

JÚLIO CÉZAR ADAM

RELIGIÃO VIVIDA NA
TERRA DO SOL



Júlio César Adam

Religião Viva na Terra do Sol

São Leopoldo

2023

© 2023 Faculdades EST

© 2022 Júlio César Adam

Rua Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho

São Leopoldo - RS / CEP - 93030-220

Tel.: +55 (51) 93300-2566

www.amt-rs.com.br | amtrs@amt-rs.com.br



Esta obra foi licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial- Sem Derivados 3.0 Não Adaptada.

Capa e diagramação: Marcelo Ramos Saldanha

Os textos publicados neste livro são de responsabilidade de seu autor, tanto em relação ao respeito às normas técnicas e ortográficas vigentes e à idoneidade intelectual (respeito às fontes) quanto acerca do copyright. Qualquer parte pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Adam, Júlio César

Religião Vivida na Terra do Sol [recurso eletrônico] Júlio César Adam. —
São Leopoldo: EST, 2023. 216 p.: il.

Formato: PDF.

Requisito do Sistema: Adobe Acrobat Reader

ISBN 978-65-88074-50-3

1. Religião vivida. 2. Teologia prática. 3. Cultura. 4. Cinema. I. Título.

CDD 261.52

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

Sumário

Prólogo	9
Apresentação.....	13
Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro.....	17
Teologia em movimento: perspectivas da teologia prática como hermenêutica da religião vivida a partir do cinema brasileiro	35
Deus e o diabo na terra do sol: religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros	57
Religião, culto cristão e mídias como uma forma de religião vivida: uma análise como tarefa da teologia prática	83
Arte sequencial e liturgia: uma reflexão teológico-prática sobre a relação entre o cinema e o culto cristão	103
Da ficção científica para a ficção religiosa: ideias para pensar o cinema de ficção científica como o culto da religião vivida	123
Religião e culto em 3D: o filme Avatar como vivência religiosa e as implicações disso para a teologia prática	139
Um Deus com o rosto do Brasil: um estudo exploratório sobre a relação entre imagens e imaginários de Deus na cultura e na pregação evangélico-luterana.....	155
Pregação e promessa: a prédica escatológica da libertação, da prosperidade e da Cultura POP	185
Referências	209

Prólogo

Psiu!

Ei, você!

Isso mesmo. Você!

Você que acabou de pegar esse livro para iniciar sua leitura.

Ainda que eu não conheça você e não possa imaginar onde está nesse exato momento e como está posicionado ou posicionada, posso garantir que, pelo menos, você está lendo essas palavras iniciais e imaginando onde quero chegar com esse discurso, além de, é lógico, qual o conteúdo desse livro.

Calma! Muita calma... Sem ansiedade...

Não posso permitir que você acesse o conteúdo do livro sem que haja uma preparação. Isso mesmo. Uma preparação!

Ah! Para que você entenda a minha função, digamos que estou exercendo uma função de mestre de cerimônia de um teatro.

Tudo bem? Sei que você concordou. Obrigado!

Para que possamos prosseguir e, finalmente, abrir as cortinas do espetáculo, vou passar algumas instruções na certeza de que você vai colaborar.

Tudo certo? Legal.

Esteja onde estiver e como estiver, se sentado, sentada ou em pé, posicione seu corpo de modo que se permita relaxar. Nada de tensão muscular. Deixe as articulações leves soltando as mesmas. Isso mesmo. Vai se soltando... Relaxe!

Agora, sem controlar a respiração, deixe-a fluir naturalmente. Perceba sua ação mecânica espontânea agindo na aspiração e inspiração. Aspire e inspire. Continue... Mas continue sem perder a atenção na leveza do corpo e na própria ação mecânica respiratória.

Agora que pegou carona em si mesmo, você vai se imaginar em um teatro. Se você se esforçar um pouco mais poderá ouvir, a partir da imaginação, as pessoas que lotam o teatro conversando umas com as outras enquanto aguardam o início do espetáculo. O clima está um pouco gelado devido o ar-condicionado ligado. Você começa a se arrepiar porque está ficando com frio, mas, ao mesmo tempo, está ansioso ou ansiosa para o início do espetáculo, situação essa que dá equilíbrio ao corpo e a sua temperatura.

E seguida, feche os olhos e, por um instante, vivencie essa situação. Acrescente novos pensamentos, percepções e sensações. Vai, você consegue! Faça isso por, pelo menos, 1 minuto.

De repente, algo acontece. Você não está mais na sala do teatro. A iluminação muda e o clima é outro. Aos poucos vai se dando conta que foi apenas uma viagem da mente, um sonho induzido. Em outras palavras, uma forma de vivenciar a espiritualidade.

Talvez você esteja se perguntando: O que essas breves palavras têm a ver com o conteúdo do livro?

Também pode estar afirmando o seguinte: Isso não é jeito de apresentar uma obra tão importante quanto essa!

Caro leitor ou leitora, certamente eu pensaria o mesmo e, por isso, quero explicar o porquê dessas palavras iniciais.

Antes de explicar e resolver essa possível inquietação, quero, primeiramente, me apresentar. Meu nome é Marco Sueitti. Sou doutor em teologia pela Faculdades EST. Fui o primeiro orientando do

Professor Júlio César Adam a pesquisar a Religião Viva entreteçada com a musculação com e a espiritualidade e, por isso, poder escrever esse prólogo não me faz esboçar outra coisa senão gratidão pela vida do professor Júlio e os ensinamentos que aprendi. Me sinto extremamente lisonjeado. Na minha pesquisa defendi que a cultura fitness, mais precisamente a partir da prática dos exercícios físicos de força (Treinamento Resistido), é uma religião viva, visto que tais exercícios podem ser considerados uma forma de vivenciar a espiritualidade. Não tenho dúvidas de que não seria possível defender tal tese se não tivesse sido orientado pelo professor Júlio e ter tido a oportunidade de mergulhar em seus inúmeros escritos. E é aí que está a beleza dessa obra, visto que os melhores escritos sobre religião viva e espiritualidade estão reunidos nessas dezenas de páginas.

Os textos que compõe essa maravilhosa obra são textos que foram legitimados via publicação científica a partir dos mais rigorosos critérios de avaliação. Nesse sentido, a princípio, são textos acadêmicos e, portanto, científicos. E por que digo a princípio? Digo isso porque, ao mesmo tempo em que são textos científicos, os mesmos permitem ir para além do seu aspecto técnico ao mergulhar no seu aspecto prático – enquanto método de análise em relação à religião viva e espiritualidade – e, sobretudo, permitir vivenciar e experimentar essas verdades na vida cotidiana.

A beleza dessa está justamente na promoção da reunião das percepções e sensações que você leitor ou leitora poderá assumir ao tomar nota do conteúdo. Em outras palavras, você poderá desfrutar de forma técnica e, também, experimental.

Não por menos iniciei esse prólogo com um exercício espiritual de sensação e experimentação. A ideia foi fazer com que você experimentasse para além da narrativa, mas que pudesse vivenciá-la. Vale lembrar que esse exercício não é nenhum absurdo. O próprio apóstolo Paulo experimentou sensações, mediante o mesmo mecanismo, ao declarar estar em um lugar e sentir estar em outro. Tanto que, por duas vezes, disse que aquilo que narraria na sequência não saberia explicar se acontecera no corpo ou fora dele (2Co 12.1-4).

Os textos do professor Adam, assim como mencionei há pouco, possibilitam ir para além do científico e mergulhar no profundo da experimentação na vida cotidiana. Portanto, se vale o meu conselho, convido você a tomar o seu assento. Não, não! Tomar o assento, não. Aconselho mergulhar nos textos e fazer os textos mergulharem na sua vida cotidiana para que, assim, você experimente técnica e prática de uma só vez.

E que abram as cortinas do espetáculo e experimente a si mesmo e a si mesma!

Marco Sueitti

Janeiro de 2023

Apresentação

Este livro é resultado das minhas andanças pelas margens da religião, da teologia e da igreja. De certa forma, sempre me vi empurrado para as margens e as fronteiras daquilo que é o estabelecido pelos padrões acadêmicos, normativos e institucionais. Suspeito que meu interesse pela teologia, desde muito cedo, era, mais que entender Deus, entender o que nos faz humanos nas coisas complexas, mas também nas coisas triviais e corriqueiras da vida e, neste caso, as margens é o melhor lugar para esta tarefa. Talvez só entendamos um pouquinho de Deus nos meandros marginais da vida, como ela se dá!

Sempre gostei de estabelecer relações entre as coisas... E, quanto mais nas margens e longe do centro, maior meu interesse. Assim, me interessei por assuntos marginais à Teologia, como o corpo, as crianças de rua, as religiosidades populares, os movimentos sociais, a comunicação, a mídia, a música, o cinema, a espiritualidade... Como uma teimosia, queria pensar teologia fora da teologia sistemática, dos tratados dogmáticos, da Verdade concluída. Por isto, a teologia prática me fascinou e me fascina. Ela é uma teologia marginal, *ex-cêntrica*, em relação, fora do núcleo duro, se ocupando do que acontece e que, exatamente por isso, se redefine sempre de novo.

Quando fui convidado pelo professor Nelson Kirst para fazer doutorado em liturgia, na Alemanha – no centro teológico – o assunto que me interessou, de imediato, não foi os temas centrais da liturgia, como o *ordo* litúrgico, a Eucaristia ou o Batismo, mas sim, a relação da liturgia com a política, o que a liturgia causa nas pessoas, na sociedade, ou seja, sua função social. Assim, com o suporte acadêmico de Peter Cornehl, pesquisei esta relação litúrgico-política nas celebrações da Romaria da Terra, uma liturgia híbrida que combina política, passeata, procissão, liturgia, religiosidade popular...

Foi lá na Alemanha, no centro, que o tema da religião vivida me encontrou. Me deparei com pesquisas que também estavam interessadas em relacionar teologia com as práticas religiosas da cultura, da cultura pop, como cinema, literatura, arquitetura, moda, comportamento. Descobri que há uma religião fora da religião, um religioso que subsiste aos padrões e matrizes dogmáticas, tradicionais e institucionais, uma religião vivida. A religião vivida torna-se uma importante hermenêutica da teologia prática, tanto no que se refere à pesquisa quanto à própria prática. Esta hermenêutica foi fundamental na minha prática pastoral no âmbito de uma pastoral escolar. A religião vivida me proporcionou ressignificar os pretensos centros de sentido religiosos e transcendentais a partir da margem religiosa vivida.

A religião vivida me levou de volta para a Europa, para a pesquisa na Universidade Livre de Amsterdam, com Ruard Ganzevoort e na Universidade de Hamburgo, com Hans-Martin Gutmann. Em especial na Universidade de Hamburgo, realizei minhas pesquisas em religião vivida com financiamento da CAPES e da Fundação Humboldt e, grande parte deste livro, é resultado deste processo. Minha gratidão!

Este livro reúne os principais estudos feitos por mim e publicados em revistas científicas no Brasil. São estudos que fazem a relação com esta religião e teologia vividas na margem do centro teológico, nas expressões da mídia, em especial do cinema, brasileiro e internacional. Os três primeiros estudos trazem a conceituação de religião vivida e a concepção de uma teologia em movimento, ou seja, uma teologia no e a partir do cinema, em especial do cinema brasileiro. Neste primeiro bloco, há uma aplicação da religião vivida como forma de perceber a intolerância e o conflito em filmes brasileiros. O título desta publicação é uma referência direta a um dos filmes analisado, o filme Deus e o Diabo na Terra do Sol, de Glauber Rocha. Esta publicação me animou a dar o nome também a este livro: Religião Vivida na Terra do Sol.

O segundo bloco é composto por quatro estudos. Todos eles buscam relacionar religião vivida, cinema, tv e internet com a liturgia do culto. O último bloco, por sua vez, contém dois textos abordando a pregação a partir da religião vivida.

Gratidão especial a todas as pessoas que trilharam esta trajetória da religião vivida na, a partir e para a Terra do Sol, o Brasil, suas teologias, suas religiões, suas espiritualidades... Em especial agradeço a pesquisadora de iniciação científica Daniela Christ, que revisou todos os textos. Gratidão ao colega pesquisador da religião vivida, Marco Sueitti, pela elaboração do prólogo e ao colega professor Marcelo Saldanha que trabalhou na diagramação e na capa do livro.

Desejo que a religião vivida na Terra do Sol possa inspirar o fazer teológico e a espiritualidade em terras brasileiras a partir das margens, onde pulsa o inusitado, o contraditório, o diferente, a vida e a esperança.

São Leopoldo, junho de 2023.

Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro¹

Introdução

Na segunda metade do século XX ocorre uma deliberada mudança de perspectiva na teologia prática. Ela passa a dar atenção especial para a realidade não apenas da Igreja e do ministério, mas também da cultura, da sociedade e da religião, de modo geral, como âmbito empírico a ser considerado pela disciplina. A maneira como o indivíduo vive sua religiosidade e espiritualidade dentro e fora do âmbito institucional tradicional da Igreja ou outra tradição religiosa passa a ter grande relevância, relacionando ou não sua vivência com um sistema religioso.

O conceito de religião vivida surge dessa virada empírica como uma forma de observar e ler o contexto da vida e da religião fora do âmbito estritamente institucional, normativo, tradicional e dogmático da Igreja. Religião vivida, portanto, passa a ser para a teologia prática ao mesmo tempo uma hermenêutica, uma chave de leitura do contexto, mas também um fenômeno de manifestação do religioso e da religião de maneira mais ampla. Este capítulo pretende apresentar a reflexão sobre a hermenêutica e o fenômeno da religião vivida em sua relação com a teologia prática, considerando também o contexto brasileiro e latino-americano, onde a religião, o religioso e também a religião vivida existem de forma efusiva, mas pouco observada a partir do conceito de uma religião vivida.

Tomei conhecimento da possibilidade e do interesse pela investigação de manifestações e vivências religiosas fora do âmbito

¹ Artigo publicado primeiramente na revista *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-328, Mai./Ago. 2019; recebeu autorização para ser publicado neste livro.

institucional eclesiástico e teológico, na Alemanha, quando realizava seu doutorado, na Universidade de Hamburgo, no final da década de 90 inícios dos anos 2000. O professor Hans-Martin Gutmann (1998; 2013) havia chegado na universidade e trazia consigo suas pesquisas sobre a possível relação entre teologia e cultura pop, em especial o cinema, mas também a música, o jazz e a literatura. Este diálogo entre âmbitos tão distintos soava como algo inusitado, ao mesmo tempo fascinante, pois possibilitava investigar âmbitos de interesse: a teologia e a cultura pop. As primeiras referências onde encontrou-se explicitamente o conceito de religião vivida foram os estudos de Failing e de Heimbrock (1998) e Gräb (1995, 2000; 2002; 2006; GRÄB, W.; *et al.*, 2006). Naquele momento, não se percebia que no contexto brasileiro e latino-americano, um contexto onde a religião e o religioso estão muito presentes, também pulsava algo como uma religião vivida fora das instituições religiosas e que vários estudos, mesmo não usando esse conceito, em diferentes direções, analisavam a religião e o religioso de forma semelhante às investigações da religião vivida. Como exemplos, podemos listar estudos sobre a religiosidade popular (SÜSS, 1979), sobre formas de sincretismo e hibridismo religioso (ALLTMANN, W.; ALTMANN, L., 2000; BOBSIN, 1997, 2016; ZWETSCH; BOBSIN, 1999), sobre a relação entre teologia e literatura (MAGALHÃES, 2000; WESTHELLE, 2011), música popular brasileira (CALVANI, 1998), cinema (SANTOS, 2002; 2014; ADAM, 2017; 2018), entre outras relações, como veremos mais detalhadamente adiante.

Com a conclusão do doutorado na Alemanha, fui enviado pela igreja para meu primeiro campo ministerial. Contra todas as minhas expectativas e interesses profissionais e pessoais, meu primeiro campo de trabalho foi a capelania escolar, no sul do Brasil. Tornei-me pastor em uma escola evangélico-luterana com a Teologia formal e institucional construída durante minha formação, vicariato e doutorado, em um contexto não-eclesiástico, com crianças, adolescentes, jovens e famílias pouco interessadas pela igreja e pela religião. Estava diariamente trabalhando com crianças e jovens não ligados à igreja, pessoas que viviam a vida e a religião de forma pragmática e individualizada, com pouco envolvimento ou interesse pela instituição igreja e por questões religiosas formais, resistentes às

tradições clássicas da teologia e às questões ortodoxas bíblicas e teológicas. Ao mesmo tempo, eu percebia nesse contexto grande abertura para mensagens sobre sentido da vida, busca por formas mais amplas de espiritualidade e de mística na superação de crises e angústias.

Eu desenvolvia ali o trabalho de aconselhamento e de orientação confessional, mais voltado para os professores e equipe pedagógica. As atividades pastorais com os alunos consistiam de abordagens temáticas em sala de aula ou em momentos celebrativos, como cultos e meditações. Com esse público, as abordagens mais tradicionais não funcionavam. Com as crianças e com os adultos, recursos da tradição eclesial como as histórias bíblicas e festividades do calendário litúrgico e civil tinham bons resultados. Com o grupo etário do meio, porém, adolescentes e jovens, entre 10 e 17 anos, o desafio era gigantesco. Com estes, eu carecia de outra forma de aproximação, de outra teologia, que não só lhes comunicasse algo, mas que fosse ao encontro de sua busca por sentido e significado. Então os estudos e pesquisas sobre o estranho diálogo entre teologia e cultura pop e sobre religião vivida que eu ouvira na Alemanha despontaram como uma possível solução na tarefa ministerial. Percebia que era possível falar com o grupo etário do meio a partir dos conteúdos que eles conheciam e valorizavam, como filmes, jogos eletrônicos, propagandas, tendências da moda, literatura, personagens e conteúdo da internet. A partir desses recursos, não só se tornou possível conversar, mas o que era dialogado fazia sentido. Além disso, eu descobria nos materiais e recursos da cultura pop e midiática uma riqueza teológica nova fascinante. A escola e o pastorado escolar era, pois, um autêntico espaço para uma religião vivida.² (ADAM, 2018).

² Relato sobre essa experiência com o conceito da religião vivida, encontra-se no estudo sobre Teologia em movimento

Religião, cultura e contexto em mudança – o pano de fundo da religião vivida

O pano de fundo do conceito de religião vivida nasce de uma mudança na cultura e na sociedade e, ao mesmo tempo, de uma mudança nas teorias e pesquisas em especial da Sociologia da Religião, no século XX. Trata-se de uma virada cultural, onde as perspectivas empíricas, culturais e hermenêuticas terão papel preponderante (HERMANN, 2007, p. 45; MCGUIRE, 2008, p. 3s; AMMERMAN, 2007, p. 3s). Estas mudanças são articuladas a partir de novos pressupostos na pesquisa sociológica e são assimiladas pela Teologia em grande medida por uma mudança no papel da Igreja e na relação das pessoas com a religião e a Igreja, especialmente, no contexto europeu, pós-industrial (HERMANN, 2007, p. 45). De modo geral, diante das profundas mudanças na visão de mundo e de realidade, a pluralização, a diversidade, a globalização e, ao mesmo tempo, a individualização das concepções e compreensões da vida, os modelos tradicionais e institucionais da religião não conseguem responder de forma plena, segura e efetiva aos permanentes anseios humanos pela razão da existência (GRÄB, 2000, p. 23s).

Thomas Luckmann, no final da década de 60, lançou um pequeno livro em forma de ensaio, chamado *Religião Invisível* (2014), no qual busca a partir da Sociologia ampliar o conceito de religião para além da Sociologia da religião, abarcando em sua conceituação outras formas do religioso na sociedade moderna. Segundo o autor, a secularização não significou a superação do religioso e da religião tanto na sociedade quanto na mentalidade das pessoas (BERGER, 2001, p. 10), mas sim, uma mudança e ampliação da vivência religiosa em forma de uma religião sincrética, secular e privada, algo que a pesquisa empírica sobre a religião teria que levar em conta. O deslocamento da religião para fora daquilo que a sociologia definia como religião, se dá, basicamente, por uma liberdade que o indivíduo moderno terá para organizar sua compreensão e vivência da religião independente apenas das determinações socioestruturais (HÖHN, 1996; LUCKMANN, 2014).

O ensaio sobre a religião invisível leva Luckmann a uma definição funcionalista e antropológica da religião, segundo a qual, na religião o ser humano transcende o ser biológico para tornar-se humano. Ou seja, o fenômeno religioso faz parte do processo de socialização do ser humano, na objetivação de experiências subjetivas e na individuação de cada um. No seu pós-escrito, o autor dirá:

Continuo sendo da opinião de que a função básica da “religião” consiste em transformar membros de uma espécie natural em protagonistas no interior de uma ordem social surgida historicamente. Religião é encontrada em todo lugar onde o comportamento dos membros da espécie se transforma em ações moralmente avaliáveis, onde um Self está num mundo povoado por outros seres, para os quais e contra os quais agirá de forma moralmente avaliável (LUCKMANN, 2014, p. 138).

A ideia da religião invisível irá ganhar na sociologia muitos outros nomes como religião moderna, religiosidade difusa, individual, civil, popular, midiática (HERRMANN, 2007; GRÄB, 2002), cotidiana (AMMERMAN, 2007) ou mesmo religião vivida (McGuire) e irá possibilitar que a pesquisa da sociologia da religião olhe não só para fora das expressões religiosas tradicionais e institucionais, mas também repense as próprias conceituações fechadas e objetivas de religião (ASAD, 1993; VAN DE PORT, 2011). A maneira como as pessoas vivem, experimentam e expressam convicções e compreensões religiosas passa a ter valor, seja no âmbito da própria religião, seja no cotidiano, no mundo do trabalho e dos negócios, no consumo, no lazer e no entretenimento, na busca por qualidade de vida e saúde, nas novas compreensões de espiritualidade (STREIB; DINTER; SÖDERBLOM, 2008). Como McGuire pergunta:

Estudiosos da religião, especialmente sociólogos, precisam reexaminar suas suposições sobre a vida religiosa dos indivíduos. O que poderíamos descobrir se, em vez de olhar para a afiliação ou participação na organização, nos concentramos nos indivíduos, nas experiências que eles consideram mais importantes e nas práticas concretas que compõem sua experiência e expressão religiosas pessoais? E se pensarmos na religião, no nível individual, como um

amalgama sempre mutante, multifacetado, muitas vezes confusa e mesmo contraditória de crenças e práticas que não são necessariamente consideradas importantes pelas instituições religiosas? (2008, p. 4, tradução nossa).

Neste estudo não vamos trabalhar com um conceito de religião³ (POLLACK; ROSTA, 2015, p. 48) como conjunto ou sistema de valores, crenças, ritos e símbolos em torno ao transcendente ou numinoso, mas sim tratar do conceito de religião vivida, entendendo que este não equivale àquele. Religião vivida é uma forma de perceber a religião na sua vivência prática, cotidiana, cultural, de forma dinâmica e contextual, abastecendo as pessoas de um sentido para viver (GRÄB, 2000, p. 13s). Consideramos importante, portanto, aquelas pesquisas que abrem a conceituação da religião para as vivências individuais e práticas que equivalem ou se aproximam daquilo que de forma ampla entendemos por religião. Neste sentido consideramos importante, portanto, os estudos específicos sobre religião vivida, além das de Luckmann (HÖHN, 1996; LUCKMANN, 2014); Asad (1993), Van de Port (2011), que discordam da visão da religião como essência transhistórica, isolada e atemporal. Religião seria muito mais algo que jaz na compreensão e vivência das pessoas e que, portanto, muda com o tempo, com a cultura e a sociedade.

