o assunto, apesar de sua riqueza. Mas essas breves informações nos permitem compreender que o apelo à beleza na comunicação de São Francisco de Assis estava em função de um projeto pedagógico específico. Certamente, foi com o objetivo de instruir a audiência acerca do mistério contido na natividade do Cristo, por exemplo, que ele deu ordem para a preparação do presépio em Greccio, na noite de natal do ano de 1223.⁴⁸ A enunciação acerca do nascimento do menino Jesus, feita diante da pequena manjedoura rodeada por animais de estábulo, apelava às sensações e aos sentimentos da audiência. Na montagem do cenário, a realidade finita deu vazão ao já citado mistério infinito: Francisco atuara

⁴⁸ A encenação promovida por São Francisco de Assis em Greccio, na data de 25 de dezembro de 1223, deu origem à atual tradição católica da montagem do presépio.

sob a sugestão de que “conhecendo Deus visivelmente somos tomados pelo amor das coisas invisíveis”.⁴⁹

No apelo à experiência estética, talvez resida a principal descontinuidade entre a comunicação de Francisco e a de Bergoglio. Até o presente momento, o papa Francisco não demonstrou vocação para arrebatá-lo pelas manifestações do belo. Diferentemente do santo de Assis, ele tem a formação de um teólogo erudito, ainda que se expresse com modéstia, e sua enunciação não apresenta os modos teatralizados da pregação minoritica. Há que se considerar também que o momento é outro e que o público mudou. Mas em conformidade com a comunicação franciscana, Bergoglio opta por um estilo de sermão que se aproxima do *simplex*, isto é, do “discurso sem adornos, sem o uso de arte [oratória], desprovido de qualquer sutileza” (MIATELLO, 2010, p. 126).⁵⁰ Assim como suas vestes e ornamentos, a fala do atual papa não apresenta excessos: ela é enxuta e pontuada por gestos afetivos. Em seu primeiro pronunciamento como líder da Igreja, por exemplo, Bergoglio não apenas escolheu palavras singelas, como se curvou diante do público da Praça São Pedro, solicitando para si a benção daqueles a quem, por regra, deve abençoar (ANEXO V). Uma inversão de papéis talvez inédita na história da Igreja. Essa abnegação presente na apresentação pessoal do pontífice acentua a horizontalidade das relações que ele almeja estabelecer com o público, tanto de católicos quanto de não-católicos. Para Gonçalves (2013), há nessa postura um primado da caridade (*caritas*, que corresponde a amor) sobre a teologia e o dogma: “em lugar da rigidez doutrinal e das elucubrações bíblico-teológicas, o braço estendido a quem tem a vida mais ameaçada, aos aflitos, aos pequenos, aos últimos, aos migrantes e refugiados”. Esse “braço estendido” se verifica tanto no sentido figurado quanto no literal, com o papa se misturando às multidões, beijando as crianças, atendendo os doentes (IMAGENS 11, 12 E 13). A imprensa põe ênfase

⁴⁹ Referência ao prefácio sobre a Natividade do Senhor, determinada por Tomás de Aquino para a Missa de Corpus Christi: “*Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux caritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*”. Tradução: “No mistério do Verbo encarnado é manifestada ao hoje de nossa mente a luz nova de Teu fulgor, porque conhecendo Deus visivelmente somos tomados pelo amor das coisas invisíveis”.

⁵⁰ Por sutileza (*subtilitas*), Miatello (2010) faz referência a um conceito técnico da oratória sacra que se opõe ao sermão *simplex*. O autor explica que, segundo a *ars praedicandi*, falar com sutileza significa fazer relações entre diferentes perícopes bíblicas. Isto é, concordar determinado tema com suas outras ocorrências ao longo da Escritura. Miatello explica ainda que os centros universitários medievais passaram a elaborar compêndios de concordâncias bíblicas para auxiliar os frades no ofício predicativo.

nesses gestos ao transformá-los em imagens irradiadas. Gonçalves observa ainda que, para defender a dignidade dos líderes, muitas vezes o sistema pontifical enfatizou “a pompa do vestuário, a solenidade ostensiva e exagerada da liturgia, o sistema de segurança e, no limite, um autoritarismo mesmo que indesejado”. Por meio de uma comunicação mais intimista, espontânea e modesta – portanto dialógica –, Bergoglio corrompe essa estrutura tradicional.

Também fiquei impressionado com a ênfase que Bergoglio põe na prática do diálogo: um diálogo efetivo, que não deve ser conduzido escolhendo como interlocutores aqueles que, mais ou menos, pensam como você, mas se torna interessante quando você se confronta com pontos de vista realmente diferentes do seu. Nesse caso, realmente pode acontecer que os dialogantes sejam *induzidos* a modificar as próprias ideias com relação às posições iniciais. (BAUMAN, 2013, grifo nosso)

Imagem 11 – Papa Francisco na Praça São Pedro, Vaticano



Fonte: Reuters / Giampiero Sposito; 2013.