Religião vivida e a teologia prática

Essas mudanças no âmbito da sociologia da religião terão impacto também na teologia prática, principalmente a partir da pergunta pela relação entre a Teologia, a cultura e o indivíduo. Importante observar que na Teologia já havia pelo menos uma articulação de correlação entre a teologia e a cultura, a Teologia da cultura de Paul Tillich (2009). As mudanças referidas levam agora não apenas à pergunta por uma correlação entre cultura e religião, mas à

³ Segundo Pollack não há um conceito de religião universalmente aceito e válido pelos mais diversos estudos da religião e das ciências sociais. Segundo o autor, no início do século XX pelo menos 48 definições diferentes tentavam definir religião.

grande pergunta se a religião existe e vive fora dos conceitos e além das instituições, como a Igreja. Pode-se identificar fenômenos religiosos em espaços que não se entendem como religiosos, mas que, a partir de uma perspectiva teológica-religiosa possam assim ser entendido?

O conceito de religião vivida na teologia prática aparece como uma forma de corroborar que, sim, há formas de uma religião vivida no cotidiano, na cultura, na individualidade e histórias de vida de pessoas, por vezes conscientes e relacionadas à determinada religião tradicional, outras vezes inconscientes e experimentadas sem uma conotação religiosa por parte da pessoa e de grupos humanos. A teologia prática, entendida agora como teoria da prática religiosa (STECK, 2000, p. 100), irá se interessar por essas manifestações, como forma de se repensar a si mesma e o papel da igreja na atualidade. A religião vivida é, então, entendida como uma forma de olhar e de perceber a religião e a teologia não em primeiro lugar a partir de suas concepções teóricas, dogmáticas e a partir da tradição da Igreja, mas, sim, a partir daquilo que a cultura e que as pessoas fazem e dizem ser religião e o religioso, como apontam Ganzevoort e Roeland:

Os conceitos de práxis e religião vivida concentram-se no que as pessoas fazem, e não na religião “oficial”, suas fontes sagradas, seus institutos e suas doutrinas. Como tal, a teologia prática tem muito em comum com o que, em disciplinas como antropologia, sociologia e estudos de mídia, é conhecida como “a virada prática”: o afastamento das instituições e textos (cultural) para as práticas sociais e culturais cotidianas das pessoas (GANZEVOORT; ROELAND, 2014, p. 93, tradução nossa).

Religião vivida é uma forma de perceber elementos, conteúdos e formas religiosas na esfera da vida, sejam nas vivências cotidianas e pessoais, sejam em momentos especiais de comemoração ou de crises, nas relações diversas, no lazer e entretenimento, ou seja, fora da alçada da instituição religiosa, fora do culto, fora da própria esfera sagrada e fora da religião institucional, mesmo que, por vezes, relacionada a ela, como forma de explicar a própria vida.

Essa orientação empírica tem como consequência que a atitude adotada é mais descritiva e analítica do que normativa. [...] a dimensão textual da religião é entendida em termos de teoria cultural, como um sistema cultural de codificação de significado, com cuja a ajuda as pessoas interpretam suas vidas” (HERMMANN, 2007, p. 46, tradução nossa).

As possibilidades de perceber esta manifestação do religioso vivido pode se dar no âmbito de uma tradição religiosa, como a Igreja, avaliando como as pessoas interpretam e vivem a religião independente da instituição e seus preceitos, mas também sem uma relação com determinada religião.

Essa segunda possibilidade tem a ver com manifestações na cultura, na mídia e no cotidiano, em elementos, conteúdos e formas, onde se percebe relações com elementos religiosos, como aponta Gräb, “a religião vivida, também a religião cristã vivida, não se encontra simplesmente apenas na Igreja” (GRÄB, 2000, p. 39, tradução nossa). Estas relações podem ser mais explícitas, como referências a conteúdos e práticas religiosas – letras de músicas da Banda U2 a partir de referências bíblicas (Música 40, por exemplo), ou o filme Noé (DARREN ARONOFSKY, 2014), baseado na relato bíblico do dilúvio, ou manifestações mais implícitas do religioso, que podem ser interpretadas como um equivalente religioso – como a devoção à cantora Madona ou o turismo a lugares de memória, como a casa de Anne Frank, em Amsterdam –, como uma nova forma de religião.

Para Gräb, essa religião vivida pode ser percebida na comunicação como expressão por sentido e significado para a existência.

A religião vivida surge na comunicação [...]. Seu conceito atua como uma “categoria de interpretação humana”. E a sua realidade histórica resulta das interpretações culturais e, portanto, mas não apenas, mediadas pela Igreja institucional, como aquilo que tem com este mundo e com as nossas vidas caráter último, como de onde viemos e para onde vamos. Ela é religião vivida ali, mas também em todos os lugares, onde formas de interpretação da vida, mediadas socioculturalmente

em suas práticas, atravessam como algo co-determinante e orientador (GRÄB, 2000, p. 39, tradução nossa).

Para esse autor, a busca humana por sentido e significado para a vida, principalemnte através de relações e pertencimentos – “Sentido é relação, é contexto, é conexão”⁴ (GRÄB, 2000, p. 13, tradução nossa) – se dá em um contexto de perda de referenciais de valores, por um lado, e a pressão por garantir uma vida plena diante de uma diversidade de ofertas de papéis a serem desempenhados, por outr o lado. Nesse sentido, também o referencial da fé cristã, que por gerações abasteceu pessoas de um sentido, fica fragilizado hoje como chave-mestra diante da diversidade de ofertas e possibilidades de sentido (GRÄB, 2000, p. 14, 42s; GRÄB, W.; *et al.*, 2006,p. 17s). Failing e Heimbrock, mesmo que mais concentrados na prática cristã no cotidiano, irão corroborar essa proposta reforçando a percepção (*Wahrnehmung*) como princípio básico para a atual teologia prática (FAILING; HEIMBROCK, 1998). Segundo esses autores, o motivo que leva a esta proposta tem relação com a perda de relevância da Teologia como um todo na atualidade, por um lado, e a relevância do cotidiano, por outro lado, principalmente a partir da obra de Henning Luther (1992), como espaço de experiência da religiosidade do sujeito na busca por sentido e transcendência dentro da imanência da vida.

Importante observar que a religião vivida não está relacionada apenas como formas implícitas da religião e do religioso, mas também com formas explícitas, ou seja, avaliando a teologia que as pessoas fazem, a maneira como elas interpretam sua espiritualidade e sua vivência de Igreja (GANZEVOORT; ROELAND, 2014). Obviamente que ao tomarmos um conceito como esse, mesmo que apenas funcionalmente, estamos considerando o conceito religião como algo amplo e aberto, conforme vimos acima na perspectiva sociológica de Thomas Luckmann, da religião invisível. Em ambos os casos, portanto, a tradição e as matrizes religiosas são importantes, pois, é a partir delas que a religião vivida pode ser entendida e posta

⁴ “Sinn ist Beziehung, ist Zusammenhang, ist Verbundenheit.” Texto original.

em diálogo com a própria teologia prática. Por vezes, pode-se ter a impressão que o fenômeno da religião vivida é algo novo. McGuire (2008, p. 25s) contrapõe esta ideia ao mostrar que na alta Idade Média tanto o catolicismo quanto o protestantismo não eram entidades unificadas e homogêneas e que houve projetos de consolidação de padrões teológicos e práticos sobre as crenças e vivências religiosas das pessoas, de forma autoritária. Ou seja, parece ter havido, desde sempre, inclusive anteriormente na tradição bíblica, formas de religião vivida nas margens da religião oficial.

Na discussão sobre a teologia prática como hermenêutica da religião vivida, Ganzevoort e Roeland se permitem definir a própria religião de forma aberta e ampla: “religião como padrões transcendentais de ação e significado, emergindo e contribuindo para a relação com o sagrado” (2014, p. 96, tradução nossa). Para os autores, essa é uma definição primariamente funcional, que tem por objetivo a máxima maleabilidade para que possamos estar abertos a novas e a diferentes formas de religião (GANZEVOORT; ROELAND, 2014). Para eles, padrões de transcendente não deveriam ser confundidos com um ser transcendente, mas sim com processos de *transcendentimento* das fronteiras, na relação com algo que nos envolve completamente. Para Luckmann, transcendência é exatamente aquilo que ultrapassa a evidência imediata da experiência do mundo da vida (LUCKMANN, 2014, p. 138). O cerne da definição de Ganzevoort e Roeland, entretanto, é a relação com o sagrado, o qual não é um conceito infinitamente aberto. Para Ganzevoort e Roeland, a noção do sagrado pelo menos implica um centro ao redor do qual nossa vida gravita, bem como uma presença que evoca reverência e paixão. Isso muitas vezes é determinado pelo contexto cultural no qual vivemos e segue o modelo de uma tradição religiosa (GANZEVOORT; ROELAND, 2014, p. 98).

Enquanto conceito, deve-se ainda dizer que, desde seu início, a religião vivida foi tratada como um conceito complexo e controvertido, como dirá Rössler: “a religião vivida permanece ‘indefinida’, vaga, incontrollável e difícil de delimitar” (RÖSSLER, 1976, p. 67, tradução nossa). Surge como tentativa de contemplar as mudanças em curso, apresentadas no ponto anterior, principalmente na teologia prática. Utilizar a hermenêutica da religião vivida e

reconhecer o fenômeno da religião vivida significa encarar o risco de pensar a religião e a Teologia para além do que se padronizou com um sistema ou uma verdade.

Além disso, para a teologia e a teologia prática a religião vivida não passa de uma hermenêutica contextual da mudança da religião e da cultura, uma leitura das manifestações e vivências individuais de pessoas, da busca por sentido e significado expressos através da estética e da comunicação, para num segundo momento, dialogar com a base de sentido, com a comunicação e a tradição da Teologia e da Igreja, como aponta Gräßl: “A hermenêutica religiosa e teológico-prática é a orientação da vida da Igreja e dos cristãos em sua deserção. Ela deve, portanto, sempre estabelecer relação entre a religião vivida, relacionada aos seus significados plurais e esclarecedores, e a oferta tradicional de sentido da fé cristã”⁵ (GRÄB, 2000, p. 45, tradução nossa).

Religião vivida e religião no Brasil e América Latina

Diferente do contexto europeu, onde surge o conceito da religião vivida, marcado por um certo secularismo e individualização da religião, a realidade brasileira é marcada não só pela religião e a Igreja, mas principalmente pela exposição da religião nas formas tradicionais e populares, em todas as esferas da vida. Quando em 1500 os portugueses invadiram o território onde hoje é o Brasil rezaram uma missa, evento emblemático para a religião e seu desenvolvimento posterior. Apesar dessa inscrição litúrgica católica, não apenas a forma oficial da fé cristã católica prevaleceu no contexto, mas também, desde o início, formas de sincretismo religioso com as religiões indígenas e, mais tarde, com as religiões de matriz africana irão marcar profundamente o contexto religioso do Brasil: miscigenação cultural e

⁵ “Der praktisch-theologischen Religionshermeneutik ist die Orientierung des Lebens der Kirche und der Christen in ihr aufgegeben. Sie muss deshalb die gelebte und in ihren pluralen Sinngehalten von ihr aufzuhellende Religion immer auch auf das tradierte Sinnsetzungsangebot des christlichen Glaubens beziehbar machen.”

religiosa *sui generis* e efervescente. O aporte religioso dos protestantismos nesse cenário de mistura religiosa dá-se muito mais tarde (início do séc. XIX), e com os pentecostalismos (início do séc. XX). Esses movimentos irão fazer parte desse hibridismo e miscigenação religiosos, mesmo quando os contrapondo.

No Brasil, e guardadas as diferenças de outros países da América Latina, vive-se no dia-a-dia os efeitos dessa diversidade, do hibridismo e da efervescência religiosa. Vive-se aqui um excesso de religião que excede o próprio campo religioso. A religião faz parte da cultura, da sociedade, da intimidade, do corpo, da sexualidade, da política e da economia, da cultura pop, do cotidiano. Além do surpreendente surgimento de novas igrejas e de movimentos religiosos, nas últimas décadas, sincretismo, hibridismo e bricolagem religiosa, mobilidade religiosa fazem parte das tendências visíveis no campo religioso.⁶ (BOBSIN, 1997, v. 37, n. 3, p. 261-280; BOBSIN, 2000, p. 11s; BOBSIN, 2016, v. 56, n. 2, p. 376s). No caso dos evangélicos, que Peter Berger (2001) irá chamar em seu texto sobre dessecularização do mundo de “explosão evangélica,” significante é o dado que “já no início da década de 1990, uma nova igreja era fundada a cada dia útil apenas no Grande Rio” (REBLIN; SINNER, 2012, p. 232).

Por outro lado, estudos recentes apontam para um significativo decréscimo das denominações históricas, como o luteranismo e o catolicismo (PIERUCCI, 2004), além de um crescente desinteresse pelas formas mais tradicionais de religião, principalmente o cristianismo, como vimos na introdução sobre a experiência com adolescentes e jovens no pastorado escolar. Nessa tendência, cresce consideravelmente, p. ex., o grupo dos sem-religião, segundo pesquisas do censo (RIBEIRO, 2013). Ligado ou não a essa tendência de certa secularização e decréscimo religioso, a adesão às práticas e vivências da cultura pop, principalmente de públicos jovens, como futebol,

⁶ Dentro do contexto da globalização e da destradicionalização, os estudos de Oneide Bobsin exploram o fenômeno de trânsito religioso, sincretismos, transgressão de fronteiras religiosas.

cinema, TV, entretenimento, moda, internet e música são virulentas no Brasil. Em que medida as pessoas buscam nestes meios algo também religioso ou um equivalente ao religioso é algo a ser investigado.

Seria possível falar de uma religião vivida neste contexto? Certamente que sim, considerando suas peculiaridades. Acredito que podemos falar de religião vivida no contexto brasileiro levando em conta tanto as religiosidades populares, quanto o sincretismo e o hibridismo religioso, quanto as manifestações explícitas e implícitas do religioso no cotidiano, na mídia, na cultura e na cultura pop. No que se refere ao primeiro caso, Adilson Schultz pensa a estrutura teológica brasileira a partir do imaginário religioso, o qual ele define como uma *nebulosa*⁷ (ADAM, 2017). Ele usa o termo nebulosa por entender que não há uma base única sobre a qual se constroem as religiões ou a matriz religiosa brasileira, mas sim um conjunto complexo e interligado de significações entre as religiões e suas matrizes (SCHULTZ, 2008, p. 31). Para ele, no mínimo três referências abastecem esta nebulosa.

A matriz religiosa brasileira tem como principais referências as significações religiosas oriundas do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e do espiritismo além das significações indígenas naquilo que elas têm de influência sobre umbanda, espiritismo e candomblé (SCHULTZ, 2008, p. 28).

Conforme o autor, essa nebulosa foi forjada num lento e complexo processo histórico e se faz presente sobre o país se replicando num processo contínuo de resignificação de valores e princípios. Isso faz muito sentido na compreensão do fenômeno das diferentes formas e conteúdos de uma religião vivida. Schultz pensa a nebulosa levando em conta a teoria rizomática de G. Deleuze. Diferente de raízes, que estão conectadas a um mesmo ponto, “a lógica

⁷ A ideia de *nebulosa* de Schultz foi trabalhada no estudo sobre filmes brasileiros como uma forma de religião vivida.

do rizoma opera por rupturas e interconexões ao mesmo tempo” (SCHULTZ, 2008, p. 33). Assim a ideia da nebulosa e do rizoma religioso assumem características como a crença e a presença de Deus em meio à vida, ou a ideia de que o mundo invisível, de Deus, está imbricado no mundo visível, do cotidiano das pessoas. Da mesma forma, o Diabo e o mal fazem parte do cenário cotidiano. Além de Deus e do Diabo e sua presença na vida cotidiana, outras forças e entidades compõem a nebulosa, como a crença em espíritos, a prática de sacrifícios, a comunicação com o mundo dos mortos, as formas de adoração e êxtase nos ritos cômicos, as incorporações de entidades, as expectativas pela vida eterna, a teologia da prosperidade.

[...] uma nebulosa de ambiguidades e simultaneidades: tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade; o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e, ao mesmo tempo, imanentes; Deus está na Igreja, mas também está no terreiro, a fé é confessada em alta voz, mas vive de significações subterrâneas, não reveladas” (SCHULTZ, 2008, p. 35).

Religião vivida, portanto, terá muito espaço na percepção desses fenômenos populares, de sincretismos e hibridismos. O segundo espaço onde a religião vivida pode ser observada está relacionado à cultura, ao cotidiano, à vida na sua espontaneidade, dinamicidade e necessidade. A partir da década de 1960 com a articulação de uma teologia mais contextualizada no contexto latino americano, a Teologia da Libertação, surge na América Latina uma percepção, o interesse pela realidade e pela manifestação da religião para além do âmbito institucional. O método ver-julgar-agir, como processo analítico, hermenêutico e prático, deslocava o fazer teológico para a vida concreta, para a prática, principalmente onde se sofria a opressão, a miséria econômica e a discriminação do pobre, da mulher, dos negros e indígenas. Fazer teologia significava considerar e transformar essa realidade: “A presença da Igreja na sociedade não se faz apenas mediante a prática religiosa (devocional, cômica, litúrgica); importa articular com ela também práticas éticas, sociais e de promoção do homem todo e de todos os homens” (BOFF, 1979, p. 13). Teologia parte da prática e retorna à prática da vida.

Da preocupação econômica, social e política, as teologias da libertação irão nas décadas seguintes ampliar e ao mesmo tempo especificar seu olhar. As teologias de gênero, por exemplo, irão dar grande atenção para o cotidiano. Em anos recentes a teóloga feminista Ivone Gebara, p. ex., contrapõe uma epistemologia da vida ordinária à epistemologia reflexiva, filosófica e científica, advogando o conhecimento cotidiano, principalmente das pessoas em situação de vulnerabilidade e invisibilidade, como ponto de partida para uma autêntica teologia da vida: “O lugar originário da teologia não é logos sobre Deus, mas a experiência humana na complexidade de suas vivências e na sua irredutibilidade a uma razão explicativa única” (NEUENFELDT; BERGESCH; PARLOW, 2015, p. 37).

Na relação com o cotidiano, a arte e a cultura, o teólogo Rubem Alves articularia de forma muito explícita uma forma de religião vivida, uma teologia que se desdobra na vida simples e concreta. Segundo Alves, a religião nasce da necessidade do ser humano imaginar possibilidades que rompem com a dureza da realidade da vida. Segundo ele “a religião é a proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade [...] em nome de uma visão, de uma paixão, de um amor” (ALVES, 1988, p. 19). Para Alves a teologia permeia o cotidiano e está entrelaçada na vida comum, na espiritualidade e religiosidade do sujeito nos mais diferentes espaços da vida, como forma de dar sentido e beleza à vida.

[...] para aqueles que amam, a teologia é uma função natural como sonhar, ouvir música, beber um bom vinho, chorar, sofrer, protestar, esperar... Talvez a teologia nada mais seja que um jeito de falar sobre tais coisas dando-lhes um nome e apenas distinguindo-se da poesia porque a teologia é sempre alheia como uma prece... Não, ela não decorre do “cogito” da mesma forma como poemas e preces. Ela simplesmente brota e se desdobra, como uma manifestação de uma maneira de ser: “suspiro da criatura oprimida” – seria possível uma definição melhor? (ALVES, 1985, p. 21)

Ainda na década de 80, o antropólogo holandês André Droogers, então vivendo no Brasil, escreveu um pequeno texto, propondo a existência no Brasil daquilo que ele chamou de Religiosidade Mínima Brasileira (RMB). “Trata-se de uma religiosidade

que se manifesta publicamente em contextos seculares, que é veiculada pelos meios de comunicação de massa, mas também pela linguagem cotidiana. Ela faz parte da cultura brasileira” (DROOGERS, 1987, p. 65). Esta RMB tem grande semelhança com o que entendemos como religião vivida, no sentido de que Droogers considera como um conjunto de expressões religiosas e espirituais presentes no cotidiano da cultura brasileira e formas livres, gerais com que as pessoas expressam suas crenças e pertencimentos, independentes das instituições religiosas. O autor analisa essa RMB na política, no esporte, na Tv, no rádio, na propaganda, em frases de para-choques, na linguagem cotidiana e nos ditos populares.⁸

[...] a RMB não é o acervo ou mesmo matéria-prima da qual as religiões tiram seu repertório. [...] ela também não existe em função de outras religiosidades e religiões, todas mais específicas que ela. [...] A RMB não depende de sacerdotes-tradutores. Também não é relevante se as religiões a reconhecem ou não. [...] A RMB não tem clero, a não ser as pessoas que são os seus porta-vozes. Ela não tem escritura sagrada, a não ser os jornais e as revistas. Rituais são raros, mas *talk shows* na televisão podem acabar se tornando cultos da RMB. Ela não conhece hinos, a menos que certas músicas de Roberto Carlos sejam vistas assim (DROOGERS, 1987, p. 65s).

Outra investigação que pode ser associada à religião vivida são os estudos pós-coloniais da segunda metade do século XX. Recém nas últimas décadas, a teologia prática tem realizado parte de suas investigações nessa perspectiva.⁹ Aquilo que chamamos de religião vivida, porém, se enquadra muito bem nos estudos pós-coloniais, na medida em que rompe com os conceitos absolutos e fechados no

⁸ Algo semelhante faz Hermann Brandt em *Gottesgegenwart in Lateinamerika: Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie*. Hamburg: Steinmann&Steinmann, 1992.

⁹ Em abril de 2019 ocorre na Faculdade EST, em São Leopoldo/RS, Brasil, a conferência da Academia Internacional de Teologia Prática (IAPT) sobre o tema “Decolonialidade e práticas religiosas: libertando a esperança”, reunindo mais de cem acadêmicos de todos os continentes, como pode ser conferido no site da academia: <https://www.ia-practicaltheology.org/>

campo da religião e passa a dar mais atenção a prática vivida pelas pessoas. Mais que um conceito, os estudos pós-coloniais representam uma nova maneira de perceber a realidade local (e global) a partir de suas diferenças, sutilezas, diversidades, fragmentaridades, alteridades, rompimentos e alternativas sociais, culturais, corporais, sexuais, políticas e religiosas, e não apenas do estabelecido e do padronizado.

[...] hablar de poscolonialidad significa cuestionar y deconstruir las dinámicas de identificación que ambicionan las fuerzas coloniales, exponiendo sus propias debilidades a través de las heterogeneidades inscriptas en tal Sujeto, con la intención de visibilizar las intrínsecas bifurcaciones que cartacterizan el contexto global, las cuales permiten su constante maleabilidad, transformación y apertura hacia nuevas formas de construcción sociocultural (PANOTTO, 2016, p. 34s).

Penso que aqui há grande potencialidade para pensarmos religião vivida no contexto latino-americano, uma vez que a pós-colonialidade intensifica o olhar para a cultura, o cotidiano, o corpo, acentuando em especial a diferença, aqueles aspectos que não se enquadram nos padrões homogêneos dos sistemas e das verdades absolutas e que por isso são vistos com débeis, frágeis e vulneráveis.¹⁰

Conclusão: Consequências de uma hermenêutica da religião vivida para a teologia prática

A teologia prática pode ser entendida como a reflexão crítica sobre a práxis, sobre teorias e percepções da prática com vistas à comunicação do Evangelho ao mundo. Nesse sentido, a hermenêutica da religião é uma forma imprescindível para entender o a sociedade, a cultura e o ser humano e suas formas e jeitos de vivenciar e compreender a vida e o papel da religião nesse seu exercício de viver.