Imagem 12 – Papa Francisco afaga criança após a Missa de Pentecostes



Fonte: CNS Photo / Alessia Giuliani; 19 de maio de 2013

Imagem 13 – Papa Francisco abraça homem com neurofibromatose na Praça São Pedro



Fonte: Efe / Claudio Peri; 06 de novembro de 2013

Essa força capaz de *induzir* os dialogantes se encontraria na atuação dos meios simbolicamente generalizados. Tanto em São Francisco de Assis quanto em Bergoglio, o amor – codificado aos modos da cortesia medieval – seria o dispositivo semântico que serviu/serve à comunicação: ele facilita as relações entre os agentes do ato comunicativo, tornando-os mais permeáveis às mensagens. Logo, a referência pastoral de Bergoglio está no passado, em São Francisco de Assis. O amor que lhe serve de modelo – e que tem pautado sua conduta comunicativa – também não tem raízes na contemporaneidade, mas no amor cortês. Este se manifesta hoje em Bergoglio com a força característica das canções de gesta, trazendo para a hipermodernidade a entrega completa dos cavaleiros apaixonados. Um Amor-Doação que se ampara na escuta e na observação atenta ao projeto de mundo do outro, a fim de tentar compreendê-lo e conquistá-lo sem o uso da violência, quer seja esta física ou moral. São Francisco de Assis, que se considerava um arauto de Deus, administrou com maestria esse código do amor secular – apropriou-se dele para a enunciação da mensagem religiosa. Em suma, São Francisco utilizou o amor como meio de troca: o dispositivo simbolicamente generalizado que, por fim, teria viabilizado o sucesso da comunicação franciscana. Com isso, o santo colaborou para apaziguar um pouco os ânimos exaltados da cristandade medieval, que então não dava muito crédito à via do diálogo. O êxito da comunicação amorosa está no fato de ela oferecer um tratamento às individualidades, à importância particular de cada indivíduo, mesmo nos casos em que os contatos ocorrem por mediação. Trata-se de uma comunicação que, ainda quando feita para muitos, apresenta-se simbolicamente como de um para um. Ela suscita vínculos que não se desfazem às primeiras ventanias, que não são facilmente “deletáveis”. Por isso, Bergoglio despertaria tanto interesse. Conforme abordamos nos primeiros parágrafos deste trabalho, o advento do papa Francisco ocorre em um período crítico para a Igreja Católica, que há pouco vinha sendo assediada pela imprensa devido a escândalos nos quais esteve envolvida. Mas a comunicação amorosa é antes de tudo pacificadora e a presença de um líder capaz de empreendê-la ajuda a dissipar os miasmas da corrupção. Entre outras razões, tal efeito seria consequência da abertura de vias de diálogo antes ausentes, que conduzem a uma aproximação entre a Igreja e as diferentes realidades sociais.

Conclusões

Pensar a comunicação a partir do amor é dar relevância à dimensão simbólica do ato comunicativo. No nível físico, comunicar nada mais seria que emitir sinais, tomando providências para que a maior parte destes chegasse ao receptor com qualidade suficiente para a decodificação. Mas lá, onde o símbolo atua para mobilizar o interesse e a mútua compreensão, comunicar é antes de tudo uma relação humana. Desse modo, a natureza dos vínculos se torna a base de emergência de todo fenômeno de comunicação; acima das condições de emissão, importa a postura que assumimos ante a presença do outro. Conforme discutimos ao longo da presente pesquisa, se nos retraímos, se nos fechamos, se nos recusamos à experiência da alteridade, não podemos alcançar a *relação eu/você*. De acordo com Marcondes Filho (2008), apenas nesse tipo de relação obtemos as condições necessárias à comunicação em profundidade, isto é, aquela em que tentamos acolher tudo de novo que o outro apresenta, suscitando nele a mesma abertura. Contudo, a *relação eu/você* não brotaria ao acaso, ela seria fruto de uma atmosfera de interação favorável ao ato comunicativo, o que pode ser conseguido justamente pela força do símbolo. Como vimos, esta admissão do potencial simbólico da comunicação tem raízes na teoria do sociólogo Niklas Luhmann. Ele sistematizou o conceito de meios simbolicamente generalizados, dentre os quais se encontra o amor.

Os meios simbolicamente generalizados são dispositivos semânticos que viabilizam o êxito das comunicações. Em minha perspectiva de análise, o meio amor, ao lubrificar as duras engrenagens das trocas comunicacionais, cria a atmosfera necessária ao estabelecimento da *relação eu/você*. Contudo, precisamos reconhecer que, na teoria luhmaniana, não identificamos diretamente os conceitos de atmosfera e de *relação eu/você*. Mas estes parecem complementar tão bem a sistematização teórica de Luhmann que poderíamos pensar a atuação do meio amor como uma primeira etapa do fenômeno comunicacional aqui observado. Num processo cíclico (em oposição aos modelos que dispõem a comunicação como uma sequência linear de eventos), o amor provocaria a empatia recíproca que caracteriza a atmosfera favorável, a qual culmina na abertura dos agentes envolvidos no fenômeno. Conforme observamos na trajetória comunicativa de São Francisco de Assis, esse processo se efetivou com sucesso considerável, sobretudo se levarmos

em conta a excentricidade da proposta franciscana. Mas não podemos avaliar se um desenvolvimento análogo ocorreria sob a ação de outros meios simbolicamente generalizados, os quais envolvem contextos diferentes de comunicação. Por exemplo, seria interessante examinar os efeitos do meio *poder* em sua esfera de atividade, a fim de identificar de que forma ele favorece a aceitação da mensagem por parte do receptor. Talvez os meios simbolicamente generalizados percorram vias distintas de ação, embora se destinem ao fim único de tornar possível a comunicação improvável. Acredito que essa é uma questão que merece ser posteriormente investigada.

Quanto ao meio amor, não nos referimos ao sentimento particular de um indivíduo, mas a um código socialmente compartilhado. Enquanto dispositivo simbólico, o amor apresenta especificidades que dialogam sempre com uma cultura e/ou uma época. No caso de São Francisco de Assis, logo identifiquei que a referência estava no amor cortês, ou amor delicado, expressão peculiar do *ethos* da cavalaria medieval. Conforme discutimos ao longo do terceiro capítulo, o amor cortês se ancorava nos valores e nos costumes sustentados pela aristocracia feudalista. Tratava-se de um amor de idealização, marcado por um intenso sentido de serviço: o amante devia colocar-se à disposição da amada a fim de compreendê-la e atendê-la em suas necessidades. Tal exposição ao autossacrifício levava à catarse que aproximava a semântica da fé à semântica da paixão. Apropriando-se da lei cristã de amar o próximo, o amor cortês redimia o amante ao proporcionar a doação completa de si. Essa conduta apresenta estreita afinidade com o conceito de Amor-Doação, ideia posterior que vimos em Lewis (2009). No doar-se, um projeto de mundo alheio passaria ao centro de nosso ser, o que podemos, com segurança, relacionar à já referida experiência da alteridade. Tendo em vista que a comunicação dita autêntica se faz a partir de vínculos, o amor cortês se mostra como um meio particularmente “eficaz”, muito embora precisemos ser cuidadosos ao relacioná-lo à noção de eficácia.