¹⁰ Esta discussão sobre a teologia normativa e sobre a teologia vivencial requer um aprofundamento. Sugiro para tal iniciar com a discussão de Matiths van de Port, em seu livro *Estático*.

A religião vivida é uma forma de observar a realidade religiosa da pessoa, num primeiro momento, para, a partir dessa observação, fazer o caminho de volta para dentro da comunicação do Evangelho, levando em conta a herança teológica, bíblica, histórica, bem como a tradição da Igreja. A hermenêutica da religião vivida não se encerra em si, mas serve de instrumento para refletir sobre a religião prática de indivíduos, culturas e sociedades.

Nesse sentido, pode-se perceber na hermenêutica da religião vivida no mínimo três grandes consequências para a teologia prática. 1) A religião institucional, a Igreja, já não oferece todo o sentido para a vida de pessoas e sociedades hoje, como dirá Gräb, “A fé cristã não nos dá mais nenhuma informação sobre o que está acontecendo em um sentido objetivamente válido com o mundo como um todo e a história da humanidade na minúscula pequena terra à beira do vasto universo” (tradução nossa /GRÄB, 2000, p. 17). A busca humana por sentido, porém, permanece. 2) Faz-se necessário entender outras formas de oferta de sentido presentes na sociedade individualizada, plural, vivencial e pragmática em que vivemos.

A religião vivida, nas suas mais variadas formas, expressa e dá forma à busca humana por sentido e significado para vida. A religião vivida permite, assim, repensar formas de como a teologia prática pode auxiliar o ser humano a reencontrar sentido que a fé cristã oferta. Por último, 3) observar a religião vivida em suas formas implícitas e explícitas é uma forma de ampliar a própria teologia prática enquanto disciplina e reinventar novas formas de evangelização, missão, vivência da fé cristã no mundo de hoje.

Teologia em movimento: perspectivas da teologia prática como hermenêutica da religião vivida a partir do cinema brasileiro¹¹

Introdução

Este estudo pretende refletir sobre uma teologia em movimento no contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), tomando, como recurso para aproximação ao contexto vivencial, um exemplo da cultura visual brasileira e latino-americana, o cinema. Toma-se o conceito hermenêutico da religião vivida, como um conceito funcional, como uma forma nova – para o contexto do Brasil – de olhar e interpretar a teologia prática a partir daquilo que as pessoas vivenciam, percebem e expressam como sendo religião e teologia. O espaço, onde esta religião vivida será analisada, é nos enredos sobre vidas de pessoas comuns, nos filmes. Para tal, tomamos dois filmes brasileiros-latino-americanos de Walter Salles: *Central do Brasil* e *Diários de Motocicleta*. O critério, para a escolha dos dois filmes, é o fato de queos filmes, além de serem filmes que retratam a cultura cotidiana brasileira e latina, são dois

¹¹ Artigo anteriormente publicado na revista *Pistis Prax, Teol. Pastor, Curitiba*, V. 4, n. 1, p. 297-317, jan/jun. 2012, cuja autorização para publicação foi solicitada por e-mail à revista.

filmes do gênero filme de estrada (*Road Movie*), enredos que se desenrolam no movimento, na busca por algo a ser alcançado.¹²

A pergunta principal desse estudo é repensar a teologia prática a partir da religião vivida, da vida cotidiana das pessoas, fora do âmbito institucional religioso, ou seja, a partir de aspectos e elementos que se aproximam daquilo que entendemos por religioso, assim como são trazidos (movimentados e mostrados) nos filmes. Filmes são, em si, movimento, que permitem que uma sequência de fotos movidas em uma certa velocidade crie a percepção de um movimento (MORIN, 2014). Como produção da cultura visual, eles são excelentes espelhos da realidade. Nos filmes que vemos, vemos nossas vidas a partir do olhar do próprio filme; por isso, são movimentos privilegiados para refletirmos teologias contextuais e encarnadas (GRIJP, 1974; SEGUNDO, 1978). Para tanto, organizamos o texto da seguinte forma: a análise toma como base uma igreja em particular, a IECLB, como exemplo marcado pela dinâmica do movimento. Por isso, no primeiro ponto, apresentaremos o que caracteriza essa dinâmica. No segundo ponto, apresentaremos o conceito hermenêutico da religião vivida, recurso metodológico desse estudo. No terceiro ponto, discutiremos o cinema como movimento e manifestação da cultura visual, num primeiro momento, para finalmente, num segundo momento, analisarmos os dois filmes anunciados e, no ponto quatro, lançar algumas implicações para a teologia prática.

Uma igreja em movimento

O movimento é uma ideia fundamental para entender a vida e o ser humano, o cosmos. Tudo que é vivo se move e o movimento dá

¹² Road movies ou filmes de estrada pertencem a um gênero cinematográfico no qual o enredo se desenrola durante uma viagem. Na maioria das vezes, o filme não é regido por uma única situação-problema como é convencional, mas por várias situações que surgem e são resolvidas conforme o enredo transcorre. O nome do gênero é também o nome de um filme, *Road Movie*, dirigido por Joseph Strick, em 1974.

forma e conteúdo a tudo que existe. Não por menos as religiões organizam-se em torno ao e a partir do movimento. Religiões se movem (BUNTFUSS, 2009, p. 127ss). Não é diferente com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), oriunda de um movimento migratório ocorrido na primeira metade do século XIX, quando imigrantes e refugiados europeus, na maioria alemães, migram para o Brasil, em especial para o sul do país, em busca de novas perspectivas e alternativas de sobrevivência, como bem retrata o filme “*Die andere Heimat*” (Edgar Reitz - 2013). No movimento, pessoas são colocadas em contato não só com outra geografia, mas outra cultura, outras pessoas, com outras formas de religião, com a realidade dura dos fatos. Nesses embates, reinventam-se como pessoas, comunidades, sínodos, igrejas, movendo-se como parte de uma realidade. Com o crescimento das famílias, um século depois, membros da igreja migram dentro do próprio Brasil, para regiões mais ao norte, ou para o Paraguai, em busca de melhores condições de vida. Mais tarde será o movimento do campo para as cidades, seguindo o abrupto êxodo rural do Brasil, nas últimas décadas do século XX.

Este movimento migratório irá marcar a vida e a teologia desta igreja, seja através do mover-se físico, seja na dimensão simbólica. Frente às crises, percebe-se, nesta igreja, algum tipo de movimentação. Foi assim na década de 60 e 70, quando a igreja, impulsionada pela reflexão teológica gestada no seu principal centro de formação, busca integrar-se e inculturar-se no contexto brasileiro. Move-se para ser uma igreja brasileira, *relevante* (SCHÜNEMANN, 1992, p. 55) para esse contexto. Em meio à crise sócio-política, setores influentes da igreja articulam-se ecumenicamente através das teologias contextuais como espaços de transformação sócio-política, em um movimento não só de aproximação da realidade, mas também de conscientização da possibilidade de reinvenção da própria igreja e sua teologia. A teologia prática será um espaço importante para uma reflexão *ex-cêntrica* – fora do centro, do normativo da Teologia – e, por isso, ousadamente autóctone, pelo menos na intenção de suas lideranças e membros. Ou seja, a partir da crise e do movimento, marcas desta igreja, se cria a possibilidade de pensar não apenas uma Teologia, mas uma Teologia encarnada na vida deste contexto e cultura (SCHÜNEMANN, 1992, p. 56ss.).

É a partir desta categoria do movimento que temos arriscado pensar um passo a mais do movimento. Uma das grandes contribuições da Teologia da Libertação foi abrir espaço para refletir uma teologia contextual e localizada. “O problema aqui é o da inserção do Deus que age na história nos contextos delimitados de nossa regionalidade. É a busca por um pensar a religião no âmbito da região, compreender o universal gestado na sua particularidade” (WESTHELLE, 1990. 258). Para esta reflexão, a própria Teologia precisou sair do seu próprio invólucro e articular-se a partir de outras áreas, como a sociologia e a política. Precisou articular-se com outras igrejas e, mais tarde, com outras religiões e religiosidades, como as indígenas e afro-brasileiras, com o misticismo, o sincretismo e o hibridismo religioso, marcas da cultura e da sociedade brasileira (BOBSIN, 2008). O passo a mais do movimento é pensar a teologia para além do campo religioso explícito e institucionalizado, e fazer Teologia a partir do cotidiano, da cultura, da cultura pop, da mídia, ou seja, pensar a teologia prática, não apenas a partir da prática da igreja, mas a partir da prática das pessoas nas suas vidas individuais, cotidianas, midiáticas, fazendo uma hermenêutica desta religião vivida.¹³ (REBLIN, 2008, p. 82-96) O cinema, como espaço do movimento e espelhamento da cultura, mostra-se como algo rico para descobrir aquilo que pulsa na vida do povo e da cultura. Para este exercício, temos usado em parte aquilo que no contexto europeu tem sido denominado como uma hermenêutica da religião vivida (GANZEVOORT, 2009. p. 317-343).

¹³ Rubem Alves trabalhou profundamente a ideia de uma Teologia do Cotidiano, uma teologia relacionada à vida.

Teologia prática como hermenêutica da religião vivida

Tomei¹⁴ conhecimento do conceito de religião vivida na Alemanha, quando realizava meu doutorado, na Universidade de Hamburgo, no final da década de 90 inícios dos anos 2000. O professor Hans-Martin Gutmann recém havia chegado na universidade e dele ouvi pela primeira vez sobre a possível relação entre teologia e cultura pop, em especial o cinema, mas também a música e a literatura. Esta combinação era para mim inusitada e estranha, ao mesmo tempo que fascinante, pois possibilitava combinar duas grandezas que me cativavam profundamente: a teologia e a cultura pop. Os primeiros textos onde encontrei a ideia mais desenvolvida foram os trabalhos de Failing/Heimbrock (1998) e Gräß (1995, 2000; 2002; 2006), mais especificamente sobre religião vivida, e os textos do próprio Gutmann (1998; 2003), sobre a relação da Teologia com a cultura pop.

Após a conclusão dos estudos na Alemanha, minha igreja precisava me enviar para meu primeiro campo ministerial. Contra todas as minhas perspectivas e os projetos pessoais, meu primeiro campo de trabalho foi o pastorado escolar em uma escola evangélica, no sul do Brasil¹⁵. O que fazer com a Teologia que eu havia adquirido durante minha formação, vicariato e no próprio doutorado, em um contexto não-eclesiástico? Muito pouco! Estava diariamente diante de crianças e jovens não ligados à igreja, mas crianças e jovens “normais”, com pouco envolvimento ou interesse pela igreja e por questões religiosas, resistentes às tradições clássicas da teologia, indiferentes às questões bíblicas e teológicas. Além do trabalho de aconselhamento e de orientação confessional, mais voltado para os professores e equipe diretiva e pedagógica, o trabalho com os alunos consistia basicamente

¹⁴ Por se tratar, aqui, de um relato pessoal sobre o contato com o conceito da Religião vivida, usar-se-á a primeira pessoa.

¹⁵ Na Instituição Evangélica de Novo Hamburgo (IENH), Novo Hamburgo/RS (<https://institucional.ienh.com.br/>)

em abordagens temáticas em sala de aula ou em momentos celebrativos, como cultos e meditações, onde me sentia geralmente perdido. Com as crianças e com os adultos, abordagens mais tradicionais, como as histórias bíblicas e celebrações do calendário litúrgico (páscoa, natal, reforma, etc.) funcionavam. Com grupo do meio, porém, os adolescentes e jovens, entre 10 e 17 anos, o desafio era imenso. Com estes, eu precisava urgentemente de outra forma de abordagem, de outra teologia. Aquelas ideias sobre religião vivida e cultura pop foram, então, a minha salvação. Começava a perceber que era possível falar com este público a partir dos conteúdos que eles conheciam e valorizavam, como músicas, filmes, propagandas, jogos, personagens e conteúdo da internet. Não só era possível falar, mas o que falávamos fazia sentido. E mais, eu mesmo descobria nos materiais da cultura pop e midiática uma riqueza teológica nova, que me fascinava.

Em que medida esta realidade da escola não tem se estendido para dentro da igreja como um todo, é algo a perguntar-se. No caso dos jovens, grupo cada vez mais ausente nas atividades clássicas de igrejas históricas, como a IECLB, já é uma realidade, como pesquisas tem indicado (ADAM; HANKE, 2014). Estudos têm apontado para um expressivo decréscimo das denominações históricas, como o luteranismo (PIERUCCI, 2004). No Brasil, não vivemos o fenômeno da secularização de forma acentuada como em países da Europa. Não vivemos o profetizado desencantamento da sociedade, inicialmente previsto por Peter Berger. Muito pelo contrário! O crescimento vertiginoso do pentecostalismo é um claro exemplo da eferescência do encanto religioso em nosso contexto (BOBSIN, 1999). Ao mesmo tempo, porém, o grupo dos sem religião tem crescido consideravelmente, segundo pesquisas do censo. Por outro lado, independente de grupos e tendências religiosas, a adesão às práticas e vivências da cultura pop, como futebol, cinema, TV, internet e música são virulentas no Brasil. Em que medida as pessoas buscam nestes meios algo também religioso, é algo que vale a pena perguntarmos. Em que medida, o público jovem, o público que não encontra no pentecostalismo ou nos movimentos evangélicos e carismáticos espaço para sua espiritualidade, têm encontrado na cultura pop ou na espiritualidade cotidiana expressão de espiritualidade, é outra questão

que se coloca. Em que medida, portanto, a religião vivida pode nos proporcionar também um diálogo teológico que possibilite pensarmos uma teologia prática contextual?

O conceito de religião vivida é um conceito complexo e controvertido, como dirá Rössler: “a religião vivida permanece indeterminada, vaga, intratável e difícil de delimitar (tradução nossa¹⁶) (RÖSSLER, 1976. p. 67). Não se pretende aqui entrar em sua definição, muito menos nessa controvérsia.¹⁷ (HERRMANN, 2007) Como este estudo propõe uma relação exploratória e nova, também a imprecisão e a abertura de possibilidades conceituais, mostram-se como interessantes. Importa dizer que, neste texto, nos satisfaz o uso da religião vivida como um conceito funcional: religião vivida é uma forma de olhar e de perceber a religião e a teologia não em primeiro lugar a partir de suas concepções teóricas, dogmáticas e a partir da tradição da Igreja, mas, sim, a partir daquilo que a cultura e que as pessoas fazem e dizem ser religião e o religioso, seguindo a compreensão de Ganzevoort e Roeland:

Os conceitos de praxis e religião vivida se concentram no que as pessoas fazem, em vez da religião "oficial", suas fontes sagradas, seus institutos e suas doutrinas. Como tal, a teologia prática tem muito em comum com o que em disciplinas como a antropologia, a sociologia e os estudos de mídia, conhecido como "a volta prática": o afastamento de institutos e textos (culturais) para as práticas sociais e culturais diárias de pessoas comuns (tradução nossa¹⁸) (GANZEVOORT; ROELAND; 2014, p. 93).

¹⁶ Para Dietrich Rössler, tratando do termo, em 1976 irá dizer: „Die gelebte Religion bleibt ‚unbestimmt, vage, unüberschaubar und schwer einzugrenzen.“

¹⁷ Jörg Herrmann faz uma excelente retomada das posições em relação à religião vivida no contexto alemão.

¹⁸ “The concepts of praxis and lived religion focus on what people do rather than on ‘official’ religion, its sacred sources, its institutes, and its doctrines. As such, practical theology has much in common with what in disciplines like anthropology, sociology, and media studies, is known as ‘the practical turn’: the turn away from institutes and (cultural) texts to the everyday social and cultural practices of ordinary people.”

Algo não tão novo para as teologias contextuais latino-americanas e teologias pós-coloniais, que ousam fazer teologia a partir do que as pessoas vivenciam e expressam como sendo teologia.¹⁹

Importante observar que a religião vivida não está relacionada apenas com formas implícitas da religião e do religioso, mas também com formas explícitas, ou seja, avaliando a teologia que as pessoas fazem, a maneira como elas interpretam sua espiritualidade e sua vivência de igreja (GANZEVOORT; ROELAND; 2014). Em ambos os casos, portanto, a tradição e as matrizes religiosas são importantes, pois é a partir delas que a religião vivida pode ser entendida e posta em diálogo com a própria Teologia. Obviamente, também que, ao tomarmos um conceito como esse, mesmo que apenas funcionalmente, estamos considerando o conceito religião como algo amplo e aberto. Neste sentido, na perspectiva sociológica, o conceito de Thomas Luckman da “religião invisível”²⁰, bem como na perspectiva teológica, o método da correlação na Teologia da Cultura, de Paul Tillich²¹, são importantes.

Na discussão sobre a teologia prática como hermenêutica da religião vivida, R. Ganzevoort e J. Roeland definirão “religião como os padrões transcendentais de ação e significado que contribuem para a

¹⁹ Esta discussão sobre a teologia normativa e a teologia vivencial requer um aprofundamento. Sugiro para taliniciar com a discussão de Matitjs van de Port, no seu livro *Ecstatic Encounters: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011 e de Nicolás Panotto, no livro *Religión, Política y Poscolonialidad em América Latina: hacia una teología posfundacional de lo público*. Madrid/Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.

²⁰ Thomas Luckmann, no final da década de 60, lançou um pequeno livro em forma de ensaios com este título, no qual o autor busca a partir da sociologia ampliar o conceito de religião para além da sociologia da religião, abarcando em sua conceituação outras formas do religioso na sociedade moderna.

²¹ O teólogo alemão, Paul Tillich, no período entre as duas grandes guerras, desenvolveu a ideia de uma teologia da cultura. Segundo Tillich, a religião expressa a preocupação com aquilo nos preocupa em última análise, aquilo que preocupa o ser humano no mais profundo do seu ser. Buscamos, em Deus, a resposta diante desta preocupação incondicional da existência. Esta preocupação última rompe as barreiras dos credos e das religiões. É uma preocupação que vai além de conceitos, como sagrado e secular. Com base nesta percepção existencial da religião, Tillich irá relacionar a religião à cultura. A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião.

relação com o sagrado e nela estão inseridos.” Para o autor, essa é uma definição primariamente funcional, que tem por objetivo a máxima maleabilidade para que possamos estar abertos a novas e a diferentes formas de religião (GANZEVOORT; ROELAND; 2014). Para ele, padrões de transcendente não deveriam ser confundidos com um ser transcendente, mas sim com processos de *transcendentimento* das fronteiras, na relação com algo que nos envolve completamente. O cerne da definição, entretanto, é a relação com o sagrado, o qual não é um conceito infinitamente aberto. Para Ganzevoort e Roeland, a noção do sagrado pelo menos implica um centro ao redor do qual nossa vida gravita, bem como uma presença que evoca reverência e paixão. Isso muitas vezes é determinado pelo contexto cultural no qual vivemos e segue o modelo de uma tradição religiosa (GANZEVOORT, 2009, p. 322).

Filme como movimento de uma religião vivida

Filme é, em essência, movimento.²² (MORIN, 1980, p. 108) São densas e complexas construções culturais e artísticas e, como tais, precisam ser criteriosamente analisadas e interpretadas, como, p. ex., os métodos de análise de Monaco (2009) e de Aumont e Marie (2004)²³. Neste estudo, tomaremos dois filmes como espaço onde a religião vivida se movimenta, a partir daquilo que, segundo seu diretor, sua produção, suas atuações, sua narrativa e seus personagens,

²² Segundo Morin, o movimento é a única coisa real no filme. “A fotografia estava imobilizada num eterno instante. O movimento trouxe a dimensão do tempo: o filme desenrola-se, dura. Paralelamente, as coisas em movimento realizam o espaço que cruzam e atravessam, e sobretudo, realizam-se no espaço. [...] A conjugação, da realidade do movimento e da aparência das formas, provoca a sensação da vida concreta e uma percepção da realidade objetiva. As formas fornecem a sua armação objetiva ao movimento, e o movimento dá corpo às formas.”

²³ Segundo estes autores, a análise parte de uma metodologia básica de duas fases: a descritiva e a analítica. Dentro da metodologia que utiliza a fase descritiva, grande parte dos filmes é analisada a partir de pequenos trechos que resumem a história, como fazemos neste estudo. A fase descritiva clássica, como descrita pelos teóricos, tende a ser longa e exaustiva, não tendo espaço em um pequeno texto como este.

expressam como sendo religião e teologia.²⁴ Entendemos que filmes são espelhos da cultura e, conseqüentemente, espelhos da religião vivida das pessoas. “A cultura popular oferece o espelho ideal para aquilo que para a pessoa em si corresponde e à vida dá um sentido. Em qualquer caso sem a cultura é impossível entender a vida hoje” (tradução nossa²⁵) (KUNSTMANN, 2009, p. 11). Tomaremos, portanto, apenas a questão narrativa (GANZEVOORT, 2014, p. 214-223) do filme como base de análise. O ideal seria trabalhar com uma descrição profunda da narrativa e dos personagens, o que não será possível neste estudo por questões de delimitação.

São muitas as maneiras de olhar um filme, como uma hermenêutica da religião vivida, desde formas mais concretas e explícitas, no caso de filmes religiosos ou com tema religioso, até formas mais implícitas, abstratas, metafóricas e simbólicas. Podemos, assim, ver como filmes tratam temas da teologia e da religião, conflitos entre as religiões, a vivência da espiritualidade, os ofícios religiosos, como casamentos, funerais, p. ex. Podemos olhar filmes como espelho humano e cultural, analisando como implicitamente os padrões transcendentais de ação e significado, que contribuem para a relação com o sagrado, em forma de amor, busca pela transcendência, sentido da vida, finitude, superação e transformação, culpa, felicidade, altruísmo, etc., aparecem, quase como uma remitologização da cultura contemporânea (SANTOS, 2002). Olharemos os filmes a seguir dentro desta perspectiva.²⁶ (GUTMANN, 2009, p, 47ss)

24 Há muitos estudos sobre a relação entre cinema, religião e teologia. Trago aqui um trabalho que analisa diferentes autores e pesquisas que têm se dedicado ao tema: PIEPER, Frederico. *Religião e Cinema*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. Do contexto alemão, além dos trabalhos citados neste estudo, ressalto a obra: KIRSNER, Inge. *Erlösung im Film: Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1996.

25 “Die Populäre Kultur bietet den idealen Spiegel für das, was für den Einzelnen stimmig und dem Leben Sinn gibt. Ohne sie ist das heutige Leben jedenfalls nicht zu verstehen.”

26 Filmes podem ainda ser vistos também como rito em si, como ato criador, ou ainda como mediação (Jesus Martin-Barbero), ou seja, a partir da recepção, a partir do que as pessoas que assistem falam sobre o que vêem, como o filme se reflete nas concepções pessoais de religião e fé. Consideramos uma boa proposta de hermenêutica fenomenológica ao que Gutmann propõe: GUTMANN, Hans-Martin.

Central do Brasil

Central do Brasil (CENTRAL DO BRASIL, Walter Salles²⁷, Brasil/França, 1998) é um drama franco-brasileiro, de 1998, dirigido por Walter Salles, com roteiro de Marcos Bernstein e João Emanuel Carneiro. Dora (Fernanda Montenegro) é uma mulher que trabalha na estação de trens, a Central do Brasil, no Rio de Janeiro, vendendo a escrita de cartas para pessoas analfabetas. Todos os dias, após tomar o trem lotado, ela instala sua pequena banca, ao lado da capelinha de oração da estação, recebendo pessoas, analfabetas, escrevendo cartas: cartas de amor, cartas a familiares distantes, cartas para iniciar uma relação, cartas de xingamento, etc., conforme a necessidade do cliente. Em casa, junto com sua amiga, decidem quais cartas serão mandadas, quais serão rasgadas e eliminadas e quais aguardarão na gaveta (como um “purgatório”, dizem), aguardando para uma posterior decisão. Dora é uma professora aposentada, que trabalha com as cartas para complementar a aposentadoria. É uma pessoa sensível, apesar da dureza que demonstra aos clientes e dos subterfúgios para resolver

Theologische Hermeneutik populärer Kultur – phänomenologisch. In: KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo. Einleitung. In: KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo. (Ed.). Sinnspiegel: theologische Hermeneutik populärer Kultur. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009, p. 47ss.

²⁷ Walter Salles estudou economia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, graduou-se com uma licenciatura em comunicação audiovisual pela Universidade do Sul da Califórnia. Seu primeiro filme relevante, Terra estrangeira, foi rodado em 1995 e premiado como melhor filme do ano no Brasil e selecionado para mais de 40 festivais no mundo todo. Em 1998, lançou Central do Brasil, que recebeu ampla aclamação internacional e duas indicações ao Oscar, de Melhor Filme Estrangeiro e Melhor Atriz para Fernanda Montenegro. Em 2001, Abril Despedaçado, estrelando Rodrigo Santoro, foi nomeado para o Globo de Ouro de Melhor Filme Estrangeiro. Ambos os filmes tiveram distribuição mundial. Em 2003, Salles foi eleito um dos 40 Melhores Diretores do Mundo pelo jornal britânico The Guardian. Seu maior sucesso internacional até agora tem sido Diários de Motocicleta (2004), um filme sobre a vida do jovem Ernesto Guevara, que mais tarde ficou conhecido como Che Guevara, como veremos abaixo. Foi a primeira incursão de Salles como diretor de um filme em um idioma diferente do seu nativo, português (espanhol, neste caso), e, rapidamente, tornou-se um sucesso de bilheteria na América Latina e na Europa. Em 2005, é lançado seu primeiro filme em língua inglesa, que também é o seu primeiro filme hollywoodiano, Água Negra, uma adaptação do filme japonês de 2002 de mesmo nome. Em 2012, Salles dirigiu um roteiro de José Rivera, adaptação do livro de Jack Kerouac, On the Road, com produção de Francis Ford Coppola

situações (o chamado jeitinho brasileiro). Dora não se deixa sensibilizar pela situação difícil da estação e de seus clientes.

Uma de suas clientes, Ana, aparece com o filho Josué (Vinícius de Oliveira), pedindo que escrevesse uma carta para o seu marido, Jesus, que vive em Bom Jesus do Norte²⁸, no sertão brasileiro.²⁹ Ana escreve xingando o marido distante e alcoólatra – “pior coisa que me aconteceu”, diz – para dizer que Josué quer visitá-lo. Ana veio para o Rio grávida de Josué, deixando marido e outros dois filhos no sertão. Saindo da estação, Ana morre atropelada por um ônibus. Josué, com apenas 9 anos, sem ter para onde ir e sem ninguém para protegê-lo, se vê forçado a morar na estação. Com pena, contra o seu princípio de distanciamento emocional frente a situações dramáticas da estação, Dora decide ajudá-lo. Primeiro, levando-o para sua casa, depois, levando-o até seu pai. Sucessivas vezes, Dora tenta livrar-se do menino e encaminhá-lo adiante, como se fosse uma de suas cartas. Inclusive tenta vendê-lo para adoção. Não consegue! Ela precisa ir junto, levá-lo para “casa”, precisa entregá-lo pessoalmente.

No meio desta viagem pelo Brasil, eles encontram obstáculos e fazem descobertas, principalmente, pessoais. A viagem vai se tornando cada vez mais difícil, conforme os dois vão se inserindo na imensidão inóspita do sertão, com sua secura e sua pobreza. Sem dinheiro para a passagem, pegam carona com Cesar, evangélico convicto, por quem Dora demonstra desejo de um relacionamento. Pegam carona num transporte deromeiros, participam da Romaria de Bom Jesus do Norte. Enquanto isto, a relação de Dora e Josué se intensifica em meio a conflitos e a necessidade de cuidado mútuo. Dora e Josué são duros e ásperos, frágeis e sensíveis, desgraça e graça, ao mesmo tempo, como o é todo o filme: vida, beleza e sensibilidade em meio à dureza da vida, à pobreza, à secura do sertão. Num determinado momento, avistando a paisagem do sertão, Josué pergunta se sua mãe estaria no céu e se ela

²⁸ Bom Jesus do Norte é um município no estado do Espírito Santo. No filme, porém, trata-se de um lugar fictício.

²⁹ Esta é uma situação comum no Brasil, pessoas do Nordeste, que migraram para os grandes centros na região Sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo), deixando familiares distantes, por anos.

foi enterrada de forma correta. Sem dizer uma só palavra, Dora toma o menino pela mão e o leva até uma cruz rodeada de velas acesas, diante de uma pequena capela e manda que ele deposite o lençinho que pertencia à mãe junto às flores prendidas na cruz, como se este fosse o rito de despedida do menino.

Apesar da grande expectativa, Jesus, o pai, não é encontrado. Os dois decidem retornar para o Rio, quando os dois irmãos, Isaías e Moisés, cruzam o caminho de Dora e Josué. Vendo os três irmãos, dormindo, Dora se dá conta que Josué encontrou seu lugar, a entrega está feita, e ela decide voltar para casa. No ônibus, ela escreve, emocionada, uma carta para Josué. Sua primeira carta. Os dois já não são os mesmos.

Central do Brasil: pistas para uma teologia em movimento.

Segundo Santos (2002), o tema “central” do filme é a busca e a fuga do outro. Com o pretexto de buscar o pai, Dora e José vão para o sertão em busca deles mesmos e um do outro. Quanto ao tema da religião, apesar de o filme apresentar um número relevante de imagens e momentos religiosos, principalmente do catolicismo popular, a teologia do filme não está nos elementos religiosos, mas além deles. Segundo Santos, o ápice dramático do filme é quando Dora e Josué estão no coração da procissão do Bom Jesus. Dora está à procura do menino, que havia fugido. Desesperada, abandonada e cansada, Dora desmaia, sendo, então, acolhida no colo pelo menino (o que Santos identifica como uma Pietá invertida, imagem do cartaz do filme), retratando o profundo cuidado do outro e de si mesmo. Aqui estaria o elemento teológico principal, o “central”: o milagre não está na procissão, não está na religião tradicional, formal, mas sim no encontro profundo e comprometido de si mesmo no outro, no encontro com a individualidade, fora de si mesmo. Aqui está a redenção. O transcendente é a condição humana como algo-outro, algo último, além do esperado.

Uma teologia do movimento a partir da IECLB e para a IECLB pode ser instigada a partir de pelo menos dois aspectos do filme: a) o gênero e a narrativa e b) a análise do tema central do filme. No que se

refere ao gênero e a narrativa, o filme desafia a teologia e a IECLB a se mover para fora de suas fronteiras. Para uma igreja ainda com fortes traços étnicos, como a IECLB, com uma teologia ainda muito dependente da Europa, significa se desafiar a ir para o “sertão”, enfrentar a adversidade e o risco. Fazer teologia no Brasil é arriscar-se no caminho, encontrar as outras religiões e religiosidades, dialogar com as formas híbridas e sincréticas, como o povo faz teologia, com as artimanhas da cultura cotidiana, mas, acima de tudo, como Dora e Josué, descobrir que a autêntica teologia abre mão das verdades teológicas e das regras em nome da vida, dos dilemas individuais, relacionais e sociais. Teologia em movimento tem a ver com a luta concreta por sobrevivência e dignidade, que seja a mínima. É ali, no encontro com o outro, na troca de olhares, na relação – no sentido de Buber –, que se dá um autêntico e efetivo transcendimento (Ganzevoort). A igreja e sua teologia do movimento não precisam tomar o ônibus em busca do pai e em busca de si mesmo no Nordeste brasileiro. Basta olhar as regiões fronteiriças, as periferias, o religioso ao lado, as culturas alternativas ao redor de nossas igrejas nas diferentes regiões do país. Ali há uma religião vivida pulsante, desafiadora, incômoda, *ex-cêntrica* a partir da qual podemos e precisamos nos reinventar teologicamente.

O segundo aspecto, de uma teologia em movimento a partir desse filme, amplia o primeiro. Tem relação com o tema central do filme: o encontro cuidadoso de si e do outro como tema central da religião vivida de Central do Brasil. Não esquecendo que encontro com o outro envolve estranhamento e fuga de si, fuga do outro, como meios, através do qual, o encontro se torna autêntico. Uma teologia em movimento a partir desse centro nos redireciona o olhar para além da tradição, da reta teologia, da correta administração do sacramento, do enclausuramento cultural e teológico da IECLB. Levar o outro e a si mesmo a sério, entender que o encontro consigo e com o outro, o tão diferente, o repulsante, inclusive, é aquilo que promove a Cristo e que deveria mover a teologia. A Teologia da Libertação, que impactou fortemente a IECLB, já anunciava e denunciava a dificuldade de se fazer uma teologia a partir do outro, do pobre. Geralmente esta constatação levou, além da mudança no discurso teológico, à edificação de programas sociais e diaconais com os grupos vulneráveis.

O encontro com o outro, porém, nem sempre se deu. A comunidade tradicional movia sua assistência para a periferia e a periferia permanecia na periferia. O encontro de Dora e Josué, o segurar no colo, é muito mais do que isso. Eles nos ensinam o significado do cuidado e da transformação essenciais, ali nos encontramos autenticamente com Deus.

Diários de Motocicleta

O filme *Diários de Motocicletas*, também de Walter Salles (DIÁRIOS DE MOTOCICLETA, Walter Salles, Brasil/Argentina/Chile/Perú/ Estados Unidos/Reino Unido/França/Alemanha, 2004), conta a história do jovem argentino Ernesto Guevara (Gael García Bernal) com seu amigo Alberto Granado (Rodrigo de La Serna), em sua expedição de descoberta da América Latina. O roteiro de *Diários de Motocicleta* é baseado principalmente no livro de mesmo nome de Guevara, com elementos adicionais fornecidos pelo *Traveling with Che Guevara: The Making of a Revolutionary*, escrito por Alberto Granado (GRANADO, 2004).

Com 23 anos, Ernesto, asmático, próximo a completar 20 anos, junto com seu amigo Alberto, partem com uma moto, a Poderosa, em busca de aventura amorosa e superação dos limites, dando vazão ao desejo aventureiro e hedonista através de uma experiência extrema, algo comum entre jovens, principalmente de jovens abastados. Estamos em Buenos Aires, no ano de 1952. Os dois jovens são estudantes universitários, entediados com a vida e o futuro já estabelecido, como jovens da elite econômica argentina. Ernesto está na conclusão da faculdade de medicina; Granados concluiu bioquímica. A expedição pretende percorrer oito mil quilômetros, em quatro meses, ao longo da Cordilheira dos Andes, percorrendo o sul da Argentina, Chile, Perú, Colômbia e Venezuela.

O filme, que se inicia como uma comédia de aventura, gradativamente vai se convertendo em drama, não por causa, em primeiro lugar, das dificuldades que a viagem vai impondo aos dois jovens, mas, principalmente, pelo contato com as mazelas sociais do continente. A proximidade, face-a-face, com os povos indígenas, em

sua miséria imposta pelos poderosos e latifundiários; a exploração do trabalho humano nas minas chilenas; o isolamento na colônia de pessoas com lepra, onde os mais enfermos permanecem confinados em uma ilha, do outro lado do rio; são exemplo das mazelas encaradas. Um mundo de injustiça, segregação, miséria e desigualdade, totalmente desconhecido para os dois viajantes, vai se descortinando ao longo da jornada, de forma que Guevara se descobre profundamente transformado por suas observações sobre a vida, ao mesmo tempo que se dá conta da necessidade de uma resposta radical frente às profundas desigualdades sociais e humanas impostas aos excluídos. É como se a situação das pessoas, que vão sendo encontradas no caminho, não combinasse com a beleza e a riqueza da paisagem, como se o drama não combinasse com a aventura.

Diários de Motocicleta: pistas para uma teologia em movimento

Assim como no filme anterior, *Diários de Motocicleta* merece uma análise descritiva profunda, o que este estudo não permite. O filme passa ao largo de elementos religiosos explícitos. Os poucos elementos explícitos da religião tradicional (participação na missa como condição para almoçar, no hospital, p. ex.), aparecem mais como crítica do que como uma contribuição ao enredo. O religioso está na mudança de olhar, no dar-se conta da miséria humana, no constatar que a realidade não deveria ser o que é: “Como seria a América Latina se a conquista não tivesse acontecido”, se pergunta Ernesto, em sua estada em Machu Picchu.³⁰ Dar-se conta de si e da sua função dentro do mundo é o transcendente aqui. Em muitos momentos, no altruísmo e na proximidade do outro, Ernesto lembra Jesus na proximidade com os leprosos, tratando e limpando os pés de um doente, sua identificação e solidariedade com os mineiros, sua radicalidade e ousadia de pensar diferente.

³⁰ Cidade pré-colombiana, hoje, um sítio arqueológico, no Perú.

O tema central do filme parece estar nessa radical mudança do olhar. Em alguns momentos Ernesto fala dos olhares: o olhar vazio da anciã indígena doente, antecipando a morte, “nos envolvendo no grande mistério que nos rodeia”, como ele dirá; o olhar escuro e trágico do casal de mineiros destituídos de suas terras e posses, de si mesmos. Além disso, o filme concentra, muitas vezes, o foco no olhar do próprio Ernesto, como quando ele olha atônito a cidade de Machu Picchu e se pergunta “como posso sentir nostalgia por um mundo não conheci?”; ou o olhar indignado quando vê a pequena embarcação abarrotada de pessoas pobres, junto com os animais, sendo puxada pelo barco confortável, onde ele se encontra; ou o momento que Ernesto, na noite do seu aniversário, olha a ilha distante, onde estão os leprosos contagiosos e, por isso, separados dos demais, como ele mesmo havia concluído, dias atrás. Por causa da noite e da distância, ele não consegue ver a ilha e seus habitantes. Ernesto se lança ao rio e o atravessa a nado para estar com os leprosos. Penso que nesta travessia está o ápice do filme. Não por menos a música tema do filme é *Al otro lado del río*, de Jorge Drexler³¹. Também aqui penso estar o centro religioso do filme: a mudança de olhar que culmina na travessia do rio, como momento da tomada de consciência, conversão, enfrentando o risco da morte, como um verdadeiro batismo, para nascer como uma nova pessoa, com um propósito.

A travessia do rio sintetiza e simboliza a travessia de toda a viagem e o itinerário da transformação de si mesmo, a travessia de si mesmo: *Sucedió algo en laruta que tengo que pensar por mucho tiempo. Yo ya no soy yo*, conclui Ernesto, no final do filme. Perdendo tudo, a vida segura de futuro médico, a namorada, a moto “Poderosa”, o dinheiro, os pertences, perdendo-se si mesmo, Ernesto se descobre como uma nova pessoa, algo a pensar à luz de Lucas 9. 23 e 24: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome cada dia a sua cruz, e siga-me. Porque, qualquer que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á; mas qualquer que, por amor de mim, perder a sua vida, a salvará”. Há um

³¹ Video Clip da música: <https://www.youtube.com/watch?v=kXXBBrEn1PE>

sentido, além daquilo que está visível e aparente. Este sentido se ganha através de uma nova maneira de olhar.

Se o filme anterior abriu os horizontes para a realidade concreta da vida e das relações no Brasil, este filme move-nos para além, para a América Latina, para a descoberta de onde de fato pisamos. A imagem que se revela ao olhar do espectador é ao mesmo tempo fascinante e assustador (como o *Numinoso* de R. Otto). Ou seja, a própria América Latina é *locus theologicus*, realidade teológica em si. Este é um aspecto importante a ser considerado.

Um segundo aspecto tem a ver com conversão. No caso da IECLB, a narrativa do filme com todas as suas nuances metafóricas e simbólicas, como a travessia do rio feita por Ernesto e a música-tema de Drexler, desafia-nos a processos de mudança de olhar, de conversão. Geralmente a conversão na IECLB, seja ela de cunho social ou mais pessoal, vem encapsulada dentro de modelos importados e tradicionais. Ernesto, com seu amigo e sua motocicleta, seu olhar e seu caminho, nos ensinam outra conversão, uma conversão na adversidade do caminho, uma conversão no choque humano, uma conversão do olhar que se dá conta da miséria humana. Aqui temos uma chave importante da religião vivida que pode mover a igreja e sua teologia.

Além desses dois aspectos, outra questão que me instiga profundamente neste filme – e que aparece de forma mais sutil no filme anterior – é a ausência de elementos religiosos explícitos. O religioso no filme, a religião vivida, é humano. Tem a ver com encontro profundo, dar-se conta da injustiça e da indignidade a que muitos estão submetidos. Tem relação concreta com leprosos. Uma teologia em movimento nos instiga e reencontrar o lugar onde o religioso pulsa. No filme, o religioso está diluído na vida, na miséria, na carência, no abandono. Ou seja, religião vivida aqui é de fato vivida, experimentada, pragmática, real. Ela está na mudança causada pela troca de olhares. Mover a teologia a partir dessa narrativa significa dar-se conta disso. A teologia feita a partir dessa troca de olhares será outra, no mínimo em movimento.

Teologia prática como uma teologia em movimento: possíveis implicâncias

Qual a contribuição dos filmes como exemplos de religião vivida para a teologia prática? Segundo Jörg Herrmann, existem pelo menos três pontos de vista que devem ser levados em consideração quando analisamos os conteúdos e as formas do contexto midiático, como filmes, a partir da Teologia: o significado do estético, do corpo-emocional e do mimético (HERRMANN, 2007, p. 326). Enquanto a reflexão clássica da Teologia e o trabalho tradicional da Igreja estão muito mais baseados em paradigmas, como interpretação e textualidade, a maneira como a teologia é apresentada, a partir daquilo que a cultura percebe, está mais conectada com a vida em sua crueza, a fragmentariedade da vida, a vivência física e emocional de situações muito simples no cotidiano, embalado numa bela construção poética, artística, estética.

Os dois filmes são movimentos, em todos os sentidos do conceito movimento. Os dois filmes nos levam para fora da realidade, apresentando-nos e nos expondo à crise e à adversidade, o vazio, representado pelo sertão nordestino e pelo deserto social da América Latina, para ali vivenciarmos como pessoas se descobrem a si mesmas no colo e no olhar do outro. Os personagens, para se encontrarem, se perdem. No final, ambos saem transformados. Mimeticamente, portanto, os filmes transformam seus protagonistas, mas também a quem assiste ao filme. Teologia prática deve ser muito mais uma teologia que sai em busca daquilo que se faz necessário e que faz sentido para a vida, do que se contentar com aqueles limites e conteúdos já estabelecidos pela Teologia; p. ex., podemos pensar, inclusive, a teologia prática como uma teologia que se perde em meios às perguntas da vida, para, a partir de aí, poder encontrar-se novamente, na vida das pessoas envolvidas.

Os dois filmes são mergulho na realidade de miséria e sofrimento, mas também no cotidiano comum e simples dos nossos dramas e dilemas. E justamente aí está o grande mistério da existência, o sentido da vida pessoal do ser humano, um sentido que não está estabelecido de antemão, mas que se dá a conhecer a cada um na

medida em que se permite mover em direção ao outro e, assim, para além de si mesmo, mas poder se descobrir como ser. No caso dos dois filmes, as respostas não estão nas formulações, nos ritos e nas tradições da religião formal, mas além delas.

Parece que aqui está a grande contribuição deste tipo de percepção da religião vivida: colocar-nos em contato com aquilo que pulsa a vida do ser humano e que, na tradição teológica e eclesial, muitas vezes, parece não mais comunicar e fazer sentido. Salles e suas produções, conscientes ou, mais provavelmente, não, colocam o teológico e o religioso dentro da dramaticidade da vida, no contexto brasileiro e latino. Esta parece ser a tremenda contribuição para a teologia prática contextual, algo muito diferente de uma teologia acadêmica, racional, formal, fechada. Temos assim uma teologia em movimento, inteiramente relacionada com a vida, a partir da vida, como resposta à vida. Uma teologia em movimento, sem resposta, sem resolução simples, sem uma moral fechada. Podemos dizer que, nos dois filmes, os personagens não encontram o que buscavam (o pai e a aventura), deixando em aberto a resolução, para quem assiste.

O filme, fragmento da cultura visual, espelho da cultura, como um espaço de religião vivida, torna-se um espelho da própria Teologia, da teologia prática. Não seria justamente esta uma das funções primordiais da liturgia e da homilética, como ação-representativa (*darstellendes Handel*, de Schleiermacher), ser o espelho da pessoa e da comunidade no encontro com o mistério da existência dentro da vida simples e complexa, no movimento do dia-a-dia? A IECLB, como uma igreja desafiada pela dinâmica do movimento, pode, assim, se beneficiar em seu fazer teológico prático, na medida em que se deixa mover pelos filmes do seu contexto, como espelhos da cultura, espaços onde a vida e a religião são vividas e as possíveis respostas teológicas são ensaiadas.

Os dois filmes, produtos da cultura pop latino-americana, têm grande potencial de instigar a articulação de uma teologia em movimento a partir dessa *sui generis* religião vivida, presente nas duas narrativas. Concretamente, esta teologia em movimento se dá na reflexão, em estudos como este, mas não deveria se extinguir aqui. Os filmes poderiam ser assistidos no âmbito da comunidade, em grupos

de jovens, grupos de adultos, nos cultos (a exemplo do *Film-Gottesdienst*, na Alemanha) e discutidos. As narrativas podem ser usadas na pregação como uma forma de colocar texto bíblico e contexto em diálogo. Mas a teologia em movimento não deveria parar aí. Os dois filmes me animam a pensar ações e ritos que oportunizem o movimento, a exemplo das peregrinações e procissões, a IECLB pode criar movimentos concretos – como ações representativas e efetivas – para dentro de seu contexto, movimentos que propiciem autêntica troca de olhar, autêntico encontro consigo e com o outro, estranhamento e espelhamento, movimento no sentido dos dois filmes. Assim, refletindo, analisando filmes na comunidade e concretamente nos movendo, poderíamos articular uma bela teologia em movimento, a partir da qual é possível cantar: *Sucedió algo en laruta que tengo que pensar por mucho tiempo. Yo ya no soy yo!*

Deus e o diabo na terra do sol: religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros³²

Introdução

Este estudo pretende refletir a respeito de possíveis formas de conflito e intolerância presentes no contexto brasileiro e como estas se veem refletidas e expressas em manifestações e formas religiosas. A análise será feita tomando por base a cultura pop, mais especificamente em exemplos exibidos em filmes brasileiros que expõem algum tipo de conflito e intolerância em nível pessoal, grupal ou social, relacionando-os com a religião. Este foi o critério para a escolha dos filmes: filmes brasileiros, onde formas de conflito e intolerância pessoal, grupal ou social faziam-se presentes; direta ou indiretamente relacionadas a alguma expressão de cunho religioso.

Não se trata de um estudo totalizante e conclusivo sobre intolerância e conflito na sociedade brasileira e seus reflexos no campo religioso. Busca-se, sim, apenas levantar indícios dessa relação e refletir a respeito. Ou seja, não se pretende fazer uma reflexão sistemática acerca do contexto de conflito social e político, nem tampouco acerca da complexa dinâmica religiosa no contexto brasileiro. Pretende-se, sim, observar como essas relações se dão nos

³² Artigo originalmente publicada na revista Estudos de Religião, v. 31, n. 2, maio-ago. de 2017, a qual pediu-se autorização para esta publicação.

enredos dos próprios filmes e, a partir desse olhar, traçar algumas conclusões para a pesquisa teológica, especialmente a Teologia Prática. Tampouco se trata de um estudo com pretensões de análise ampla e profunda da cinematografia brasileira. Certamente, nessa relação, outros filmes ficaram de fora. Opta-se aqui por alguns filmes onde há a relação entre conflito, intolerância e religião. Ao todo, a partir desse critério, seis filmes foram selecionados: *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, *Batismo de Sangue*, *O Pagador de Promessa*, *O Auto da Compadecida*, *Ó pai ó* e *Linha de passe*.