São Francisco de Assis incorporou os elementos do amor delicado, mesclando-os a conteúdos religiosos, para conformar um projeto de comunicabilidade que definimos como amoroso. Na comunicação franciscana, a ética do amor se transformou em uma política de contato; o outro era sempre alguém a quem se deve estar aberto, a despeito das diferenças. Pautada por um

profundo sentimento de igualdade entre todos os seres humanos, a comunicação devia se estabelecer de forma simétrica, o que acaba por conduzir à substituição das relações de autoridade pelas de fidelidade. Horizontais como os laços entre o amante e a amada, que se escolhiam livremente, os vínculos entre os agentes do ato comunicativo se fortaleciam em função de uma semelhança de origem que era fundamental na mensagem franciscana: seríamos todos procedentes de uma mesma divindade criadora. Portanto, igualmente merecedores de um tratamento digno. Para além da perspectiva teológica, esse entendimento da igualdade agia na base da organização social do medievo, então inteiramente regulada por políticas de concessão de privilégios. No fundo da conduta comunicativa de São Francisco de Assis, repousava o questionamento do sistema que cavava um poço intransponível entre os diferentes estratos da sociedade. Se somos todos iguais em essência, não haveria justificativa para a manutenção de vantagens que apenas desagregam o corpo social, bloqueando vias de diálogo entre as pessoas. Ainda que Francisco de Assis não tenha formulado qualquer crítica explícita ao feudalismo, a absoluta simetria que ele fomentava nas relações pode ser claramente interpretada como uma desaprovação ao sistema vigente. Contudo, esse desacordo se fazia não pelo viés crítico, mas propositivo. O que, por sua vez, entrava em perfeita consonância com a própria prática da comunicação amorosa: esta não destaca erros, falhas ou divergências, mas antes enaltece acertos, sucessos e semelhanças. Nas ações, e não no discurso, é que sobressai o modelo alternativo.

No âmbito específico da comunicação, isso gerava uma categoria de vínculo especial, que aumentou sobremaneira as chances de aceitação da mensagem franciscana. Para Luhmann (2006), toda comunicação é improvável. Mas não impossível. Dizer *sim* a São Francisco de Assis se tornava uma possibilidade real em virtude da atmosfera gerada pela expressividade simbólica do amor, que jamais se apresentava com o peso da palavra condenatória. A cortesia, que em São Francisco se manifestava também por meio da experiência estética, abria caminhos em direção ao interlocutor. A linguagem do amor – e aqui não nos referimos apenas à linguagem verbal e sistematicamente codificada – apresenta um apelo intrínseco à sensibilidade. Ela envolve algo que não podemos aferir com precisão, mas que “humaniza” o ato comunicativo, conferindo maleabilidade aos agentes. Acontece como se a dura carapaça mantida nas relações sociais, sobretudo naquelas em que

temos de lidar com as diferenças, fosse aos poucos dissolvida. Assim, os interlocutores se abrem à visão de mundo do outro e, ainda que não cheguem ao consenso, não colocam em xeque o direito fundamental que todos têm à dignidade. Não se trata exatamente de um método ou de uma estratégia (embora, às vezes, tenhamos usado algum desses termos), mas de uma política de comunicação. Essa política não se debruça apenas sobre demandas éticas, as quais são primordialmente racionalizadas, mas sobre elementos sensíveis. Essa seria sua maior diferença em relação a outras políticas que primam pela saúde das comunicações. A política da comunicação amorosa – pelo menos dessa comunicação que se pauta pelo modelo do amor cortês – é acessar o outro no que ele tem de mais delicado: sua solidão, suas paixões, seus medos, seus desejos, suas tragédias, suas pequenas alegrias etc. Ou seja, a comunicação amorosa coloca em questão a fragilidade humana.

Onde há o reconhecimento dessa fragilidade, não cabe o recurso da violência. Na verdade, diferentes formas de opressão minguam à luz do entendimento de que somos todos pequeninos. Significa dizer que, em última análise, não haveria o juiz e o réu, o aluno e o professor, o orador e o ouvinte. Os indivíduos seriam equivalentes quando pensamos na débil condição da existência, o que acarreta uma quebra na tendência geral que temos aos discursos verticalizados. Para São Francisco de Assis, a equivalência entre os seres estava na filiação divina, mas essa ideia de equidade pode ser encontrada também por outros caminhos, os quais distam da teologia. O próprio humanismo, que orienta o pensamento ocidental como um todo, é um exemplo dessa possibilidade. Contudo, quando olhamos para o presente, percebemos como é difícil efetivar um projeto de comunicação que ofereça reconhecimento pleno à dignidade humana. O que acaba sendo uma ironia, pois o que mais se desenvolve hoje são tecnologias que prometem facilitar as comunicações. As soluções técnicas, contudo, não respondem à questão primordial dos vínculos. Talvez até mesmo aprofundem os problemas relativos à comunicabilidade, conforme vimos ao longo deste trabalho. Luhmann apontava para isso, assim como Bauman, que denuncia a diluição dos laços afetivos.

De acordo com Bauman (2004), de tão frágil, a atual conjuntura do amor se tornou líquida. A virtualização das relações teria levado ao descompromisso que afeta o já instável senso de pertencimento à coletividade. Estaríamos tão

autocentrados em nossas questões individuais que não encontraríamos disposição para olhar generosamente para o outro, para as suas necessidades e idiossincrasias. Nas práticas da sociabilidade virtual, os relacionamentos são facilmente interrompidos e logo substituídos por outros, igualmente descartáveis. E esse padrão de vínculo (ou de não-vínculo) acaba se estendendo para as relações de presença, virtualizando-as. Desse modo, o envolvimento em profundidade teria se tornado uma experiência alheia ao nosso tempo. Particularmente, não faço da análise de Bauman sobre o amor uma generalização; parece-me que, na sociedade hipermoderna, há, sim, sujeitos e nichos sociais seriamente engajados em causas coletivas que exigem uma considerável parcela de doação e autossacrifício. No entanto, não podemos negar que a superficialidade dos vínculos suscitada pelas novas ferramentas de comunicação torna preocupante o atual cenário da sociabilidade. Dentre todas as transformações acarretadas pelos meios técnicos, tanto salubres quanto prejudiciais, uma coisa é certa: o amor não é o mesmo dos tempos da cavalaria. Aquela propensão ao serviço que vimos impregnada nas ações do amante cortês tem muito pouca afinidade com as expressões contemporâneas de afeto, as quais são fortemente influenciadas pela vivência da virtualidade. Nesse sentido, precisamos concordar com Bauman que o amor foi diluído.

Logo, não poderíamos pensar uma comunicação amorosa afeita aos moldes dos amores contemporâneos. Seria preciso ou resgatar um modelo anterior de vínculo, ou descobrir uma nova experiência de sociabilidade no uso dos meios técnicos. Na figura do papa Francisco, encontramos cingidas as duas possibilidades. O atual pontífice retoma a semântica do amor cortês, mas hibridizando-a com linguagens hipermodernas, sem contudo perder o escopo da mensagem religiosa. Percebemos que os concisos cento e quarenta caracteres dos tuites papais, por exemplo, estão embebidos nos sentidos do Amor-Doação, repletos de referências à necessária solidez dos vínculos. Assim, o papa Francisco consegue se manter concomitantemente aqui, no (hiper) moderno, onde a velocidade impõe a inconstância dos fatos, e lá, na tradição, onde o amor se firmava como algo de permanente. De forma análoga a São Francisco de Assis, Bergoglio não se desconecta das simbologias do tempo presente, mas tampouco centra seu projeto de comunicabilidade em modismos. Ele dialoga com as novidades, com as tendências, com as tecnologias digitais, mas não abre mão de uma concepção

clássica, e também lendária, de amor: o amor dos cavaleiros da corte. Estamos falando do cavaleiro apaixonado que em tudo procurava servir e honrar a amada, conforme as narrativas medievais. Essa personagem heroica influenciou a religiosidade e a comunicação de São Francisco e reaparece agora em Bergoglio, equilibrando-se entre efemeridade das conexões contemporâneas e o abatido moralismo da Igreja. Trata-se de um equilíbrio de manutenção delicada, que Bergoglio parece conduzir com destreza, uma vez que tem conquistado efeitos positivos junto à audiência. Provavelmente, a comunicação amorosa de hoje não reproduzirá a totalidade dos resultados alcançados por São Francisco de Assis, pois estamos inseridos num quadro social e tecnológico bastante distinto em relação ao medievo. No entanto, a dimensão sensível do comunicar não prescreve e o amor, ao atuar como meio simbolicamente generalizado, produz sempre alguma consequência.

Identificado ao longo da pesquisa, o mais significativo dos efeitos do meio amor foi a potencialidade dialógica. No caso franciscano, o diálogo se firmava como produto de uma comunicação baseada na simetria das relações, assim como na percepção da alteridade. O uso de determinados recursos estéticos – a poesia, a música e o teatro – também era relevante, porque complementava os contatos humanos com a sensibilidade que temos ao belo. “Desarmados” por esses elementos centrais da comunicação amorosa, os agentes do ato comunicativo conseguiam construir o vínculo que leva às trocas pacíficas, isto é, aquelas em que as diferenças não comprometem a respeitabilidade dos indivíduos. Mas não sejamos ingênuos. Haja vista que o objetivo maior da enunciação franciscana era o anúncio dos valores cristãos, não podemos negligenciar o fato de que o meio amor se apresentava como poder persuasivo e que o diálogo tinha vistas à conversão. Isso, contudo, não subtrai o mérito de São Francisco na gestão de um projeto de comunicabilidade inteiramente orientado por uma política de livre-escolha, de não-violência e de atenção ao interlocutor. No que se refere à comunicação, esse foi seu grande diferencial em relação às normatizações da Igreja Católica Romana. Agora, vemos Bergoglio empreender esforços similares, mas, diferentemente de São Francisco, a partir do centro da instituição. Como líder dos católicos, a conduta comunicativa de Bergoglio já possui maior peso e visibilidade. Não bastasse isso, ele está inserido na conjuntura mediática das personalidades mundiais; seus gestos

e suas palavras são compartilhados por milhares de pessoas dispersas pelo globo. Nesse caso, o meio de comunicação amor reverbera no *contínuo atmosférico mediático* para gerar uma grande bolha de interação que, embora nem sempre possa ocasionar diálogos no sentido estrito, abre as comportas da relação dialógica. Até o momento, isso tem ajudado a sanar (ou a acalmar) a crise de imagem da Igreja. Com o amor, e mais particularmente com a comunicação que lhe é derivada, o papa Francisco oferece aos problemas respostas que não são meramente jurídico-administrativas, mas simbólicas, o que exalta a dimensão espiritual da instituição.

Não sabemos como a comunicação amorosa de Bergoglio se desdobrará em longo prazo. Se vai ou não promover mudanças na estrutura da Igreja Católica Romana. Se conquistará ou não mais adeptos para a Igreja, que perde fiéis a cada ano. Se influenciará ou não as políticas de comunicação de outros líderes mundiais. Mas, em relação ao presente, podemos ter certeza de um aspecto: os investimentos do papa Francisco no meio amor rendem um alto grau de interesse por parte da audiência. Apesar do distanciamento característico da modernidade líquida, o altruísmo do amor cortês ainda desperta encanto. Muito provavelmente por oferecer reconhecimento à importância, à imprescindibilidade do outro. Porém, esses amores tão intensos apresentam um revés. Apesar de todo o investimento no código amor, Jesus Cristo foi crucificado. Mahatma Gandhi conduziu à libertação da Índia sem atirar uma única pedra e o assassinaram. John Lennon cantou "*imagine all the people living life in peace*" e terminou alvejado por um fanático religioso. O amor é, de fato, um investimento de alto risco, porque não temos garantias de que seremos amados de volta. Por isso, ao mesmo tempo em que se apresenta como algo fascinante, o amor é assustador. Logo, apostar na comunicação amorosa exige coragem e algum nível de renúncia às garantias da vida cotidiana. De modo que não estou certa se ela é aplicável à população em geral, às situações comuns, às negociações do dia a dia. Oxalá o seja. Mas, por outro lado, acredito que a comunicação amorosa, ao abrir vias de diálogo, se mostra como alternativa às grandes negociações sociais. No futuro, talvez haja pouco espaço para instituições que não se apresentem abertas à relação dialógica, a qual é essencialmente simétrica. Pois, num mundo que se mostra globalizado e cada vez mais plural, a força do diálogo se faz imprescindível.

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. *Regras essenciais de estilo da APA*. Porto Alegre: Penso, 2012.

ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A poética clássica*. 12. Ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *Bauman: a resistência à felicidade substitutiva e o futuro da Igreja*. Revista Instituto Humanitas Unisinos On-line. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/524838-a-resistencia-a-felicidade-substitutiva-e-o-futuro-da-igreja-entrevista-com-zygmunt-bauman>. Acesso em 22 out. 2013.

_____. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. V. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BETTO, Frei. *Alteridade*. Disponível em: <http://www.freibetto.org/index.php/artigos/45-alteridade-frei-betto>. Acesso em: out. 2013.

BIAZUS, Frei Jaime. *A comunicação em São Francisco de Assis*. In: *Teocomunicação, Revista Trimestral de Teologia, nº 59, ano XIII, 1983/1*. Porto Alegre, RS: Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da PUCRS, 1983. p. 55 – 69.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada*. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. São Paulo: Paulus, 2010.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOFF, Leonardo. *A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BORBA, Francisco. *Um santo, não um executivo*. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/renuncia-sucessao-papa-bento-xvi/traduzindo/platb/2013/03/20/um-santo-nao-um-executivo/>. Acesso em: 20 mar. 2013.