Esse método de análise e reflexão tem como fundamento o princípio hermenêutico da *religião vivida*, que, por sua vez, tem por base os autores europeus Failing/Heimbrock, Gräb, Ganzevoort e Gutmann, os quais o utilizam como uma hermenêutica aplicada à Teologia Prática. Segundo esses autores, *religião vivida* é uma forma de olhar e de perceber a religião e a teologia não em primeiro lugar a partir de suas concepções teóricas, sociológicas, dogmáticas e a partir da tradição da Igreja, mas, sim, a partir daquilo que a cultura e que as pessoas fazem e dizem ser religião e o religioso, como uma nova maneira de se fazer Teologia Prática, como apontam Ganzevoort e Roeland:

Os conceitos de prática e religião vivida focam naquilo que o povo faz em vez de na religião “oficial”, seus recursos sagrados, suas instituições e suas doutrinas. Assim, a Teologia Prática tem muito em comum com áreas como antropologia, sociologia e ciências da comunicação, e sua conhecida “virada prática”: o afastamento dos institutos e dos textos (culturais) para as práticas sociais e culturais cotidianas das pessoas comuns (GANZEVOORT; ROELAND, 2014, p. 93).

Importante observar que *religião vivida não tem a ver apenas como forma implícita* da religião e do religioso, mas também com formas explícitas, ou seja, avaliando a teologia que as pessoas fazem, a maneira como elas interpretam sua espiritualidade e vivência de igreja. Em ambos os casos, portanto, a tradição e as matrizes religiosas são importantes, pois é a partir delas que a *religião vivida* pode ser entendida e posta em diálogo com a própria Teologia, ou seja, “as ações e os significados operantes nas maneiras em que as pessoas

vivem, interagem e se relacionam com o divino” (GANZEVOORT, 2009).

Portanto, uma hermenêutica da *religião vivida*, neste estudo, nada mais é do que uma forma de perceber e ler elementos, conteúdos e formas religiosas na esfera da cultura pop e da vida cotidiana e comum, ou seja, fora da instituição religiosa, fora do culto, fora da própria esfera sagrada e fora da religião dogmática, analisando sua presença em filmes brasileiros. No caso dos filmes selecionados analisa-se a *religião vivida* apenas na maneira como ela é vivenciada, divulgada e crida dentro do enredo do filme, na relação com conflitos e intolerâncias. Outras formas de abordagem, por exemplo, a maneira como o público assiste, vivencia e compreende essa religião expressa na obra cinematográfica e como este a relaciona com a sua crença e religiosidade, ou seja, a maneira como a pessoa olha e é olhada pela religião expressa no filme, abordagem bastante utilizada nos estudos da *religião vivida*, não será aqui abordada.

Procura-se, portanto, refletir sobre como a *religião vivida* expressa nos filmes selecionados dialoga, expressa, reforça ou se opõe a formas de conflito e intolerância pessoal, grupal ou social. O número de filmes onde essa relação se faz presente (cinco) evidencia o quanto há elementos de religião presentes nos filmes brasileiros e, também, o quanto a religião, especialmente a *religião vivida*, está relacionada a conflitos sociais ou de ordem religiosa, cultural ou humana. Analisou-se de forma especial essa relação nos meandros da narrativa de cada filme, como espaço peculiar onde se mostra aquilo que mais especificamente constitui uma cultura e uma religião, algo que, como aponta Roberto DaMatta

[...] discutir as peculiaridades de nossa sociedade é estudar também essas zonas de encontro e mediação, essas praças e adros dados pelos carnavais, pelas procissões e pelas malandragens, zonas onde o tempo fica suspenso e uma nova rotina deve ser repetida ou inovada, onde os problemas são esquecidos ou enfrentados; pois aqui – suspensos entre a rotina automática e a festa que reconstrói o mundo – tocamos o reino da liberdade e do essencialmente humano. É nessas regiões que renasce o

poder do sistema, mas é também aqui que se pode forjar a esperança de ver o mundo de cabeça para baixo (DAMATTA, 1997, p. 18).

A hermenêutica da *religião vivida* leva-nos também a refletir sobre o cinema em si, como um espaço de expressão da religião e do religioso a partir daquilo que a própria obra cinematográfica e a cultura pop exibem. Entende-se, portanto, aqui, o cinema como ponto de encontro de olhares e espaço onde a *religião vivida* se apresenta de forma diferente da religião institucional e das teologias oficiais, como uma fonte instigante para a própria reflexão teológica. Segundo Santos, “o cinema deveria interessar à teologia por uma razão muito simples: não houve, desde o último século, outra maneira mais eficaz de produzir e contar histórias como o cinema” (SANTOS, 2014, 242). Santos fala de pelo menos duas eficácias do cinema do ponto de vista teológico. A primeira eficácia tem clara relação ao mito, ao conteúdo e às linguagens que compõem o cinema, ou seja, pelas histórias contadas, os temas, os gêneros, personagens e artistas, mitologias. Temos, portanto, neste estudo a partir do cinema, não apenas a apresentação de elementos e formas religiosos da realidade cotidiana e suas mediações, mas também, a possibilidade de refletir como no âmbito da *religião vivida* se dá a relação com conflitos e intolerâncias.

A segunda eficácia está relacionada à dinâmica que ocorre no cinema, ao rito, pelo qual se cria uma mediação entre a pessoa e o próprio filme por meio do olhar, algo que, como já vimos, também está relacionado aos estudos da chamada *religião vivida*. De acordo com o autor, considerando que uma das marcas da modernidade é a ação do sujeito sobre a realidade e a natureza, no sentido de olhá-la e dominá-la, com o cinema surge uma nova relação, por intermédio da qual o sujeito é dominado por aquilo que olha: “um filme é sempre um ponto de vista e de escuta em plena atividade” (SANTOS, 2014, p. 249), que alcança a subjetividade de quem assiste, sofre e participa de um filme. Essa eficácia ritual, por si só, aproxima-se também muito da própria experiência religiosa. Ou seja, o cinema causa algo na pessoa que o assiste, colocando-a em estreita sintonia com a reflexão a respeito da própria vida e acerca da realidade de conflitos e intolerâncias em que estamos inseridos, por um lado, e, por outro,

como essa realidade está relacionada com a religião individual e coletiva, algo ainda a ser explorado.

Contexto cultural e religioso brasileiro: um contexto religioso de conflito e intolerância

No senso comum brasileiro, fala-se que a sociedade brasileira é pacífica “aqui não temos guerra” é uma constatação comum de se ouvir – e que a sociedade é tolerante diante das diferenças religiosas – Deus, além de ser brasileiro, é o mesmo Deus, não importando qual seja a confissão religiosa. Essa narrativa do pacifismo social e da tolerância religiosa se esvai frente à menor observação da realidade cotidiana ou uma rápida análise de contexto. A sociedade brasileira é uma sociedade marcada pelo conflito social e por disputas no campo religioso, mesmo que estas, muitas vezes, sejam veladas discretas (CUNHA, 2016; 2016b).

É muito difícil em um curto espaço dizer o que é o Brasil (DAMATTA, 2004; RIBEIRO, 2000), mas certamente a mais simples tentativa de definição irá esbarrar nessa certa contradição entre imaginários, idealizações e realidades, nos contrastes e contradições existentes e na presença permanente de diferentes formas de conflitos. Talvez três características sejam importantes realçar como pano de fundo deste estudo. A primeira delas tem a ver com a miscigenação do povo brasileiro. Segundo José Honório Rodrigues:

[...] somos uma república mestiça étnica e culturalmente. Não somos europeus nem latino-americanos. Somos tupinizados, africanizados, orientalizados e ocidentalizados. A síntese de tantas antíteses é o produto singular e original que é o Brasil atual (BOFF, 2000, 19).

A segunda característica é a profunda desigualdade social, crônica, perpetuada ao longo dos séculos, marcada, sobretudo, por uma dificuldade e uma recusa em ver a própria desigualdade (ADAM, 2005):

Somos uma sociedade de história lenta, porque os momentos estão descompassados, numa espécie de esquizofrenia histórica. Se houvesse entre nós uma consciência política do desenvolvimento desigual e do descompasso entre as instâncias desencontradas do processo histórico, nosso ritmo de mudança e atualização dessas instâncias seria mais rápido, as desigualdades superadas mais depressa e, provavelmente, com mais justiça social (MARTINS, 2012, 294).

Uma última característica, decorrente das duas primeiras, é o permanente estado de conflito, de crise e de violência de uma sociedade organizada em torno de interesses individuais e grupais (MARTINS, 2012, 298). Se tomarmos apenas os homicídios dolosos (com intenção de matar), sem considerar a violência doméstica, física e sexual, contra menores, roubos e furtos, violência no trânsito, 143 pessoas foram mortas diariamente, somando algo por volta de 52 mil pessoas no ano de 2014.³³

Quanto à religião, podemos dizer que há um espelhamento das três características já arroladas. Religião no Brasil tem essencial e constitutivamente a ver com diversidades e miscigenação (sincretismo, hibridismo), a desigualdades (religiões hegemônicas *versus* religiões reprimidas) e o conflito (fundamentalismo e relativismo) (CUNHA, 2016). Os embates com a religião ou com desdobramentos no campo religioso são algo que está presente de forma permanente nesse contexto. Sabe-se que religião fazia parte da vida cotidiana dos povos originários. A invasão portuguesa, em 1500, é assinalada por uma missa campal, logo, do desembarque dos ibero-europeus e o que se segue a essa missa na relação com as religiões originárias, com as religiões dos africanos trazidos como escravos,

³³ Brasil teve em média 143 assassinatos por dia em 2014. Disponível em: <http://www.mapadaviolenca.org.br/mapa2016_armas.php>. Acesso em 10/05/2017.

as religiões vindas com os demais imigrantes, será um grande processo de disputas, sincretismos, e mobilidade religiosa.³⁴

Na questão religiosa, é importante analisar quais são as compreensões de religião e do religioso presentes nesse contexto conflitivo. Adilson Schultz propõe uma forma de pensar a estrutura teológica a partir do imaginário religioso brasileiro, a qual ele define como uma *nebulosa*. Ele usa o termo “nebulosa” por entender que não há uma base sobre a qual se constroem as religiões ou a matriz religiosa brasileira, mas sim, algo, significações, que transitam entre as religiões e suas matrizes (SCHULTZ, 2008, 31). De acordo com o autor, no mínimo três referências abastecem essa nebulosa:

A matriz religiosa brasileira tem como principais referências as significações religiosas oriundas do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e do espiritismo – além das significações indígenas naquilo que elas têm de influência sobre umbanda, espiritismo e candomblé (SCHULTZ, 2008, 28).

Segundo ele, essa nebulosa, forjada num lento processo histórico, paira sobre o país e não cessa de se repetir num processo contínuo de ressignificação de valores e princípios, algo que faz muito sentido para a reflexão acerca das diferentes formas e conteúdos da *religião vivida* que aqui tomamos como hermenêutica. O autor complementa sua ideia pegando de G. Deleuze a teoria rizomática. Diferente de raízes, que estão conectadas a um mesmo ponto, “a lógica do rizoma opera por rupturas e interconexões ao mesmo tempo” (SCHULTZ, 2008, 33). Nessa ideia da nebulosa e do rizoma, o autor trabalha algumas de suas características. A crença e a presença de Deus em meio à vida são uma dessas características. O mundo invisível, de Deus, está imbricado no mundo visível, das pessoas. Do mesmo modo, o diabo e o mal compõem esse cenário.

³⁴ Interessante para entender essa dinâmica das religiões no Brasil é o filme *Santo Forte*, de Eduardo Coutinho, 1999 (Santo Forte, Eduardo Coutinho, BRA, 1999).

Além de Deus e do diabo e sua presença em meio à vida cotidiana, outras forças e entidades irão compor a nebulosa, como a crença em espíritos, a prática de sacrifícios, a comunicação com o mundo do além, as formas de louvor e êxtase nos cultos, as incorporações, as expectativas pela vida eterna, a teologia da prosperidade, entre tantas outras formas e expressões.

[...] uma nebulosa de ambiguidades e simultaneidades: tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade; o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e, ao mesmo tempo, imanentes; Deus está na Igreja, mas também está no terreiro, a fé é confessada em alta voz, mas vive de significações subterrâneas, não reveladas (SCHULTZ, 2008, 35).

Todos esses elementos vão compor o que podemos chamar de *religião vivida* presente nos filmes a serem analisados a seguir, e essa *religião vivida* está totalmente imbricada com os conflitos, intolerâncias e violências que compõem o cenário da vida real, assim podemos preliminarmente afirmar.

Religião vivida nos filmes: uma análise

Neste ponto, pretende-se analisar formas e exemplos de conflito e intolerância relacionados a elementos, formas e expressões religiosas, presentes em alguns filmes brasileiros. Analisa-se aqui a religião e o religioso como uma forma de *religião vivida*, uma compreensão e uma vivência da religião que ultrapassam as fronteiras da religião institucional e dogmática. Em alguns casos, o conflito se dá exatamente porque a maneira como a religião é vivida contrasta e atrita com pressupostos da religião oficial ou do contexto sociopolítico ou ambos.

A partir desses materiais cinematográficos pertencentes à cultura pop brasileira, pode-se dizer que há, fundamentalmente, três tipos de conflito sociorreligioso: a) o conflito sociopolítico com desdobramentos no campo religioso; b) o conflito e a intolerância

dentro do próprio campo religioso; e, c) o conflito da falta de esperança e de perspectiva de vida.

- a. *Deus e o Diabo na Terra do Sol* e *Batismo de Sangue*: conflito sociopolítico com desdobramentos no campo religioso

Nesses dois exemplos têm-se já no próprio título dos filmes algo religioso e algo de conflitivo: Deus e o diabo e batismo de sangue. O filme *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (Glauber Rocha, BRA, 1964), aborda um tipo específico de conflito social no nordeste brasileiro. O conflito se dá entre sertanejos, pessoas pobres, destituídas de qualquer poder e de recursos mínimos para a manutenção de suas vidas, agravado pela situação permanente de seca e estiagem, e aqueles que detêm os recursos e o poder, o que na história do país se constituiu como coronelismo (ADAM, 2005). O elemento religioso está presente de forma muito explícita tanto do lado dos despossuídos quanto do lado do coronelismo, representado principalmente pela instituição religiosa hegemônica (CUNHA, 2016), no caso a Igreja Católica.

O enredo do filme conta a história de Manoel (Geraldo Del Rey) e sua mulher Rosa (Yoná Magalhães). As cenas iniciais do filme indicam a profunda miséria e carência, cena típica do sertão nordestino, mostrando a vegetação seca e a morte do gado, o trabalho árduo do casal para garantir a pouca comida que há. Também no começo do filme mostra-se o incipiente movimento messiânico da região, em torno ao beato Sebastião, recrutando pessoas miseráveis com a promessa do retorno do rei português Dom Sebastião, algo que impressiona Manuel. O movimento messiânico – Sebastianismo – de fato ocorreu no sertão de Pernambuco, no século XIX (BALTAZAR B. JÚNIOR; BARREIRA, 2013). Miséria e religião dividem a cena, por assim dizer.

Manuel é um vaqueiro e acaba de levar o gado do coronel Moraes (Milton Roda) para a cidade, tendo como combinação a partilha dos lucros obtidos com a venda do gado. O vaqueiro pretende usar o recurso obtido para comprar um pedaço de terra. Quando leva o gado para a cidade, alguns animais morrem no percurso. Chegado o momento da partilha, o coronel diz que não vai dar ao vaqueiro a sua parte nos lucros porque o gado que morreu no percurso seria a parte

correspondente a Manuel, ao passo que a parte que chegou viva era sua. Manoel, profundamente irritado com a injustiça e o abuso do coronel, mata-o com um facão e foge para casa. Sem recursos e, agora, perseguido, o casal se junta aos seguidores do beato Sebastião (Lídio Silva), que promete o fim do sofrimento por meio do cumprimento da profecia de que o sertão irá virar mar e que todos os seguidores viverão em uma ilha de fartura e abundância, com o retorno de Dom Sebastião, rei de Portugal.

O movimento reúne milhares de sertanejos paupérrimos sobre uma montanha, na pequena capela de Pedra Bonita, à espera que chova ouro e que a profecia se cumpra. Além de saques e pilhagens feitos pelos seguidores do movimento na redondeza, sacrifícios precisam ser realizados para que a promessa se cumpra. Manoel sobe de joelhos a longa escadaria da igreja com uma enorme pedra sobre a cabeça. Como a promessa não se cumpre, o beato Sebastião pede que uma criança – sangue inocente – seja sacrificada no altar da igreja e que Rosa, que é contrária ao movimento, seja morta. Segundo o beato, ela estaria possuída por demônios. Rosa acaba matando o beato a facadas no interior do santuário.

Simultaneamente, distante da Pedra Bonita, a vida no vilarejo se vê ameaçada pelo movimento sebastianista. O padre lamenta o abandono dos fiéis da missa regular, além de condenar o movimento como fanatismo religioso. Apoiado pela elite local, os coronéis latifundiários, o próprio padre paga Antônio das Mortes (Maurício do Valle), um matador de aluguel, para exterminar os seguidores do beato. Assim, um verdadeiro massacre é perpetrado. Todos os seguidores do movimento são assassinados.

Manoel e Rosa escapam do massacre e se juntam ao cangaço – movimento de bandidos-justiceiros do sertão brasileiro. O pequeno grupo decangaceiros com requintes de crueldade ataca os vilarejos da região, roubando tudo que é possível, violentando e matando sem piedade, em nome de uma nova ordem social a partir da justiça feita pelas próprias mãos. Ou seja, Manoel é alguém que está em busca de uma vida digna. Primeiramente, como vaqueiro, valendo-se do próprio sistema social injusto, depois como penitente por meio da fé e da esperança no cumprimento de uma profecia, por último, quando os

dois outros mecanismos falharam, ele se torna cangaceiro, fazendo justiça deliberadamente com as próprias mãos, sendo, ele mesmo um pouco de Deus e um pouco de diabo em meio às agruras da vida debaixo do sol violento do sertão. Nos três movimentos, há crença, conflito e violência.

Fica muito claro nesse exemplo o conflito endêmico brasileiro: o conflito social, entre os destituídos de todo e qualquer recurso para viver de forma digna e a concentração de poder nas mãos de alguns, e os mecanismos criados por estes para preservar seus bens e evitar que os destituídos tenham acesso.³⁵ A religião acompanha o conflito. Para os destituídos, a religião acaba servindo como subterfúgio como o messianismo sebastianista. A religião buscada está fora dos limites do institucional e é uma proposta radical e violenta. A religião institucional e hegemônica sustenta o *status quo*. Interessante no filme é que, após o fim violento do movimento messiânico, Manoel encontra abrigo no cangaço. Cangaço invade e destrói violentamente uma festa de casamento, atacando claramente tanto a religião oficial quanto a cultura social hegemônica. Há, assim, uma constelação de conflito social, poder político e religioso, fanatismo, messianismo e violência.

O filme *Batismo de Sangue* (Helvécio Raton, BRA, 2007) é ancorado na obra homônima (FREI BETTO, 1983), dirigido por Helvécio Raton, em 2007. Temos aqui um claro conflito ideológico envolvendo religiosos católicos identificados com a Teologia da Libertação e as forças repressivas da ditadura militar. Em São Paulo, no final da década de 60, o convento dos frades dominicanos é espaço de resistência contra a ditadura militar. Movidos por ideais cristãos sistematizados na então nascente Teologia da Libertação, os frades, entre eles Frei Tito (Caio Blat) e Frei Betto (Daniel de Oliveira), apoiam política e logisticamente o grupo de guerrilheiro Ação

³⁵ Atualmente, essa discussão ganha as telas em produções cinematográficas que abordam o acesso de jovens à universidade através da lei de cotas para pessoas de baixa renda, negras e indígenas e o conflito gerado com isso. Um bom exemplo é o filme *Que bonis ela volta?* (Anna Muylaert, BRA, 2015).

Libertadora Nacional, liderado por Carlos Marighella (Marku Ribas). Os frades acabam sendo presos e torturados por policiais do DOPS paulista, (Departamento de Ordem Política e Social, da ditadura militar) obrigados a denunciar o movimento de guerrilha. Frei Tito é exilado na França, não conseguindo superar as sequelas psicológicas, vindo mais tarde a suicidar-se.

Ao lado das cenas chocantes de tortura, o filme é marcado por cenas da devoção religiosa dos frades, como a cena em que realizam uma eucaristia na prisão, utilizando suco de uva solúvel e bolachas, partilhando os elementos tanto com opositores políticos quanto com os policiais que os torturavam. Frei Tito inicia a reflexão antes da oração eucarística recitando do profeta Isaías o versículo que diz: “julgará os fracos com equidade, fará justiça aos pobres da terra, ferirá o homem impetuoso com uma sentença de sua boca, e com o sopro dos seus lábios fará morrer o ímpio” (Isaías 11.4). Frei Betto continua, dizendo: “Não há conciliação possível entre opressores e oprimidos. Do lado de dentro dessas grades encontram-se comunistas e cristãos. Foi o amor por nosso povo e luta por justiça que nos aproximou e nos uniu. Um dia, todos viverão como irmãos, em torno do mesmo Pai. Haverá igual partilha de comida e de bebida, como aqui, nesta mesa eucarística”.

É muito explícito no filme uma concepção religiosa e teológica diferente das encontradas no filme anterior: a teologia crítica, de cunho social e político. Não temos aqui a concepção do catolicismo popular ou de outra religiosidade, mas uma posição nova, racional e engajada, disposta não só a transformar a própria compreensão teológica, mas, principalmente, o contexto social, por meio da luta contra a ditadura, como aglutinadora das forças de opressão e dominação política presentes nesse período da história brasileira. Também aqui temos, portanto, poder político, conflito, religião institucional e fé engajada em jogo.

Nos dois filmes, fica muito evidente o conflito social e político presente no contexto brasileiro, assim como evidencia-se o papel da religião. Em comparação com o filme anterior, temos aqui também a religião permeando o conflito político. O que leva os frades à tortura e à prisão é a convicção religiosa, a resistência ao regime

ditatorial com base na fé cristã, como um verdadeiro sacrifício, um batismo de sangue. Também aqui é uma compreensão da religião, no caso a teologia crítica de cunho político, que entra em atrito com o sistema hegemônico e absoluto da ditadura.

O Pagador de Promessa, O Auto da Compadecida e Ó pai ó: o conflito interno religioso

Esses três filmes caracterizam outro tipo de conflito e intolerância presentes no contexto brasileiro. O conflito e a intolerância internos no próprio campo religioso. As disputas aqui se dão entre o catolicismo popular, o sincretismo religioso e as religiões de matriz africana, por um lado, e a igreja católica oficial romanizada (STEIL, 1996) ou a igreja evangélica pentecostal, por outro.

O Pagador de Promessas (Anselmo Duarte, BRA, 1962) é um filme de 1962, dirigido por Anselmo Duarte, ancorado na peça teatral de Dias Gomes. O enredo gira em torno do sincretismo religioso, como parte do catolicismo popular, e as religiões de matriz africana, e a intolerância por parte do catolicismo institucional.