BOYER, Marie-France. *Culto e imagem da Virgem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000.

CAPELÃO, André. *Tratado do Amor Cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

COHN, Gabriel. *As diferenças finas: de Simmel a Luhmann*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 13, n.38, out, 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 18 fev. 2013.

DE ROMA, G. (org.). *Orações de São Francisco*. São Paulo: Paulinas, 1995.

DUBY, Georges. *Idade média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ELLUL, Jacques. *A técnica e o desafio do século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

FERRY, Luc. *Revolução do Amor: por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FRANCESCO. Produção de Istituto Luce Italnoleggio. Direção de Liliana Cavani. Itália: Luce, 1989. 1 DVD (150 minutos)

FRANCISCO, O arauto de Deus. Produção de Giuseppe Amato. Direção Roberto Rossellini. Roteiro de Federico Fellini, Antonio Lisandrini, Félix Morlión e Roberto Rossellini. Itália: Versátil Home Vídeo, 1950. 1 DVD (75 minutos).

FREIRE, Paulo. *Extensão ou Comunicação?* 15. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

GONÇALVES, Alfredo J. *Um ponto sólido na modernidade líquida*. Disponível em: http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=77884. Acesso em 30 set. 2013.

GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GRIECO, Agrippino. *São Francisco de Assis e a Poesia Cristã*. 2. Ed. São Paulo: José Olympo, 1950.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARLOW, Harry F. *The Nature of Love*. In: *American Psychologist* n. 13. Washington: American Psychologist Association, 1958. p 573 – 658.

HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Edições Rosari, 2008.

IRMÃO sol, irmã lua. Produção de Luciano Perugia. Direção de Franco Zeffirelli. Inglaterra; Itália: Euro International Films S.P. A., 1972. 1 DVD (121 minutos).

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott. *História do movimento cristão mundial. Volume I: do cristianismo primitivo a 1453*. São Paulo: Paulus, 2004.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. 22. ed. São Paulo: Cultrix, 2010.

KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 4. Ed. São Paulo: Paulinas, 1993.

LÁZARO, André. *Amor: do mito ao mercado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 199 – 223.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2005.

_____ *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2007.

_____ *São Francisco de Assis*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2012.

LEOPOLDI, José Sávio. *Rousseau – estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas*. In: *Revista Alceu*, Rio de Janeiro, v.2, n.4, p. 158 – 172, jan./jun. 2002.

LEWIS. C. S. *Os quatro amores*. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A cultura-mundo: Resposta a uma sociedade desorientada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LUHMANN, Niklas. *A improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Vega Editorial, 2006a.

_____. *O amor como paixão: para a codificação da intimidade*. Lisboa: Difel, 2011.

_____. *La sociedad de la sociedad*. Ciudad de México: Herder, 2006b.

_____. *A realidade dos meios de comunicação*. São Paulo: Paulus, 2005.

MARCONDES FILHO, Ciro. *Até que ponto, de fato, nos comunicamos?* 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *Fascínio e miséria da comunicação na cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

_____. *O princípio da razão durante: o conceito de comunicação e a epistemologia metapórica: Nova teoria da Comunicação III: Tomo V*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Para entender a comunicação*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Superciber: a civilização místico-tecnológica do século XXI*. São Paulo: Paulus, 2009.

MAZZUCO, Vitório. *Francisco de Assis e o modelo de amor cortês-cavaleiresco: elementos cavaleirescos na personalidade e espiritualidade de Francisco de Assis*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 16ª edição. São Paulo: Cultrix, 2007.

_____. *Galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico*. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

MIATELLO, André Luis Pereira. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz*. São Paulo: USP, 2010.

NAFARRETE, Javier Torres. *Galáxias de comunicação: o legado teórico de Luhmann*. Lua Nova, São Paulo, n. 51, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452000000300009&lng=pt&nrm=iso. Acessos em: 13 fev. 2013.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditação sobre a técnica*. Lisboa: Fim de Século, 2009.

PAZ, Octavio. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo: Siciliano, 1994. p. 119 – 154.

PERRY, Philippa. *Como manter a mente sã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

PIGNATARI, Décio. *O que é comunicação poética*. 8. Ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005.

QUIROGA FAUSTO NETO, Tiago. *Cidadania em tempos de tecnologia*. In: <http://www.ciseco.org.br/index.php/artigos/82-cidadania-em-tempos-de-tecnologia.html>

RIZZARDO, Redovino. *Por que o papa não dá a comunhão?* Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/articulas/dom-redovino-rizzardo/12636-por-que-o-papa-nao-da-a-comunhao>. Acesso em: 21 ago. 2013.

ROSENFELD, Kathrin H. *Estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

SANTORO, Dom Filippo. *Estética Teológica: a força do fascínio cristão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 6. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____ *Técnica Espaço Tempo: Globalização e meio técnico-científico informacional*. 5. Ed. São Paulo: Edusp, 2008.

SÃO Francisco de Assis. Direção de Michael Curtiz. Estados Unidos; Itália: DeLuxe CinemaScope, 1961. 1 DVD (106 minutos).

SARLO, Beatriz. *Tempo presente: notas sobre a mudança de uma cultura*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

SIMONDON, Gilbert. *El modo de existência de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). *Escritos de São Francisco*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____ *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

THOMPSON, Augustine. *Francis of Assisi: the life*. Nova York: Cornell University Press, 2013.

VIRÍLIO, Paul. *A arte do motor*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séc. VIII a XIII*. Portugal: Estampa, 1995.

WAAL, Frans de. *A era da empatia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WOLF, Mauro. *Teorias das comunicações de massa*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009

Anexo 1

Cronologia de São Francisco de Assis

1181 ou 1182. Nascimento em Assis de Giovanni Bernardone, nome mais tarde alterado para Francesco, talvez pelo pai. Sabe-se que era filho de Pietro Bernardone, um rico mercador de tecidos, mas a identidade e a nacionalidade da mãe não são certas; se chamava Giovanna ou Pica e talvez fosse francesa.

1182. Publicação de *Parsifal* ou *O Conto do Graal*, de Chrétien de Troyes, literatura cavaleiresca que influenciou a juventude daquele período.

1184. Pedro Valdo, fundador dos valdenses, é condenado pela Igreja como herege.

1189 – 1191. Terceira Cruzada.

1198 – 1216. Pontificado de Inocêncio III.