O filme inicia com os atabaques e danças de um culto do candomblé, dando assim o tom do conflito. O filme apresenta a história do pagador de promessas, chamado Zé do Burro (Leonardo Villar), homem humilde, ingênuo e bondoso, que enfrenta a intransigência e o rigor doutrinário da instituição igreja ao tentar cumprir a promessa feita a Santa Bárbara (sincretizada em Iansã, no candomblé). A promessa consiste em carregar uma pesada cruz, do tamanho da cruz de Cristo, por sete léguas, até o santuário da santa, a Igreja de Santa Bárbara, na cidade de Salvador, capital do Estado da Bahia, e dividir seu pequeno pedaço de terra, no interior, com os vizinhos mais pobres. Seu melhor amigo é um burro, chamado Nicolau. Quando este é ferido por um raio e adoce em decorrência do ferimento, Zé do Burro faz a promessa a Santa Bárbara (santa protetora nas tempestades), em um terreiro de candomblé, à orixá Iansã. Assim que o burro Nicolau se recupera,

Zé do Burro, acompanhado de sua mulher Rosa (Glória Menezes), dá início à sua jornada.

O conflito se dá com o padre local, padre Olavo (Dionísio Azevedo), que representa a autoridade da religião oficial e hegemônica. Após o padre ouvir que a promessa foi feita para salvar um burro, o Nicolau, e que a promessa foi realizada no terreiro de candomblé, para Iansã, paralelo de Santa Bárbara na religiosidade afro-brasileira, e que para Zé do Burro não há problema algum na sua concepção sincrética de religião, proíbe Zé do Burro de entrar com a cruz na igreja e, assim, cumprir sua promessa. Além disso, a partilha de terras feita por Zé do Burro dá margem a interpretações pela mídia sensacionalista de que ele seria comunista. Zé e Rosa são assim barrados nas escadarias da igreja de Santa Bárbara, local onde irá se desenrolar praticamente todo o filme.

As pessoas tentam se aproveitar da inocência e bondade de Zé do Burro. Prevalecem-se do conflito criado: Os praticantes de candomblé querem usá-lo como líder contra a discriminação que sofrem por parte da igreja, eles têm acesso apenas aos degraus da igreja; os jornais sensacionalistas e os políticos transformam sua promessa de dar a terra aos pobres em grito pela reforma agrária; um escritor de livros pretende ganhar dinheiro escrevendo a história do pagador de promessas; a mulher, Rosa, cansada de esperar, o trai com o cafetão (Geraldo Del Rey) da redondeza.

Zé insiste em entrar na igreja e recebe o apoio da população pobre, que acredita que ele tem o direito de pagar sua promessa, criando, assim, uma situação de conflito com o padre. Pessoas doentes e pobres vêm até Zé pedindo por cura. Diante do conflito instalado, a polícia é chamada para prevenir a entrada de Zé na igreja, e ele acaba morto em um confronto violento entre policiais e manifestantes ao seu favor. Na última cena do filme, os manifestantes pobres colocam o corpo morto de Zé em cima da cruz e entram à força na igreja. Finalmente, Zé do Burro cumpre sua promessa, mas para isso precisou pagar com a própria vida.

O conflito aqui é religioso, por excelência. A disputa se dá entre a religião oficial, preocupada com a reta doutrina e a manutenção

da própria instituição, a religiosidade afro-brasileira, no caso o candomblé, mas também com a religiosidade popular de Zé do Burro, uma religiosidade mágica e pragmática, útil na cura dos animais, em sintonia com uma ética social de partilha e com uma teologia sincrética. Vemos nesse filme uma clara luta entre religião hegemônica e religiões reprimidas, algo que Cunha tem analisado em suas pesquisas sobre a intolerância religiosa presente no cotidiano brasileiro atual, uma intolerância por vezes discreta e velada, mas que tem tomado proporções maiores, como o caso de uma menina apedrejada após deixar oculto num terreiro de umbanda (CUNHA, 2016, 2016b).

O *Auto da Compadecida* (Guel Arraes, BRA, 1999) foi dirigido por Guel Arraes, lançado em 1999, também a partir de uma peça teatral, homônima, de Ariano Suassuna (Suassuna, 1955), combinando elementos de *O Santo e a porca* e *Torturas de um coração*, ambos do mesmo autor.

O enredo gira em torno de dois personagens principais: João Grilo (Matheus Nachtergale) e Chicó (Selton Mello). Ambos são pessoas pobres, como a maioria da população da região. Vivem de pequenos negócios, pequenos golpes, esperteza e malandragem. Praticamente, todo o filme se dá em torno dos pequenos golpes que João Grilo e Chicó organizam para se dar bem. A trama inicia quando Chicó e João Grilo tentam convencer o padre local (Rogério Cardoso) a benzer o cachorro doente de sua patroa, a mulher (Denise Fraga) do padeiro (Diogo Vilela). Como o padre se nega a benzer eo cachorro morre, o padeiro e sua esposa exigem que o padre faça o enterrodo animal. João Grilo diz ao padre que o cachorro tinha um testamento e que lhe deixara dez contos de réis e três para o sacristão, caso encomendassem o cachorro em latim. Quando o bispo descobre, Grilo inventa que, na verdade, seis contos iriam para a arquidiocese e apenas quatro para a paróquia, para que o bispo não arrumasse problemas.

Assim continuam os dois personagens criando casos de trapaças e malandragens, até que os cangaceiros invadem o lugarejo. Ouvem-se tiros e uma gritaria do lado de fora, era o cangaceiro Severino (Marco Nanini). No conflito, ele mata o bispo (Lima

Duarte), o padre, o sacristão, o padeiro ea mulher. Na hora de matar João Grilo, este lhe dá de presente uma gaita abençoada por Padrinho Padre Cícero (santo protetor e padroeiro do nor-deste brasileiro) que teria o poder de ressuscitar as pessoas. Para o cangaceiro acreditar, João dá uma facada em Chicó, encenando sua morte usando uma bexiga com sangue. João Grilo toca a gaita enquanto o amigo levanta dançando no ritmo da música. Severino, então, ordena ao seu capanga quelhe dê um tiro e depois toque a gaita para que ele possa ir encontrar-se com Padre Cícero e depois voltar. O capanga obedece, atira, mas quando toca a gaita nada acontece. Com isso, o capanga mata João Grilo.

No céu, todos se encontram para o julgamento dos mortos. O diabo (Luís Melo) e Jesus, negro, (Maurício Gonçalves) apresentam as acusações e defesas. João então chama Nossa Senhora (Fernanda Montenegro), a compadecida, para interceder por eles. É o que ela faz. Essa cena sobre a discussão a respeito da vida humana, o medo da morte, a culpa e o perdão, as referências à vida e morte de Jesus Cristo, é parte certamente de uma das peças teológicas mais belas e significativas de uma autêntica teologia brasileira, uma admirável amostra de *religião vivida*. O padre, o bispo, o sacristão, o padeiro e sua mulher são mandados para o purgatório. Severino e o seu capanga são absolvidos e enviados ao paraíso. João simplesmente retorna a seu corpo. Quando retorna, vê Chicó o enterrando, levanta e dá um susto no amigo. Após conseguir fazer Chicó acreditar que está vivo, os dois se animam e fazem planos para o dinheiro do enterro. Até que Chicó lembra da promessa que fez a Nossa Senhora, que daria todo dinheiro caso João sobrevivesse. Depois da discussão sobre as possibilidades de como driblar a promessa feita, decidem entregar todo o dinheiro à igreja.

Vemos nessa comédia dramática muito da relação entre conflito e religião. O conflito, assim como no filme anterior, é entre a crença popular, recheada de subversões, subterfúgios e malandragens, a religião oficial do bispo e do padre, que também se deixa corromper, e a violência dos cangaceiros, os quais também têm fé. Estes, antes de matar cada um dos personagens, fazem um sinal da cruz e pedem a absolvição do padre. No céu, no julgamento, Jesus Cristo e Maria, a Compadecida, corroboram essa teologia vivida no

cotidiano e na malandragem, uma teologia da justificação da vida e da luta humanas. Sob o protesto do diabo, todos acabam sendo absolvidos ou recebem nova chance. O conflito religioso e a violência encontram no céu, diante do próprio Cristo, a redenção.

Ó Pai, Ó (Monique Gardenberg, BRA, 2007) é um filme dirigido por Monique Gardenberg, ancorado na peça de Márcio Meirelles, lançado em 2007. O filme conta a história dos moradores de um animado cortiço no centro histórico da cidade de Salvador, no chamado Pelourinho. Toda a história se passa no último dia de carnaval, o que torna o filme praticamente uma folia de carnaval com muita dança, sexo, música e alegria. Até que Dona Joana (Luciana Souza), síndica do cortiço, uma evangélica pentecostal, incomodada com a farra e a festa dos moradores, decide acabar com a festa, fechando o registro de água do prédio.

A falta d'água faz que o aspirante a cantor Roque (Lázaro Ramos); o motorista de táxi Reginaldo (Érico Brás) e sua esposa Maria (Valdinéia Soriano); o travesti Yolanda (Lyu Arisson), amante de Reginaldo; a jogadora de búzios Raimunda (Cássia Vale); a dona de bar Neuzão, lésbica (Tânia Tôko) e sua sensual sobrinha Rosa (Emanuelle Araújo); Carmen (Auristela Sá), que realiza abortos clandestinos e ao mesmo tempo mantém um pequeno orfanato em seu apartamento; Psilene (Dira Paes), irmã de Carmen que está fazendo uma visita após um período na Europa; e a baiana (Rejane Maia) vendedora de acarajé, de quem todos são fregueses; se confrontem e se solidarizem perante o problema.

Elementos religiosos do catolicismo popular e da religiosidade afro-brasileira não criam atrito entre si, nem com o clima de festa e excessos, tampouco com a sexualidade explícita, com a homossexualidade, com a prática do aborto, com o sincretismo, todas questões que encontram nas instituições religiosas, como a igreja, forte crítica e resistência. O único ponto de atrito é, de fato, com Dona Joana, que condena não só a festa de carnaval, mas sobretudo a religiosidade livre e dinâmica imiscuída na vida, no sexo e na festa dos personagens. Para ela, carnaval é oportunidade para o demônio possuir pessoas e afastá-las do verdadeiro caminho, a verdadeira fé,

representada por sua igreja evangélica. Cortar a água é sua maneira de combater o mal em nome da fé.

Seus dois filhos pequenos enganam a mãe e também se divertem na festa de carnaval. Embaixo da escada do casarão escondem suas Bíblias antes de sair para a rua e caírem na folia. Um dos comerciantes do Pelourinho, incomodado com a presença dos chamados trombadinhas – crianças que vivem nas ruas e cometem pequenos furtos e delitos, algo que prejudica o comércio – encomenda a um policial, que lhe deve uma quantia em dinheiro, para dar um susto nas crianças. Para cumprir sua incumbência, o policial acaba matando os dois meninos de Dona Joana.

De grande relevância para este estudo é a cena, quase no final do filme, quando Dona Joana, preocupada com a demora de seus meninos para voltarem para casa, recorre a Dona Raimunda, a quem ela geralmente acusava de seguidora de Satã, pedindo que mostre no jogo de búzios o que ocorreu com os seus meninos. Raimunda, em transe, entra em colapso com a notícia que o jogo de búzios lhe dá: os meninos foram mortos. A cena final é esta: todas as pessoas, das diferentes crenças e valores, reunidas em torno dos dois meninos mortos, chorando em solidariedade à dor de Dona Joana.

Vemos assim que há um conflito religioso entre a fé evangélica pentecostal com seu exclusivismo e intolerância diante das outras religiões, principalmente as de matriz africana e as práticas profanas, mundanas e sexuais, como o carnaval. Por sua vez, a própria Dona Joana recorre aos búzios para ser informada do paradeiro de seus filhos. Diante da morte trágica e violentada dos meninos, as diferenças religiosas ficam relativizadas.

Nos três filmes, temos o elemento cômico e o elemento trágico. Nos três, vemos as pessoas envolvidas organizando suas crenças à sua maneira, independentes da instituição religiosa. Nos três, o conflito, a violência e a morte se fazem presentes.

Linha de passe: o conflito da falta de esperança e a intolerância aos invisíveis

Linha de passe (Walter Salles; Daniela Thomas, BRA, 2008) foi dirigido por Walter Salles e Daniela Thomas e lançado em 2008.³⁶ A linha de passe no futebol é o momento e local certo onde um jogador precisa passar a bola ao outro, possibilitando, assim, o cumprimento da meta, o gol. Exatamente sobre isso trata o filme que leva este nome: a linha de passe na vida de pessoas na periferia do mundo na busca pela sobrevivência.

O filme é caracterizado por um realismo que, por vezes, dá a impressão de se tratar de um filme reportagem. Ele conta a história de quatro irmãos e uma mãe, que vivem na Cidade Líder, periferia da metrópole São Paulo. São todos torcedores fanáticos do Corinthians (Sport Club Corinthians Paulista). Com a ausência do pai, precisam lutar por seus sonhos. Um deles, Dario (Vinícius de Oliveira), percebe em seu talento como jogador de futebol a esperança de uma vida melhor. Aos 18 anos de idade, vê a ideia cada vez mais distante, já que jogadores são descobertos mais jovens. Reginaldo (Kaique de Jesus Santos), o caçula, procura seu pai obsessivamente. Dinho (José Geraldo Rodrigues) converteu-se a uma igreja evangélica pentecostal, abandonando uma vida mundana de bebedeira. Dênis (João Baldasserini), pai de um menino com uma moça com quem já não está vivendo junto, enfrenta dificuldades em se manter financeiramente como motoboy e pagar a pensão ao filho.

Todos, aparentemente, são filhos de pais diferentes, tendo sido criados por Cleuza (Sandra Corveloni), sua mãe, que trabalha como empregada doméstica e está mais uma vez grávida, de outro homem. Cleuza luta, sozinha, sendo pai e mãe, ao mesmo tempo, para sustentar seus filhos, manter a casa precária na periferia, com a pia sempre entupida, reproduzindo uma realidade muito comum no Brasil de hoje.

³⁶ O filme foi aplaudido por nove minutos durante o Festival de Cannes, além de ganhar o prêmio de melhor atriz pela atuação de Sandra Corveloni.

Mesmo grávida, fuma e bebe para aliviar a tensão. Ela também é torcedora do Corinthians. Em algumas cenas, ela está no jogo torcendo e rezando por seu time do coração.

O conflito aqui não é de uma religião com outra, nem da religião com determinada situação de vida, ideologia, movimento. Não há uma religião que perpassa todo o enredo do filme, como nos exemplos anteriores. O futebol seria aqui o elemento mais religioso que emoldura todo o drama.

O conflito e a intolerância em *Linha de passe* é a marginalidade social, a invisibilidade social e a falta de perspectiva. O conflito é com a linha de passe da vida real, que parece nunca se concretizar. O conflito é com a falta de esperança e a impossibilidade humana de vir a ter – vir a ser – uma vida digna em uma cidade e em uma sociedade que invisibiliza a maioria dos seus cidadãos. As possíveis “linhas de passe” são: conseguir jogar futebol em um clube de destaque e assim ascender socialmente, sonho de milhares de jovens no Brasil (Dario); conseguir a prosperidade por meio da fé e da conversão espiritual, à espera de um milagre que não acontece (Dinho); conseguir um trabalho ou atividade – que seja na criminalidade, no roubo – com um salário que permita viver uma vida minimamente decente e sustentar o filho pequeno (Dênis); na busca pelo pai, motorista de ônibus (Reginaldo); conseguir garantir a sobrevivência de seus filhos – encontrar a linha de passe para eles – e torcer (no grande jogo da vida, contar com a sorte) para que sobrevivam às atrocidades da grande cidade (Cleuza).

Praticamente todas as possibilidades dão errado. Dario não consegue o destaque necessário para uma vaga como jogador de futebol; Dinho volta a beber, perde o emprego, parece perder a fé; Dênis rouba e, na fuga, sequestra alguém; Cleuza sente as dores de parto de mais um filho que está chegando; Reginaldo rouba um ônibus e sai, sem rumo, dirigindo pela cidade. Talvez essa seja a possibilidade mais plausível, mesmo que absurda. O único lugar onde parece que uma linha de passe é de fato efetiva é assistindo ao time do coração, amado e idolatrado como uma religião, o Corinthians.

Significativos para este estudo são os momentos de Dinho, na igreja. Trata-se de uma das tantas pequenas igrejas de periferia, evangélica pentecostal, com uma clara teologia da prosperidade e da cura. As poucas pessoas que frequentam os cultos mostram em seus rostos as marcas da pobreza e das dificuldades cotidianas. Numas das primeiras cenas, a comunidade reunida canta com devoção o hino que diz “você é importante para Deus”. Outra cena muito ilustrativa para a temática do filme é a que mostra a tentativa de cura de uma senhora paraplégica. Apesar de toda oração e bênção proferida, a mulher não volta a andar. Duas tentativas, uma inclusive no dia do seu batismo, no rio, fracassam. Os únicos que parecem se dar conta da impossibilidade são Dinho e a própria mulher.

Linha de passe, 44 anos depois de *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, parece colocar seus protagonistas no mesmo lugar – na falta de perspectiva. A diferença aqui, porém, é que nem a religião, nem a marginalidade, nem o futebol parecem de fato apontar uma saída, mesmo que momentânea. *Linha de passe* encerra sem esperança. Em *Linha de passe*, religião e conflito se resumem em uma palavra: lamento. Significativo, nesse sentido, é quando Dinho, na metade do filme, lê para uma irmã na fé, Dona Rosa, versículo do que pareceo Salmo 13 e o Salmo 102:

Até quando se esquecerá de mim senhor? Enquanto lê para sua irmã na fé cristã, o foco narrativo mantém o áudio no discurso proferido por Dinho e focaliza em outra cena o rosto sofrido de sua mãe Cleuza [...] que espera em pé, num ponto lotado de pessoas, por um ônibus que a leve do centro da cidade devolta para Cidade Líder – bairro na zona leste da capital paulista – onde elavive com quatro filhos e espera pelo próximo, grávida que está de provavelmente oito meses. Dinho segue na leitura: Até quando esconderás de mim o teu rosto? Outro close no rosto de Cleuza, que apesar da aparência envelhecida não deve ter mais de 40 anos; ela fuma cigarros em profusão, como se esses pudessem dar alívio para sua tensão na repetição de um dia estafante de trabalho. E Dinho prossegue: Porque meus dias se consomem como a fumaça, e os meus ossos ardem como lenha. Novo enfoque no rosto da mãe, seu olhar sério e compenetrado nos dá a entender que ela parece mesmo sentir dor e cansaço. Seja no trabalho em “casa de família”,

seja em sua casa na periferia, Cleuza é apresentada, inúmeras vezes, fumando cigarros e/ou bebendo cerveja. Isso nos remete à voz de seu filho, como se suas palavras fossem os dias de Cleuza, queimados juntamente com aquela fumaça ou consumidos num único gole. Dinho prossegue na leitura e novo corte na cena nos mostra Dario (Vinícius de Oliveira) sentado no sofá de casa, diante da televisão, com a expressão facial de desânimo após ficar de fora em mais uma “peneira”, como é comumente conhecida a pré-seleção no futebol amador. Dinho prega: *Meu coração está ferido e seco como erva, por isso me esqueço de comer o pão*. Em seguida, após apresentar os protagonistas do filme a câmera aponta para o céu num dia nublado e desce devagar nos dando uma imagem panorâmica, porém não menos acinzentada, da cidade de São Paulo, metrópole de pedra e concreto que nos parece impenetrável vista de cima. A cidade também nos parece ser o personagem principal do filme, pois é com a sua imagem que Dinho encerra a leitura do salmo: *Os meus dias são como a sombra que declina e como a erva me vou secando*. [...] Novo corte brusco na cena e agora é Dênis, outro filho, quem aparece dirigindo apressadamente sua moto pelas principais avenidas da cidade (LIMA; SILVA, 2009).

Considerações finais

Segundo Ruben Alves “A religião é a proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade. Ela é a recusa, por parte do ser humano, de ser digerido e assimilado ao mundo que o cerca, em nome de uma visão, de uma paixão, de um amor” (ALVES, 1988, p. 19). De fato, não por acaso que religião é algo tão fundamental e constitutiva no Brasil, em um contexto marcado por tamanho conflito, injustiça, violência e falta de perspectiva. Nesse contexto, os filmes analisados apresentam uma *religião* vivida que busca dar conta de uma realidade ou que contribui para aliviar ou para aprofundar o conflito e a violência.

O que caracteriza essa *religião vivida* que contracenava com esse contexto de conflito e violência? Certamente, é uma religião que está em grande sintonia com aquilo que Schultz chama de nebulosa religiosa. É uma religião que não despreza a presença de Deus, mesmo

quando Deus parece estar mais no futebol que na igreja, como no caso de *Linha de passe*. Há intimidade com Deus e com o divino, como se vê na relação de João Grilo com Maria e Jesus, no céu. Deus, suas potestades, o divino não se restringem às igrejas. Estão nos terreiros, nas escadarias da igreja, na curade pessoas e animais, em pessoas e lugares. Se Deus está presente, o diabo está também (Schultz), como se percebe em *Deus e o Diabo na Terra do Sol*. A mesma pessoa, Manoel, transita de penitente a cangaceiro, com grande facilidade. Também em *O Auto da Compadecida* temos destaque especial para o diabo, conhecedor das personalidades e seus dilemas. O mal está muito presente na própria igreja institucional, intolerante e aliada ao poder, como se vê em *O pagador de promessas* e na obra de Glauber Rocha. O mal está relacionado ao poder político, como no coronelismo, na ditadura militar, na violência contra as crianças, em Ó pai ó, ou na periferia do mundo, na falta de perspectiva, em *Linha de passe*.

Nessa religião o mundo visível, a realidade dura e cruel, que, muitas vezes, é encarada como sina, o destino, a necessidade, o preceito divino (Manuel, Zé do Burro, Severino, os Frei Tito e Frei Betto, Dinho e Cleuza), e o mundo invisível, o mundo dos mortos, o céu ou a esfera dos Orixás estão em permanente interação. Em *O Auto da Compadecida*, vai-se de um desses lugares para outro com grande facilidade. A incorporação, o êxtase, a manifestação de cura mostram a relação entre as dimensões humana e divina, como no caso do jogo de búzios, no caso do beato Sebastião que se assume como profeta, na expectativa de cura no culto evangélico.

A religião nesses filmes é uma religião híbrida, bricolada, rizomática, indiferente às dogmáticas e liturgias institucionais (SCHULTZ, 2008, 50). Trata-se de uma religiosidade misturada, sincrética, ambígua, como no caso de Zé do Burro e na trama de *O Auto da Compadecida*. Animais – burro e cachorro – são tão importantes quanto pessoas na economia divina. Inclusive Orixás e fé evangélica se aproximam se a ameaça à vida bate à porta, como em Ó pai ó. Ressignificações são livremente criadas, como as profecias e interpretações messiânicas em *Deus e o Diabo na Terra do Sol*: saques e pilhagem, sacrifício de crianças combinam com a esperança apocalíptica de um sertão que vai virar mar e de chuva de ouro.

Sacrifícios, a busca pela perfeição e o ideal de santidade também estão presentes nessa nebulosa religiosa brasileira. Vemos sacrifício no movimento messiânico de Dom Sebastião, no pagador de promessas, quase reproduzindo o sacrifício de Cristo, na vida abstermia (droga e sexo) de Dona Joana e de Dinho, na tortura a que se deixam submeter os frades católicos no engajamento sociopolítico, a luta de Cleuza para sustentar sua família. Santos são menos os padres e os bispos e mais os beatos, os vaqueiros, os cangaceiros, João Grilo, a mãe de santo.