1198. Devido a um conflito entre a nobreza e a burguesia, as famílias nobres de Assis se refugiam em Perúgia, entre elas a família de Clara (Chiara) Favarone, a Santa Clara de Assis.

1202. Guerra entre os nobres aliados com Perúgia e os burgueses de Assis. Francisco participa da batalha da Ponte San Giovanni. Assis é vencida e Francisco é feito prisioneiro em Perúgia. Após um ano de prisão, acometido por uma doença, Francisco é libertado.

1203 – 1204. Os combatentes da quarta Cruzada se apoderam de Constantinopla.

1204. Francisco passa por longa doença.

1205. Francisco parte para a guerra na Apúlia. Em Spoleto, tem uma visão e volta para Assis. Trata-se do início de seu processo de conversão. Entre setembro e dezembro, recebe a mensagem do crucifixo de San Damiano: “Vai e reconstrói a minha igreja que está em ruínas”.

1206. Francisco renuncia aos bens paternos. Despojando-se deles, fica nu diante do Bispo Guido II e da população de Assis. Passa a prestar cuidados aos leprosos.

Trabalha na restauração de três pequenas igrejas: San Damiano, San Pietro e Porciúncula.

1208 – 1229. Cruzada contra os albigenses.

1208. Francisco ouve na Porciúncula o Evangelho da missão apostólica. Adota uma veste rude e se torna pregador itinerante. Trata-se do início da vida propriamente franciscana.

1209. Bernardo de Quintavalle e Pietro Cattani se tornam os primeiros companheiros de Francisco. Aos poucos, outros se unem ao grupo.

1210. Francisco vai a Roma com seus doze primeiros companheiros e obtém do papa Inocêncio III a aprovação verbal da primeira fórmula de vida da irmandade. Considerada a primeira Regra dos Frades Menores, esse documento foi perdido.

1211. Francisco decide ir à Terra Santa, mas o navio em que estava é desviado da rota por uma tempestade na Dalmácia.

1212. Cruzada das Crianças. Em 18 de março, Clara foge da casa paterna e é acolhida por Francisco na Porciúncula, onde toma o hábito.

1214. Partida de Francisco para o Marrocos, onde prega aos sarracenos. Chegando à Espanha, adoece e volta para a Itália.

1215. O Concílio IV de Latrão proíbe a criação de novas Regras monásticas. Provável pregação de Francisco aos pássaros, em Bevagna.

1216. Morte de Inocêncio III. O novo papa é Honório III.

1217. Capítulo geral dos franciscanos em Porciúncula: missionários são enviados para além das fronteiras da Itália. Francisco pretende viajar para a França, mas é dissuadido pelo cardeal Ugolino.

1219. Grandes missões dos franciscanos ao exterior. Os frades se espalham pela Alemanha, França, Hungria, Espanha e Marrocos e são vistos com desconfiança. Em Marrocos, são martirizados. No mês de junho, Francisco parte para o Oriente e, no Egito, é recebido pelo sultão Malik-al-Kamil.

1220. Francisco vai para São João d’Acre, onde havia uma fortaleza dos cruzados. Lá, fica sabendo do martírio de seus companheiros no Marrocos e dos conflitos que começavam a se manifestar na Ordem. A crise se dava em função de duas tendências antagônicas do franciscanismo. A dos *Conventuali*, conventuais, que era moderada e obediente à cúria romana, e a dos *Spirituali*, espirituais, que era rigorista e depois da morte de Francisco foi considerada herética. Francisco retorna à Itália e entrega a Pietro Cattani a direção da Ordem, da qual o cardeal Ugolino é nomeado protetor pela Cúria Romana.

1221. Morre Pietro Cattani e Frei Elias se torna ministro-geral da Ordem. Francisco redige uma nova regra, que não é aprovada nem pela Ordem, então distanciada da proposta original da irmandade, nem pela cúria pontifícia (*Regula non bullata*).

1222. No dia 15 de agosto, Francisco prega na praça de Bolonha visando estabelecer pactos de paz entre famílias inimigas.

1223. Francisco redige uma nova regra, aprovada pelo papa Honório III (*Regula bullata*). Celebra o Natal em Greccio, diante de um presépio.

1224. Segundo os hagiógrafos, Francisco tem a visão de um serafim e recebe os estigmas de Cristo, quando estava meditando nas montanhas de Alverne. Ele é o primeiro santo a manifestar esse fenômeno. Faz pregações pela Itália.

1225. Gravemente enfermo, Francisco passa dois meses junto de Santa Clara na Igreja de San Damiano, onde compõe o *Cântico do Irmão Sol*. Vários médicos o submetem a dolorosos tratamentos, como a cauterização do nervo óptico, sem resultado.

Fim de 1225 ou começo de 1226. Francisco redige seu *Testamento*, em que dá diretrizes para a Ordem e confirma alguns aspectos de sua *Regula non bullata*.

1226. Devido à piora de seu estado de saúde, Francisco é conduzido ao palácio do bispo de Assis. Mas solicita ser levado para Porciúncula. Lá, pede que o dentem nu sobre a terra nua. Na tarde do dia 3 de outubro, Francisco morre cantando.

1228. No dia 16 de julho, o cardeal Ugolino, agora papa Gregório IX, canoniza Francisco. Redação da Primeira *Vita* (*Legenda*) de Francisco por Tomás de Celano.

1230. O corpo de Francisco é depositado na basílica de Assis, cuja suntuosa construção é iniciada por Frei Elias. Gregório IX, por meio da bula *Quo eloganti*, dá um sentido moderado à regra de Francisco e nega que seu *Testamento* tenha qualquer força de lei sobre a Ordem dos Frades Menores.

1234. Canonização de São Domingos, morto em 1221.

1248. Segunda *Vita* por Tomás de Celano.

1251. *Tratado dos milagres* de São Francisco por Tomás de Celano.

1260. O Capítulo dos Frades Menores confia a São Boaventura, então ministro-geral, a redação de uma “boa” vida de São Francisco que deverá substituir todas as outras.

1263. A vida composta por São Boaventura é aprovada.

1266. A obra de autoria de São Boaventura é imposta como única Vida canônica e é ordenada a destruição de todas as biografias anteriores. Com o tempo, algumas das obras destruídas, como as de Tomás de Celano, foram resgatas.

Anexo 2

Cântico do Irmão Sol ou Louvores das criaturas

Altíssimo, onipotente, bom Senhor, teus são o louvor, a glória e a honra e toda benção.

Somente a ti, ó Altíssimo, eles convêm, e homem algum é digno de mencionar-te.

Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas, especialmente o senhor Irmão Sol, o qual é dia, e por ele nos iluminas.

E ele é belo e radiante com grande esplendor, de ti, Altíssimo, traz o significado.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmão lua e pelas estrelas, no céu as formaste claras e preciosas e belas.

Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão vento, e pelo ar e pelas nuvens e pelo sereno e por todo tempo, pelo qual às tuas criaturas dás sustento.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água, que é muito útil e humilde e preciosa e casta.

Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão fogo, pelo qual iluminas a noite, e ele é belo e agradável e robusto e forte.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a mãe terra, que nos sustenta e governa e produz diversos frutos coloridos com flores e ervas.

Louvado sejas, meu Senhor, por aqueles que perdoam pelo teu amor, e suportam enfermidade e tribulação.

Bem-aventurados aqueles que as suportarem em paz, porque por ti, Altíssimo, serão coroados.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a morte corporal, da qual nenhum homem vivente pode escapar.

Ai daqueles que morrerem em pecado mortal: bem-aventurados os que ela encontrar na tua santíssima vontade, porque a morte segunda não lhes fará mal.

Louvai e bendizei ao meu Senhor, e rendei-lhe graças e servi-o com grande humildade.

Texto original em dialeto úmbrio

Altissimu, onnipotente bon Signore,

Tue so' le laude, la gloria e l'honore et onne benedictione.

Ad Te solo, Altissimo, se konfano,

et nullu homo ène dignu te mentovare.

Laudato sie, mi' Signore cum tucte le Tue creature,

spetialmente messor lo frate Sole,

lo qual è iorno, et allumeni noi per lui.

Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore:

de Te, Altissimo, porta significatione.

Laudato si', mi Signore, per sora Luna e le stelle:

in celu l'ài formate clarite et pretiose et belle.

Laudato si', mi' Signore, per frate Vento

et per aere et nubilo et sereno et onne tempo,

per lo quale, a le Tue creature dàì sustentamento.

Laudato si', mi' Signore, per sor Aqua,

la quale è multo utile et humile et pretiosa et casta.

Laudato si', mi Signore, per frate Focu,

per lo quale ennallumini la nocte:

ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte.

Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra,

la quale ne sustenta et governa,

et produce diversi fructi con coloriti flori et herba.

Laudato si', mi Signore, per quelli che perdonano per lo Tuo amore

et sostengono infirmitate et tribulatione.

Beati quelli ke 'l sosterranno in pace,

ka da Te, Altissimo, sirano incoronati.

Laudato si' mi Signore, per sora nostra Morte corporale,

da la quale nullu homo vivente po' skappare:

guai a quelli ke morrano ne le peccata mortali;

beati quelli ke trovarà ne le Tue sanctissime voluntati,

ka la morte secunda no 'l farrà male.

Laudate et benedicete mi Signore et rengratiate

e serviateli cum grande humilitate.

Anexo 3

Discurso de posse Bergoglio

(pronunciado em 13 de março de 2013)

Irmãos e irmãs, boa noite. Vocês sabem que o dever do Conclave era dar um bispo a Roma. Parece que meus irmãos cardeais foram buscá-lo quase no fim do mundo. Mas estamos aqui.

Agradeço a vocês o acolhimento na comunidade diocesana de Roma ao seu bispo. Obrigado.

Antes de tudo, queria fazer uma oração pelo bispo emérito, Bento XVI. Rezemos juntos por ele. Para que o Senhor o abençoe e a Senhora o proteja.

[Pai Nosso]

[Ave Maria]

[Glória ao Pai]

E agora começamos este caminho, bispo e povo. Esse caminho da Igreja de Roma, que é aquela que presido na caridade com todas as Igrejas. Um caminho de fraternidade, de amor e de confiança entre nós.

Rezemos sempre por nós, uns pelos outros.

Rezemos por todo o mundo, para que seja uma grande fraternidade.

Desejo a vocês que este caminho de Igreja que hoje começamos, me ajudará o cardeal aqui presente, seja frutuoso para a evangelização dessa sempre bela cidade.

Agora eu gostaria de dar a benção, mas antes peço a vocês um favor. Antes que o bispo abençoe o povo, eu peço que vocês rezem ao Senhor para que me abençoe. A oração do povo pedindo a benção pelo seu bispo. Façamos em silêncio esta oração de vocês sobre mim.

[silêncio]

[o papa se inclina diante do povo]

Agora vou abençoar vocês e todo o mundo, a todos os homens e mulheres de boa vontade.

[benção em latim]

[música solene]

Irmãos e irmãs, deixo vocês. Obrigado pela acolhida. Rezem para que logo nos vejamos. Amanhã quero ir rezar a Nossa Senhora, para que proteja toda a Roma. Boa noite e bom descanso.

Anexo 4

Primeira homilia de Bergoglio

(proferida em 14 de março de 2013)

Queridos irmãos e irmãs,

Agradeço ao Senhor por poder celebrar esta Santa Missa de início do ministério petrino na solenidade de São José, esposo da Virgem Maria e patrono da Igreja universal: é uma coincidência densa de significado e é também o onomástico do meu venerado Predecessor: acompanhamo-lo com a oração, cheia de estima e gratidão.

Saúdo, com afeto, os Irmãos Cardeais e Bispos, os sacerdotes, os diáconos, os religiosos e as religiosas e todos os fiéis leigos.

Agradeço, pela sua presença, aos Representantes das outras Igrejas e Comunidades eclesiais, bem como aos representantes da comunidade judaica e de outras comunidades religiosas. Dirijo a minha cordial saudação aos Chefes de Estado e de Governo, às Delegações oficiais de tantos países do mundo e ao Corpo Diplomático.

Ouvimos ler, no Evangelho, que "José fez como Ihe ordenou o anjo do Senhor e recebeu sua esposa" (Mt 1, 24). Nestas palavras, encerra-se já a missão que Deus confia a José: ser custos, guardião. Guardião de quem? De Maria e de Jesus, mas é uma guarda que depois se alarga à Igreja, como sublinhou o Beato João Paulo II: "São José, assim como cuidou com amor de Maria e se dedicou com empenho jubiloso à educação de Jesus Cristo, assim também guarda e protege o seu Corpo místico, a Igreja, da qual a Virgem Santíssima é figura e modelo" (Exort. ap. Redemptoris Custos, 1).