Uma pergunta que se coloca é em que medida essa *religião vivida* presente nos filmes analisados é resultado do contexto conflitivo, violento e ambíguo do Brasil e, uma segunda, em que medida essa religião contribui – ou não – para a dignidade humana e a transformação social, nesse contexto. No que se refere à primeira pergunta, tudo leva a crer que sim a *religião vivida*, como uma expressão mais próxima da vida cotidiana e comum, carrega de forma mais crua e explícita a realidade conflitiva e violenta endêmica do contexto. Quanto à sua influência para a preservação da dignidade humana e a transformação social, a *religião vivida* se não busca a superação da violência e suas forças geradores, procura aplacá-las e aponta para caminhos, subterfúgios de sobrevivência, mesmo que, por vezes, de forma agressiva ou até violenta. Religião aqui seria, no mínimo, um modo de dissimulação, enquanto formas efetivas de transformação, dentro e fora do campo religioso, não se colocam à disposição.

Quem dissimula geralmente está numa posição não-privilegiada, e a estrutura de dissimulação acaba se tornando uma estratégia de sobrevivência, e não exatamente uma vivência. [...] no contexto do imaginário religioso parece inevitável considerar essa dissimulação [...] não apenas como uma forma de resistência à imposição de religiões hegemônicas, mas, sobretudo, como uma espécie de resistência passiva do povo fiel contra os discursos dualistas e exclusivistas das religiões (SCHULTZ, 2008, 56).

Ou seja, as questões que surgem a partir desta reflexão, principalmente no que se refere à hermenêutica da *religião vivida* com suas implicações e consequências para a própria Teologia Prática,

levam a uma questão chave: o papel da Teologia Prática nesse contexto de conflito e intolerância. Ouseja, em que medida a prática da Igreja, em especial o culto, a liturgia e a pregação, mas também a catequese, a diaconia e a missão, levam em conta os conflitos e intolerâncias explicitadas na cultura pop, no caso, nos filmes? Em que medida análises como esta abrem espaço para compreensões e vivências religiosas que extrapolam os códigos dogmáticos da *ortopraxis* eclesial? Em que medida essa religião vivida trazida através do cinema poderia despertar uma reflexão, um novo olhar, uma autocrítica social, cultural, política e religiosa? Quais as possibilidades de se repensar a Igreja e sua práxis no contexto brasileiro a partir da *religião vivida* aqui esboçada? Estudos como estes certamente podem dar uma grande contribuição para a Teologia Prática e a própria Teologia, como um todo.

Religião, culto cristão e mídias como uma forma de religião vivida: uma análise como tarefa da teologia prática³⁷

Introdução

No limiar do século XXI, vivemos um fenomenal incremento do religioso (ALVES, 1988, p. 59-82). Ao contrário da secularização e o ocaso da religiosidade, vivemos um verdadeiro avivamento da religião, tanto da institucional, como da religiosidade que perpassa a cultura, por ser a religião parte integral da maneira humana de estar no mundo (BAUMAN, 2009, p. 75-108).

Uma das características desse fenômeno é a independência da religião de suas respectivas instituições. Vive-se uma transmigração e transgressão de fronteiras confessionais (BOBSIN, 2002, p. 13, 30). Outra característica é a manifestação do religioso na esfera dita “profana”, ou seja, fora da instituição religiosa, fora do culto, fora da própria esfera religiosa. Mais do que sincretismo, mais que transgressão de fronteiras, se dilui as próprias fronteiras entre sagrado e profano.

³⁷ Artigo originalmente publicado na revista *Pistis Prax.*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 4, n. 1, p. 297-317, jan./jun. 2012, cuja autorização para publicação foi pedida à revista.

Esta nuance do fenômeno é visível não apenas na América Latina, mas na sociedade contemporânea como um todo (GRÄB, 1995). Já na década de 1980, um estudo do antropólogo André Droogers apontava para uma matriz cultural religiosa brasileira que ia além da instituição religiosa, uma Religiosidade Mínima Brasileira -RMB (DROOGERS, 1987, p. 63). Na Alemanha, tal fenômeno é chamado de “*gelebte Religion*”, ou seja, religião vivida (FAILING, 1998).

Essa religião vivida no cotidiano está, pois, presente na literatura (MAGALHÃES, 2000), nos heróis das histórias em quadrinho (IRWIN, 2005), na moda e em tendências de comportamento (LIPOVETSKY, 2006), na música (CALVANI, 2010), no *marketing* (BOLTZ, 1995), nos *sites* da internet, no cinema (HERRMANN, 2000). Ou seja, a religião vivenciada está incrivelmente relacionada direta ou indiretamente, explícita ou implicitamente com as diferentes mídias (MELO, 2007). Suspeito que, assim como a liturgia e o culto veiculam a religião institucional, as mídias veiculam a religião fora da instituição.

Assim como a religião transpôs fronteiras e está presente fora da esfera explicitamente religioso-institucional, o mesmo acontece com o culto, à pregação e à liturgia, como formas de expressão da religião. As fronteiras do culto e sua liturgia, da pregação se diluíram entre o sagrado e o profano (STOLT, 1996)³⁸. Televisão, cinema, revistas, internet expressam uma cultura religiosa imbricada na cultura popular, cotidiana.

As mídias veiculam mensagens carregadas de símbolos, proporcionam ritos e recontam mitos, que antes encontravam sua expressão na liturgia do culto dominical, por exemplo Sacralizam, assim, o tempo e o espaço, virtual e real, cuidam do corpo e do espírito,

³⁸ Na obra, STOLT, P.; GRÜNBERG, W.; SUHR, U. (Org.). *Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, encontramos vários artigos que demonstram a relação entre culto cristão na cultura dita profana, seja na arquitetura da cidade, no teatro, no cinema, no futebol, nos memoriais, nas festas e jogos, no *marketing*.

imagens e hipertextos. As mídias orientam e dão sentido para a existência das pessoas, como uma verdadeira liturgia sendo “celebrada” e ritualizada nas telas, páginas, imagens, iPods, mp3, 4, 5, etc, na vida cotidiana, na cultura *pop*. E mais ainda: na América Latina, essa nova liturgia dá espaço e vazão para elementos como o sincretismo, a religiosidade popular, herética, subversiva, malandra, engraçada, latina... Elementos banidos dos altares do culto oficial.

Entendendo a Teologia Prática não só como estudo da prática da Igreja, mas como mapeamento e interpretação da religião vivenciada³⁹, me parece necessário e imprescindível um labor teológico latino-americano a partir dos deuses e liturgias presentes nas mídias e seus hipertextos “sagrados” e “profanos”. Não estaria exatamente aí, no sem-fronteiras das mídias, uma Teologia autenticamente latino-americana?

Exatamente o mapeamento dessa religião midiática é o que preten- demos fazer neste estudo.

Religião vivida como uma bricolagem religiosa

A chamada religião vivida expressa ao mesmo tempo a amplitude e a fragmentação do fenômeno religioso, apontando para a nossa incapacidade de vislumbrar um enfoque linear e acabado do mesmo. Se existe algo de concreto frente ao fenômeno religião em suas interfaces com a mídia é, justamente, a inconcretude. A “metanarrativa” que nos restou é tão somente a fragmentação, ou seja, a fragmentação é a metanarrativa. Trazemos aqui, portanto, apenas aproximações conceituais e enfoques dessas interfaces.

De forma ampla, “definiria religião como os padrões transcendentais de ação e significado que contribuem para a relação com o sagrado e nela estão inseridos” (GANZEVOORT,

³⁹ Autores que trabalham nessa dimensão: Gert Otto, Wilhelm Gräb, Peter Comehl e R. Ruard Ganzevoort.

2009, p. 322). Religião é todo exercício humano de transcender e transpor os limites do tempo e do espaço, por meio da imaginação, na busca de sentido, de valor, de contato, de esperança, para que a vida seja suportável e viável. Na busca por detrás dos limites do tempo e do espaço o ser humano se encontra com o divino e lhe atribui formas e conteúdos. Religião é um produto humano. Como diria Alves:

a religião é a proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade. Ela é a recusa, por parte do ser humano, de ser digerido e assimilado ao mundo que o cerca, em nome de uma visão, de uma paixão, de um amor (ALVES, 1988, p. 19).

Por isso, experiência religiosa é a grande marca da evolução humana, pois é nela que se descobre uma nova maneira de ser perante o mundo. O homem rejeita a natureza como estrutura final e passa a nortear sua vida pelo ideal e imaginário, passa a buscar o mundo, ao invés de simplesmente viver e sobreviver nele.

No mesmo rumo, a Teologia é uma tentativa de demarcar os contornos dessa busca humana. Ela é “uma expressão do projeto inconsciente e sem fim que é o coração do ser humano: a criação de um mundo com uma significação humana” (ALVES, 1988, p. 20). Como uma criação humana, provavelmente a Teologia nunca tenha sido uma grandeza singular, mas sempre plural. Hoje, isto tem ficado mais evidente do que nunca: as teologias escapam às dogmáticas, às instituições antes pretensamente suas detentoras, isto com todos os desdobramentos para a religião como tal e para a cultura. Como aponta Bobsin:

lastreadas pela globalização, as ideias religiosas ou as mercadorias circulam livremente pelo mundo, com a diferença de que estas não sofrem prejuízos, ao passo que aquelas assumem novas características. Pode-se tomar como exemplo a ideia da reencarnação. Arrancada do mundo do hinduísmo, Índia, é reinterpretada por Allan Kardec na Europa do século XIX e ressignificada pelo espiritismo brasileiro, sendo transfigurada pela *New Age*, perdendo, assim, não só o seu território e sua função social numa sociedade de

castas ou hierárquica, mas também seus impulsos éticos (BOBSIN, 2002, p. 15).

Neste sentido, talvez a religião institucional tenha deixado há tempos de estruturar a sociedade e a cultura como um todo, mas o religioso continua como uma “entidade humana” às soltas, mais do que nunca criando elos de sentido entre as pessoas, criando e recriando o mundo. Um todo de fragmentos (RIBEIRO, 2009, p. 49).

Referindo-se à religião na pós-modernidade, Bauman afirma que: “o inefável é uma parte tão integral da maneira humana de estar no mundo quanto a rede linguística como que tentamos (em vão, e por acaso, embora não menos vigorosamente por essa razão) captá-lo” (BAUMAN, 1998, p. 295).

É nesse sentido que se pode entender ao fenômeno a chamada religião vivenciada (FAILING, 1998).

Onde pois encontramos hoje pistas desta religião? Com certeza não apenas na Igreja. Podemos encontrá-la nas colunas de aconselhamento nas revistas e nas ilustrações dos personagens fictícios dos *comic strips*, nas páginas de horóscopo, e no vasto mercado dos livros esotéricos. Podemos encontrá-la nas artes plásticas com suas chocantes e questionáveis obras, apontando para nossa imperceptível transcendência cotidiana. Podemos encontrá-la na terapêutica com sua oferta de vivência individual e meditações sincréticas. Podemos encontrá-la em facções políticas, que exigem relações de inclusão social e asseguram identidades pessoais. Podemos encontrá-la no consumo, através das propagandas com promessas religiosas. Podemos encontrá-la na indústria do turismo, no culto em torno à alimentação e aos exercícios físicos, que faz do paraíso uma promessa (GRÄB, 1995, p. 47, tradução nossa⁴⁰).

⁴⁰ “Wo aber finden wir heute die Spuren dieser Religion? Eben nicht nur in der Kirche. Die Stiftung von Sinnzuschreiben, die Kontingenz aushalten helfen, hat in der Moderne westlicher Gesellschaften eine plurale Gestalt angenommen. Zu denken ist an die

No caso concreto do Brasil e América Latina, essa religião vivenciada, batizada por Droogers de RMB (Religiosidade Mínima Brasileira), assume as seguintes características:

trata-se de uma religiosidade que se manifesta publicamente em contextos seculares, que é veiculada pelos meios de comunicação de massa, mas também pela linguagem cotidiana. Ela faz parte da cultura brasileira. [...] a RMB não é o acervo ou mesmo matéria-prima da qual as religiões tiram seu repertório. [...] não tem clero, a não ser as pessoas que são os seus porta-vozes. Ela não tem escritura sagrada, a não ser os jornais e as revistas. Rituais são raros, mas *talk shows* na televisão podem acabar se tornando cultos da RMB. Ela não conhece hinos, a menos que certas músicas de Roberto Carlos sejam vistas assim (DROOGERS, 1987, p. 63).

A seleção brasileira orando ajoelhada em círculo, no campo de futebol⁴¹, assim como o carnaval e as festas populares são exemplos da liturgia dessa religião vivenciada. Queremos, no entanto, nos deter, aqui, nos exemplos veiculados pela mídia.

Lebensberatungskolumnen in Zeitschriften und Illustrierten, an die fiktiven Lebensbilder in Comic Strips, an die Horosloplätter und einen breiten esoterischen Buchmarkt. Zu denken ist an die bildende Kunst mit ihren oft ebenso schekkerenden wie rätselhaften Versinnlichungen dessen, was unserem eingeschliffenen Alltagsbewusstsein transzendent ist. Zu denken ist an die Therapieszene mit ihren Angeboten von Selbsterfahrung und synkretisch ausgelegter Meditation. Zu denken ist an politische Gruppierungen, die das Verlangen nach eindeutigen sozialen Zugehörigkeitsverhältnissen und personaler Identitätsvergewisserung für sich nützen. Zu denken ist an die Konsummentalität, die über die Werbung mit religiösen Versprechungen aufgeladen wird. Zu denken ist an die Tourismusindustrie, an Ernährungs- und Fitnesskulte, die das Paradies zu ihrem Angebot gemacht haben”.

⁴¹ DIAS, H. *Fifa Reprende Comemoração Religiosa da Seleção Brasileira*. Disponível em: <http://icqindustrialcontagem.zip.net/arch2009-07-05_2009-07-11.html>. Acesso: 26 ago. 2010.

Mídias como expressão da religião vivida

Mídias são todo e qualquer suporte material que estabeleçam uma conexão entre dois pontos ou mais, com a finalidade de transmitir e/ou receber informações (KLEIN, 2006, p. 80-81). Pensando assim, a primeira e mais básica e, ao mesmo tempo, complexa mídia que temos conhecimento é o nosso próprio corpo. Mídias têm a ver com o exercício humano de extensão de si para transcender e transpor os limites físicos, do tempo e do espaço, a partir de ferramentas e da imaginação, tornando a comunicação mais eficaz e a sua vida melhor. Segundo McLuhan (1969), as tecnologias são como uma “pele” que vestimos para ser uma extensão do corpo. “Desde o utensílio mais rudimentar, como a pinça, por exemplo, até o mais sofisticado computador, estaríamos lidando com expansões de partes do nosso corpo, como os dedos (pinça) ou cérebro (computador)” (KLEIN, 2006, p. 81).

A partir do senso comum, hoje, as mídias têm a ver com os meios de comunicação de massa como livros, jornais, revistas, rádio, cinema, TV, telefones, internet e uma lista interminável de outros meios e recursos. Elas proporcionam informação, contato, projeção, extensão, visibilidade e reconhecimento, consumo, expressão de comportamentos, manutenção do *status* individual e de um grupo ou povo. Os avanços e *impermanências* nesse campo e todas as conseqüências positivas e negativas para o ser humano são virulentas e merecem um estudo a parte.

Dois elementos vão chamar a atenção ao olhar as mídias na interface com a religião: o meio é a própria mensagem (MCLUHAN, 1969, p. 21) e esta mensagem-meio é religiosa explícita e implicitamente. Ou seja, a mídia como tal, como meio, como máquina, é em si uma mensagem e essa mensagem é religiosa. Trata-se de uma mídia religiosa. O outro elemento é a religião da mídia, que tem a ver mais especificamente com o seu conteúdo. Tal conteúdo pode ser explicitamente religioso, como por exemplo, a transmissão de missas

e cultos pela TV, ou a confissão de pecados pela internet⁴², ou os cemitérios virtuais⁴³ ou ainda o filme de Mel Gibson “A paixão de Cristo”. A religião da mídia apresenta-se também de forma implícita, como, por exemplo, uma propaganda da Volkswagen mostrando que, se Moisés tivesse tido um carro gol, poderia ter cruzado o Mar Vermelho sem a necessidade de abri-lo. Esse aspecto será analisado no último ponto deste estudo.

Importante se dar conta de que tanto a mídia religiosa quanto a religião da mídia, com seus conteúdos explícitos e implícitos no imaginário popular, se mesclam. Um bom exemplo disto é quando o crente, em sua casa, durante um culto televisivo coloca um copo de água sobre o aparelho de TV para que água seja abençoada.

Tomemos o elemento da mídia religiosa: segundo McLuhan uma das principais características da mídia na atualidade é a sobreposição entre meio e mensagem. O meio é a própria mensagem. Ter um celular, por exemplo, ou poder usá-lo, comunica tanto – ou mais – que a comunicação entre duas pessoas por meio dele. Há certo encantamento com as máquinas, às quais devotamos tempo e dinheiro. Admiramos sua infalibilidade, exatidão, sua impecabilidade. “As modernas tecnologias fazem aparecer as coisas como se viesse do nada, uma característica ligada à magia e à religião” (KLEIN, 2006, p. 81). Há, portanto, nas máquinas midiáticas algo de religioso.

Pensemos uma definição sucinta para Deus: “Deus é um espírito onisciente e todo-poderoso que está dentro e fora de nós. Deus está sempre conosco porque é onipresente. É um mistério, e não poderemos nunca entendê-lo” (SCHWARTZ, 1985, p. 19). A mesma definição se aplicaria às mídias na atualidade. Diante da TV e do computador desenvolvemos verdadeiros ritos “religiosos”. Em muitos lares brasileiros, por exemplo, a TV está na sala de estar ocupando o

⁴² Confessar. Disponível em: <<http://www.confessar.com.br/>>. Acesso em: 3 mar. 2012.

⁴³ Jardim Celestial. Disponível em: <<http://www.jardincelestial.com/index.html>>. Acesso em: 3 mar. 2011.

lugar onde antes ficava o altar da família ou a Bíblia. Ou, pessoas não conseguem iniciar o dia ou o trabalho sem o rito de ler o jornal e/ou acessar seus *emails*. Para muitos o celular é quase como um amuleto que dá segurança e protege.

Segundo Felinto, as tecnologias midiáticas são “tecnologias do imaginário”. A partir delas – principalmente as mais recentes – é permitido ao ser humano a sensação de realizar fantasias humanas. Ao grau de consciência, seria a fantasia de expansão e de construção (de identidades, por exemplo) e de corpo as fantasias de desmaterialização e hibridação (FELINTO, 2005, p. 47). Portanto, no ritual diário diante das mídias, captamos não só informação, mas nos re-ligamos na imensa rede virtual em busca de orientação para a vida prática, afirmação de crenças e valores, expressão de sentimentos e emoções, nos projetando nas e por meio de imagens e sons. Vivenciamos uma realidade na e por meio da mídia. A partir das mídias, de forma especial as interativas conseguiram realizar o que antes era atributo somente de Deus: onipotência, onisciência e onipresença (THOMAS, 1998).

Tomemos ainda o elemento virtual e temos mais uma aproximação religiosa interessante. O virtual existe sem estar presente. “É virtual toda entidade ‘desterritorializada’, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo, estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular” (LÉVY, 1999, p. 47). Na opinião do autor, o virtual não é oposto ao real, mas algo que existe em potência e não é ato. O virtual é oposto ao atual. Os teólogos não precisam de muito esforço para encontrar referências bíblicas e teológicas que lembrem em muito algo de virtualidade, como, por exemplo a ideia de Reino de Deus, “já e ainda não” presente na realidade.

A religião, como acenamos anteriormente, é para o ser humano uma extensão transcendente, que rompe com os limites impostos pelo tempo e o espaço.

Na medida em que o ser humano se externaliza, ele constrói o mundo no qual se externalizar. No processo de externalização ele projeta as suas próprias significações sobre a realidade. Universos simbólicos, que proclamam que toda a realidade é humanamente significativa e que invocam o

cosmo para testemunhar da validade da existência humana, constituem a extensão mais ampla desta projeção (BERGER, 1967, p. 104).

Essa extensão do transcendente tem encontrado na mídia consistência e viabilidade, mesmo quando no lugar de extensão se têm muito mais uma amputação⁴⁴.

Liturgia e o culto cristão como uma metanarrativa

Busquemos ainda outra interface: o culto. Pelas ciências litúrgicas podemos dizer que, no culto cristão, circula a ação simbólico-representativa da igreja (*darstellendes Hande*) (SCHLEIERMACHER, 1850, p. 70), como comunicação pública da experiência cristã, mediada em forma e conteúdo pela tradição bíblica e pela tradição da igreja (CORNEHL, 1979, p. 186). Ou seja, o culto cristão – tanto o culto dominical comunitário, como a celebração dos sacramentos, as jornadas e passagens⁴⁵ – foi e é a metanarrativa dos cristãos a partir de simbolização, da representação, da festa e do drama, por meio do rito. No culto, sintetizamos de forma ritual-simbólico-representativa toda a teologia cristã, toda a história da salvação, toda a experiência humana, comunitária e individual, com o Deus dos judeus e dos cristãos. O rito do culto possibilita que a comunidade e o indivíduo celebrantes experimentem e vivenciem, durante o tempo que o rito durar, em um determinado local, uma extensão com o transcendente⁴⁶.

⁴⁴ McLuhan já fazia referência sobre essa amputação em seus estudos. Alberto Klein traz um excelente estudo, mostrando como as mídias têm limitado o ser humano e o corpo.

⁴⁵ Por jornadas e passagens entendem-se todos os ritos de iniciação, de passagem, de dedicação, os chamados ofícios casuais, sacramentos ou sacramentais, como batismo, confirmação/crisma, reconciliação/penitência, matrimônio, funeral, unção dos enfermos, eucaristia, ordenação.

⁴⁶ O teólogo reformado Jean-Jacques von Allmen dirá que o culto é a recapitulação da história da salvação. Ele é o resumo e a confirmação, por meio do Espírito Santo, de toda esta história salvífica. O culto é epifania, revelação da Igreja para si e para o mundo, por meio da promessa e do juízo, sendo o mundo profundamente afetado pelo culto cristão.

Visto pela antropologia, o culto é um jogo absorvente (GEERTZ, 1978, p. 278-321). Por meio do rito, a comunidade e a pessoa dizem para si quem são. Este é o sentido do culto: o rito litúrgico expressa não apenas sentimentos e desejos, mas reafirma, corrige, restabelece princípios, regras, recria relações diante de si, dos outros, do mundo e de Deus. O rito proporciona aos seus participantes orientação, expressão, afirmação e integração (CORNEHL, 1979, p. 178-195).

Culto é o espelho das pessoas que lhe dão forma e conteúdo. Ou seja, as pessoas fazem o culto e, ao mesmo tempo, elas são constituídas pelo culto. Assim como a Teologia nasce do culto e é sempre de novo refeita a partir e no culto. Culto é extensão das pessoas que o celebram, sendo o meio e a mensagem uma e a mesma coisa. Sendo assim, o culto por meio da liturgia é uma forma de mídia (GRÄB, 2002, p. 157). Como rito, essa dimensão midiática é sempre muito concreta, corporal, ligada aos sentidos, a partir do contato real, físico entre as pessoas, mas também utilizando-se de meios extracorporais, da virtualização do corpo (KLEIN, 2006, p. 86).