Como realiza José esta guarda? Com discrição, com humildade, no silêncio, mas com uma presença constante e uma fidelidade total, mesmo quando não consegue entender. Desde o casamento com Maria até ao episódio de Jesus, aos 12 anos, no templo de Jerusalém, acompanha com solicitude e amor cada momento.

Permanece ao lado de Maria, sua esposa, tanto nos momentos serenos como nos momentos difíceis da vida, na ida a Belém para o recenseamento e nas horas ansiosas e felizes do parto; no momento dramático da fuga para o Egito e na busca preocupada do filho no templo; e depois na vida cotidiana da casa de Nazaré, na carpintaria onde ensinou o ofício a Jesus.

Como vive José a sua vocação de guardião de Maria, de Jesus, da Igreja? Numa constante atenção a Deus, aberto aos seus sinais, disponível mais ao projeto d'Ele que ao seu. E isto mesmo é o que Deus pede a David, como ouvimos na primeira Leitura: Deus não deseja uma casa construída pelo homem, mas quer a fidelidade à sua Palavra, ao seu desígnio; e é o próprio Deus que constrói a casa, mas de pedras vivas marcadas pelo seu Espírito. E José é "guardião", porque sabe ouvir a Deus, deixa-se guiar pela sua vontade e, por isso mesmo, se mostra ainda mais sensível com as pessoas que lhe estão confiadas, sabe ler com realismo os acontecimentos, está atento àquilo que o rodeia, e toma as decisões mais sensatas.

Nele, queridos amigos, vemos como se responde à vocação de Deus: com disponibilidade e prontidão; mas vemos também qual é o centro da vocação cristã: Cristo. Guardemos Cristo na nossa vida, para guardar os outros, para guardar a criação! Entretanto a vocação de guardião não diz respeito apenas a nós, cristãos, mas tem uma dimensão antecedente, que é simplesmente humana e diz respeito a todos: é a de guardar a criação inteira, a beleza da criação, como se diz no livro de Genesis e nos mostrou São Francisco de Assis: é ter respeito por toda a criatura de Deus e pelo ambiente onde vivemos.

É guardar as pessoas, cuidar carinhosamente de todas elas e cada uma, especialmente das crianças, dos idosos, daqueles que são mais frágeis e que muitas vezes estão na periferia do nosso coração. É cuidar uns dos outros na família: os esposos guardam-se reciprocamente, depois, como pais, cuidam dos filhos, e, com o passar do tempo, os próprios filhos tornam-se guardiões dos pais. É viver com sinceridade as amizades, que são um mútuo guardar-se na intimidade, no respeito e no bem. Fundamentalmente tudo está confiado à guarda do homem, e é uma responsabilidade que nos diz respeito a todos. Sede guardiões dos dons de Deus!

E quando o homem falha nesta responsabilidade, quando não cuidamos da criação e dos irmãos, então encontra lugar a destruição e o coração fica ressequido. Infelizmente, em cada época da história, existem "Herodes" que tramam desígnios de morte, destroem e deturpam o rosto do homem e da mulher.

Queria pedir, por favor, a quantos ocupam cargos de responsabilidade em âmbito econômico, político ou social, a todos os homens e mulheres de boa vontade: sejamos "guardiões" da criação, do desígnio de Deus inscrito na natureza, guardiões do outro, do ambiente; não deixemos que sinais de destruição e morte acompanhem o caminho deste nosso mundo!

Mas, para "guardar", devemos também cuidar de nós mesmos. Lembremos de que o ódio, a inveja, o orgulho sujam a vida; então guardar quer dizer vigiar sobre os nossos sentimentos, o nosso coração, porque é dele que saem as boas intenções e as más: aquelas que edificam e as que destroem. Não devemos ter medo de bondade, ou mesmo de ternura.

A propósito, deixai-me acrescentar mais uma observação: cuidar, guardar requer bondade, requer ser praticado com ternura. Nos Evangelhos, São José aparece como um homem forte, corajoso, trabalhador, mas, no seu íntimo, sobressai uma grande ternura, que não é a virtude dos fracos, antes pelo contrário denota fortaleza de ânimo e capacidade de solicitude, de compaixão, de verdadeira abertura ao outro, de amor. Não devemos ter medo da bondade, da ternura!

Hoje, juntamente com a festa de São José, celebramos o início do ministério do novo Bispo de Roma, Sucessor de Pedro, que inclui também um poder. É certo que Jesus Cristo deu um poder a Pedro, mas de que poder se trata? À tríplice pergunta de Jesus a Pedro sobre o amor, segue-se o tríplice convite: apascenta os meus cordeiros, apascenta as minhas ovelhas. Não esqueçamos jamais que o verdadeiro poder é o serviço, e que o próprio Papa, para exercer o poder, deve entrar sempre mais naquele serviço que tem o seu vértice luminoso na Cruz; deve olhar para o serviço humilde, concreto, rico de fé, de São José e, como ele, abrir os braços para guardar todo o Povo de Deus e acolher, com afeto e ternura, a humanidade inteira, especialmente os mais pobres, os mais fracos, os mais pequeninos, aqueles que Mateus descreve no Juízo final sobre a caridade: quem

tem fome, sede, é estrangeiro, está nu, doente, na prisão (cf. Mt 25, 31-46). Apenas aqueles que servem com amor capaz de proteger.

Na segunda Leitura, São Paulo fala de Abraão, que acreditou "com uma esperança, para além do que se podia esperar" (Rm 4, 18). Com uma esperança, para além do que se podia esperar! Também hoje, perante tantos pedaços de céu cinzento, há necessidade de ver a luz da esperança e de darmos nós mesmos esperança. Guardar a criação, cada homem e cada mulher, com um olhar de ternura e amor, é abrir o horizonte da esperança, é abrir um rasgo de luz no meio de tantas nuvens, é levar o calor da esperança! E, para o crente, para nós cristãos, como Abraão, como São José, a esperança que levamos tem o horizonte de Deus que nos foi aberto em Cristo, está fundada sobre a rocha que é Deus.

Guardar Jesus com Maria, guardar a criação inteira, guardar toda a pessoa, especialmente a mais pobre, guardarmo-nos a nós mesmos: eis um serviço que o Bispo de Roma está chamado a cumprir, mas para o qual todos nós estamos chamados, fazendo resplandecer a estrela da esperança: Guardemos com amor aquilo que Deus nos deu!

Peço a intercessão da Virgem Maria, de São José, de São Pedro e São Paulo, de São Francisco, para que o Espírito Santo acompanhe o meu ministério, e, a todos vós, digo: rezai por mim! Amém.