O culto cristão foi a principal mídia da Igreja, o meio e a mensagem, por séculos. Extensão do humano a uma dimensão transcendente por meio dos símbolos, imagens, música, textos, silêncios, movimentos, gestos. Uma mídia simbólico-representativa intensa e precisa. Uma metanarrativa em forma de jogo absorvente que, ao mesmo tempo em que dava forma às pessoas e ao mundo, se reconstituía a si própria.

Nesta perspectiva, o fato de hoje as mídias assumirem o papel simbólico-representativo do culto, foi um pequeno passo. Em seu livro *Die Welt ist voll von Liturgie* (CORNEHL, 2005), sinaliza que as tantas expressões da cultura cotidiana estão carregadas de símbolos, ritos e mitos que antes encontravam sua expressão na liturgia do culto dominical: o grito por amparo do *Kyrie eleison*, a explosão de louvor do Glória *in excelsis e do Sanctus*, o lidar com a culpa da penitência, a festa e o sonho utópico da comunhão eucarística, os momentos de passagem dos ofícios, sejam nas situações de crise, sejam na valorização das identidades pessoais (CORNEHL, 1975, p. 388-401), a sacralização do tempo e do espaço, o cuidado com o corpo e o

espírito, as palavras que orientam e dão sentido para a existência, todos esses elementos litúrgicos estão sendo “celebrados” na cultura e na mídia, fora do culto e dos ritos institucionais das igrejas (GRIMES, 1993, p. 23-37)⁴⁷. A maior diferença entre o culto midiático e culto rito é que neste as pessoas estão implicadas *praticamente*, como atores, enquanto naquele estão implicadas, na maioria dos casos, tão somente *emocionalmente* (LÉVY, 1999, p. 116).

Outro desdobramento da relação culto-mídia é o fato de que o culto cristão e seus ritos têm assumido mais e mais elementos e recursos da própria mídia (KLEIN, 2006, p. 141). Cada vez mais os cultos e os ofícios casuais nas igrejas têm assumido a forma de estúdio de televisão, com música de fundo, jogo de luzes, performances midiáticas, como, por exemplo, os “casamentos cinematográficos” ou os cultos que mais parecem um *talk show*.

Vivenciando um pouco desta religiosidade e suas “liturgias” midiáticas

Cada uma destas interfaces anteriormente apresentadas traz aproximações que levam a perceber o quanto religião está relacionada com teologia, o quanto a Teologia está relacionada com liturgia, o quanto estas estão relacionadas com as mídias – meio e mensagem – de forma explícita e implícita, e o quanto tudo está relacionado com os seres humanos. Todas, a sua maneira, veiculam concreta ou virtualmente a existência humana em sua busca por sentido e transcendência. As mídias também veiculam formas de sentido, horizontes simbólicos, dentro das quais nós interpretamos nossas experiências cotidianas. Com ajuda das mídias encontramos uma linguagem para nossos desejos, esperanças e medos (GRÄB, 2002, p.

⁴⁷ Esse fenômeno se difere dos novos rituais, os chamados *Emerging rituals* como encontramos em: GRIMES, R. L. *Emerging ritual*. In: GRIMES, R. L. *Reading, writing, and ritualizing. Ritual in fictive, liturgical and public places*. Washington, D.C.: The Pastoral Press, 1993. p. 23-37.

135). Olhemos, pois, três exemplos desta “liturgia” vivenciada na mídia, tomando-as como exemplos latino-americanos.

Propaganda *Shopping Center* Barra Sul

Trata-se de um a propaganda de um *shopping* na cidade do Rio de Janeiro⁴⁸. A propaganda se desenrola a partir da conversa de Deus com Pedro, planejando a criação da Cidade Maravilhosa.

Algo típico nas propagandas de hoje é não falar do produto em si, mas dos valores agregados à marca e ao produto. Apela-se para os valores humanos, os sentimentos e a emoção de tal forma que a própria propaganda já é uma vivência, uma antecipação virtual na mídia do que se experimentará na realidade, no ato. A ideia não é adquirir o produto, mas ser alguém adquirido pela marca, fazer parte, inscrever-se no mundo a partir da marca e do produto (LIPOVETSKY, 2007, p. 46).

No caso desta propaganda, há uma forte referência à cidade do Rio de Janeiro, sua gente, suas belezas. Um lugar que Deus criou com o propósito de ser belo, bom e aprazível para se viver. Tão perfeito, que Pedro gostaria de ser o padroeiro. Trabalha com elementos do catolicismo popular – conversa entre Deus Criador e São Pedro, faz referência ao padroeiro São Sebastião, ao Cristo, filho de Deus, e elementos cotidianos e seculares. Deus cria, por exemplo, o *happy hour* no barzinho, o *surf*, o futebol, o samba e praia no domingo, para compensar o “ralar” semanal, pôr do sol cinematográfico e a estátua do “garoto”, filho de Deus (o Cristo é criação divina!). Fala, música e imagens se complementam. Numa criação tão perfeita e exclusiva como o Rio, só faltava mesmo o *Shopping* Barra Sul para ser perfeito; templo de adoração e curtição da vida e do Rio (dentro do *Shopping*?). Antes de anunciar quem está por detrás da propaganda, o *shopping*, é

⁴⁸ Deus criando o Rio de Janeiro (Comercial Shopping Rio Sul). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0a9wm77UD5U>. Acesso em: 05 de dezembro de 2022.

dita a frase: “O carioca já nasce abençoado e quando Deus abençoa é pra sempre”. O *shopping* é mais uma bênção para o Rio. Temos aqui um Deus imanente, não só brasileiro, mas carioca, envolvido sentimentalmente ao extremo com um lugar e sua gente e envolvido com o *shopping* e tudo que ele representa, apresentado por meio de perfeito jogo de imagens, sons, ideias imanentes e transcendentais, cotidianas e tradicionais, com um desfecho marcante e engraçado, envolvendo o ouvinte emocionalmente.

Comunidade do Orkut: eu acredito e confio em Deus - EACD

Milhares de comunidades, *sites*, *blogs* e *redes sociais* surgem a cada segundo nos mais diferentes espaços virtuais, com interesse religioso. A comunidade no já extinto Orkut “Eu acredito e confio em Deus – EACD”⁴⁹, criada por Annaah Laux, chamava a atenção pela descrição da comunidade e o número de membros. Conforme descrição, a comunidade tinha como objetivo propagar o amor de Deus para com todos, contribuindo para que se edifique a fé das pessoas, auxiliando quem estiver passando por dificuldades e aproximando pessoas que buscam a comunhão com Deus.

Os critérios da comunidade deixavam claro o quanto se tem uma vi- são “transversal” diante da religião:

visto que nesta comunidade acontecem frequentemente debates/discussões envolvendo assuntos religiosos algumas vezes ocasionando desrespeito e nos piores casos, até mesmo brigas entre os membros, informamos que a paz e o respeito têm privilégio nesta comunidade. Assim, os membros que desrespeitarem as crenças de outros membros ou os próprios membros, e também aqueles que demonstrarem não estar bem intencionados

⁴⁹ Acesso à comunidade não mais disponível! Várias comunidades semelhantes são encontradas no Facebook e Instagram.

e que desejam apenas semear a discórdia poderão ser advertidos ou até mesmo banidos para sempre da EACD. Caso um membro despreze outro dentro de um determinado tópico poderá ter todas as suas postagens deletadas dentro do mesmo⁵⁰.

Na época que este texto foi primeiramente publicado a comunidade reunia 6.287.197 membros. Para essa comunidade, religião era assunto de extrema importância, não por sua dogmática ou suas tradições e ritos, mas por ser algo que se acredita, se confia para viver. Fé em Deus era algo funcional. Não queria ser uma comunidade para debater diferenças teológicas, mas fortalecer a confiança no “Deus de todos os nomes”, como canta Milton Nascimento. A imparcialidade religiosa era um critério. Deus não era algo para se entender, mas para se viver. O rito litúrgico, aqui, consistia em aderir à comunidade e trocar materiais e informações que ajudem os membros a acreditarem e confiarem em Deus.

Casamento na novela *Viver a vida*

A trama da novela *Viver a vida*⁵¹ girava em torno à condição da modelo Luciana (Alinne Moraes), que, após um acidente, fica tetraplégica. A superação é o tema central de toda a novela. Luciana é o exemplo mais espetacular de superação. Submetida à cadeira de rodas, ela é transformada e transforma seu entorno. Seu casamento com o médico Miguel (Mateus Solano), já nos últimos capítulos da novela, é mais um passo de sua superação e transformação⁵².

⁵⁰ LAUX, A. Disponível em: <<http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs.aspx?cmm=342550&tid=53396442> 86271487018>. Acesso em: 30 out. 2011.

⁵¹ Telenovela de Manoel Carlos, sob a direção de Jayme Monjardim, Fabrício Mamberti, exibida pela Rede Globo, no horário das 20 horas, entre os anos de 2009 e 2010.

⁵² Viver a vida - Luciana e Miguel. Disponível em: <https://www.dailymotion.com/video/xqs1s4>. Acesso em: 05 de dezembro de 2022.

Podemos dizer que todo o enredo de superação da novela tem enfoques claramente religiosos. O que chama a atenção na cena do casamento é o caráter explícito do religioso. Poucas vezes uma novela trouxe tanta precisão litúrgica, como neste caso. A liturgia do matrimônio está praticamente na íntegra. Toda a cena dura mais de 10 minutos. No texto, principalmente na fala do padre, o enredo foge aos padrões formais e conservadores: o padre fala em sua pregação de superação e usa o texto da carta aos Gálatas (Gl 3,28). A partir do texto, diz sentir-se abençoado por estar diante de pessoas que conhecem verdadeiramente o sentido das palavras obstáculos, superação e preconceito. Reconciliação, e não o discurso moralizante é aqui o mote para a superação. As palavras do compromisso, da troca das alianças e da oração do *Pai Nosso* são trazidos na íntegra. Para cada parte do texto litúrgico, não só os noivos, mas demais personagens e as falas paralelas são focadas, fazendo uma clara relação destas com o que está sendo dito no texto. Músicas de fundo embalam a cena, criando um clima de muita emoção. O telespectador sente-se parte da cena.

Seguindo o rastro do sagrado, podemos dizer que estes três exemplos trazem elementos teológicos e religiosos, tanto no conteúdo, quanto na forma. Vejamos algumas características:

Uma liturgia estética que fala à emoção e aos sentimentos

A religião vivenciada na mídia é profundamente estética. Mais do que contemplação e doutrina, ela proporciona uma vivência. Sendo a TV e o computador extensões do nosso corpo, quando os acessamos ou a eles assistimos, é como se fizéssemos parte⁵³. A vivência estética se dá muito mais pelas emoções e os sentimentos do que pela razão.

⁵³ Interessante que quando nos referimos ao que a TV está transmitindo, falamos muito “estou assistindo, estou vendo alto” do que “a TV está transmitindo”. O mesmo se dá em relação ao computador. Quem é conectado à rede é a máquina, mas nos referimos a nós: “estou conectado, estou navegando, estou acessando”.

A experiência estética sempre esteve muito próxima da experiência religiosa, pois parte da imaginação e extrapola a linguagem. Diante do “belo”, experimentamos certos sentimentos que não se encontram nem em quem aprecia e nem no que é apreciado em si: encontra-se, sim, na experiência de dissolução da dicotomia entre aquele que contempla e aquilo que é contemplado. Esta seria a revelação do Espírito: síntese que recupera a unidade paradisíaca perdida e buscada pelo ser humano (ALVES, 1988, p. 118-120).

A partir da estética vivenciada e da experiência, a religião midiática vai ao encontro da tendência pós-moderna de trazer para o presente uma experiência transcendente, uma experiência máxima, um “viver a fundo” sensações nunca experimentadas antes e mais intensas do que qualquer antes provada (BAUMAN, 1998, p. 224). O agora é que importa e é onde encontramos Deus. Deus está envolvido na nossa experiência emocional. Por meio desta vivência o experimentamos.

Uma liturgia bricolada e universal

Nos três exemplos, temos uma clara mistura de elementos religiosos, seculares, culturais e pessoais. É uma liturgia “colcha de retalhos”, uma verdadeira bricolagem, em que tudo pode fazer parte, formando um todo, o espectador ou internauta fazem parte, seja assistindo, vivenciando ou interagindo.

Lévy fala que uma das características da cibercultura é o universal sem totalidade. Abrange todo o universo, sem fechar-se um sentido.

Quanto mais o ciberespaço se amplia, mais ele se torna ‘universal’ e menos o mundo informacional se torna totalizável. O universal da cibercultura não possui nem centro nem linha diretriz. É vazio, sem conteúdo particular. Ou antes, ela os aceita todos, pois se contenta em colocar em contato um ponto qualquer com qualquer outro, seja qual for a carga semântica das entidades relacionadas (LÉVY, 1999, p. 111).

Deus está claramente presente, mas Ele não é o centro. O centro, se há um centro, são as pessoas e suas vidas, sua felicidade, a paz na convivência, o prazer e a satisfação. Por isso, a compreensão de Deus nos três casos é extremamente aberta, universal e humana. Não se abandona elementos da Bíblia e da tradição, mas estes elementos são livremente adaptados a uma funcionalidade humana.

Uma liturgia vivenciada por meio da imaginação

Participamos desta liturgia não só com os olhos e os ouvidos, mas com nosso ser inteiro, com a imaginação. Mais do que apenas assistir, a religião aqui é vivenciada. Sou convocado a interagir, seja com minha adesão ou minha opinião, no caso do Orkut, ou envolvendo-me por meio da imaginação, me espelhando nas personagens, fazendo relação com minha vida, rompendo com a realidade limitada.

Religião é imaginação e, inversamente, a imaginação tem sempre uma função religiosa para o ser humano. [...] A imaginação só se torna compreensível se percebemos que ela se constrói a partir de uma suspeita de que é provável que os limites do possível sejam muito mais extensos que os limites do real. A imaginação é a consciência de uma ausência, a saudade daquilo que ainda não é, a declaração de amor pelas coisas que ainda não nasceram (ALVES, 1988, p. 24, 46).

Por detrás de cada um dos exemplos, há a imaginação de uma outra realidade, melhor do que a realidade tal qual experimentamos.

Conclusão: a tarefa da teologia prática

O que fazer com esta “liturgia” das mídias? Por muito tempo, a Teologia e a Igreja tiveram diante das mídias uma postura crítica, negativa e, até, demonizante. A mídia seria a culpada de todo o mal do mundo e da deserção dos membros da vida comunitária. Mais recentemente, a Igreja buscou aproximar-se das mídias, utilizando-se de seus meios para transmitir mensagens religiosas. Essa aproximação, com raríssimas exceções, é malfeita, de baixa qualidade, usando as

mídias exatamente assim como tendenciosa e manipuladora, antes criticada. Até hoje as mídias continuam sendo para a Igreja e a Teologia algo não entendido e assimilado.

Segundo Gräb é, sim, tarefa da teologia prática pensar e zelar pela vida da Igreja, mas também entender e interpretar a religião que está fora da vida da Igreja, na cultura pessoal e social do nosso tempo (GRÄB, 2002, p. 39). Ganzevoort irá falar da teologia prática como tarefa hermenêutica, um rastrear do sagrado, dando-se conta da religião vivenciada e interpretando-a para dentro da própria Teologia e Igreja

como uma hermenêutica da religião vivenciada, acredito que a Teologia Prática pode desempenhar um papel importante em estabelecer conexões: entre a práxis religiosa e suas tradições e fontes, entre formas de práxis religiosa diferentes e conRitantes entre si, entre relatos teológicos e sociocientíficos da práxis religiosa, entre igreja e a sociedade, e assim por diante (GANZEVOORT, 2010, p. 340).

Seguindo o rastro do sagrado, a partir dos nossos três exemplos, nos damos conta de que a religião vivenciada a partir das mídias se diferencia muito, tanto como meio quanto como conteúdo, da tradição e da liturgia da Igreja. Podemos, no entanto, também dizer que, diante do que vemos e ouvimos, é impossível não levar em consideração aspectos como estética, emoção e sentimentos, visão abrangente e universal de Deus e do Sagrado e, acima de tudo, a funcionalidade e utilidade da religião dentro da vida das pessoas, hoje.

Se tais elementos são latino-americanos, não sabemos. Mas, se pensarmos no princípio encarnacional da teologia cristã, teríamos nestes e outros aspectos das mídias, muito para reRetir no nosso contexto. Se esses aspectos são teologicamente adequados, não sabemos – muitos dirão que não são –, mas, o de que precisamos nos dar conta é que eles têm movido milhões de pessoas em sua religiosa relação com a vida e com o transcendente, em uma religião que é, sim, antes e acima de tudo vivenciada.

Por isto, a religião continuará, até o fim, como expressão de amor e como expressão de medo. O ser humano viverá,

para sempre, num mundo de deuses e demônios, símbolos de suas aspirações e temores – ainda que estes mesmos símbolos se envergonhem de suas próprias origens e, como travestis, se vistam com roupagens seculares. Como [...] observou Durkheim, “há algo de eterno na religião que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que o pensamento religioso sucessivamente se envolveu” (ALVES, 1988, p. 58).

Arte sequencial e liturgia: uma reflexão teológico-prática sobre a relação entre o cinema e o culto cristão⁵⁴

Introdução

A partir de uma perspectiva do comportamento humano, podemos dizer que cinema e culto são eventos semelhantes. Ambos reúnem pessoas por um determinado tempo e em um determinado espaço com o objetivo de assistir (contemplar) e vivenciar (ritualizar) uma experiência, que está relacionada a um conteúdo, uma narrativa e uma sequência de atos específicos, relacionados à vida daquelas pessoas que fazem parte do evento.

Este estudo trata dessa relação com o objetivo não só de traçar paralelos entre os dois eventos, mas de buscar estabelecer inter-relações entre os eventos, principalmente considerando as possibilidades de pensar o culto cristão como um evento onde o cinema e o filme podem ganhar espaço. De forma concreta, serão apresentadas duas propostas provenientes do contexto alemão: o *Filmgottesdienst* (culto-filme) e o *videodrama*. Ambas buscam utilizar filmes na reflexão teológica, bem como na vida comunitária e litúrgica da igreja. O estudo se enquadra, portanto, na área da teologia prática e da liturgia e se organiza da seguinte forma: Na primeira parte, abordaremos a relação entre culto e cinema, a partir de Joe Marçal G. dos Santos, Jörg Herrmann, Clive Marsh e Hans-Martin Gutmann,

⁵⁴ Artigo publicado anteriormente na Revista *Estudos Teológicos*. São Leopoldo. v. 56. n. 1. p. 69-84. jan./jun. 2016; autorização para publicação foi pedida à revista.

entre outros. Em seguida, apontaremos elementos de uma teoria do culto cristão em relação ao cinema, pensando em especial o culto com ação simbólica (*darstellendes Handeln* – ação representativa) com base nos autores supracitados, além de teólogos práticos, como F. Schleiermacher, J. J. von Allmen. Por fim, na última parte do texto, apresentaremos as duas propostas de uso do cinema, como arte sequencial, no culto cristão da comunidade.

Do cinema ao culto: o cinema como forma e conteúdo teológicos

Segundo o crítico de cinema Georg Seesslen, a religião do futuro será o cinema e será produzida em Hollywood (SEESSLEN, 2000, p. 22).⁵⁵ Essa tese provocativa e, talvez para alguns, excessiva é o que motiva a escrita desse tópico do estudo. Em que medida o cinema tornou-se o culto – como ação simbólica – da sociedade contemporânea?

Duas perspectivas vão ao encontro dessa tese: primeiro, é inegável que há uma estreita relação entre o cinema e a teologia e, de modo especial, com a teologia prática e o culto cristão, considerando esse como uma produção artística e cultural, como ação simbólica humana. Arte e cultura sempre compuseram a liturgia do culto, como a música, as pinturas, as esculturas, a arquitetura, os textos e a oratória e todos os elementos oriundos da cultura local. A relação é tão intensa que Bieritz, com base em Eco, chama o culto cristão com uma obra de arte aberta (BIERITZ, 1986, v. 75, p. 358-373). A segunda perspectiva tem a ver com o comportamento humano simplesmente. Pesquisas, principalmente no contexto europeu, analisam a adesão do público a ambos os eventos e percebem uma mudança marcante

⁵⁵ “Die Religion der Zukunft wird Kino sein und in Hollywood produziert.”

(HERRMANN, 2005, p. 67s). Enquanto o público que frequenta os cultos diminui, o público que frequenta os cinemas aumenta.⁵⁶

Em que medida há uma relação entre a diminuição do público no culto e um aumento do público no cinema não podemos dizer sem pesquisas adequadas. Se pensamos, porém, a partir das imbricações entre culto e cinema, principalmente se considerarmos o culto e o cinema como ação simbólica e espaços de construção de sentido, a relação fica mais clara. Em um estudo alemão, 70% das pessoas que vão ao cinema têm entre 14 e 19 anos de idade. Entre os motivos estão, em primeiro lugar, a vontade de ver um filme; em segundo lugar, o desejo por diversão e entretenimento; e, em terceiro lugar (em torno de 30% dos questionados), o principal motivo é estar junto com amigos (HERRMANN, 2005, p. 225s).

Segundo Santos, “o cinema deveria interessar à teologia por uma razão muito simples: não houve, desde o último século, outra maneira mais eficaz de produzir e contar histórias como o cinema” (SANTOS, 2014, p. 242). Em sua reflexão sobre o cinema no meio urbano de hoje, Santos discorre sobre pelo menos duas eficácias do cinema do ponto de vista teológico. A primeira eficácia tem clara relação ao mito, ao conteúdo e às linguagens que compõem o cinema: “[...] pelas histórias que conta. Os temas recorrentes; os gêneros que se difundem; personagens e artistas que se tornam ícones; mitologias que são inventadas ou reavivadas” (SANTOS, 2014, p. 248). A segunda eficácia está relacionada à dinâmica que ocorre no cinema, ao rito: “[...] o cinema revela algo próprio do nosso tempo pela mediação que exerce entre sujeito e objeto do olhar” (SANTOS, 2014, p. 249). Explicando essa ideia, Santos afirma que uma das marcas da modernidade é ação do sujeito sobre a realidade e a natureza, no sentido de olhá-la e dominá-la. Com o cinema surge uma nova relação,

⁵⁶ Se considerarmos o culto das igrejas históricas no Brasil e o público jovem, p. ex., fenômeno parecido está ocorrendo. Ver: ADAM, Júlio César; HANKE, Ezequiel. Juventude midiaticizada: um estudo sobre as possibilidades de uma religião vivida na e através da mídia. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, Recife, v. 4, n. 1, 2014, p. 225s.

através da qual o sujeito é dominado por aquilo que olha. Segundo ele, “um filme é sempre um ponto de vista e de escuta em plena atividade” (SANTOS, 2014, p. 249), que alcança a subjetividade de quem assiste, sofre e participa de um filme. Por isso o cinema causa algo na pessoa que o assiste. Ele provoca uma troca de olhares, uma relação e uma experiência, algo que condiz em grande medida com o universo teológico e religioso. Ambas as eficácias estão profundamente relacionadas a anseios e necessidades do nosso tempo.

Refletindo sobre o religioso (a religião vivida) presente na cultura pop, na qual o cinema ocupa um grande espaço, Ganzevoort, com base em Gordon Lynch, aponta três funções religiosas básicas que corroboram a reflexão acima:

Em primeiro lugar, há uma função social, porque a religião dá às pessoas uma experiência de comunidade e consolo mútuo, fundamentada em crenças e valores compartilhados. Em segundo lugar, há uma função existencial ou hermenêutica, que dá às pessoas mitos, rituais etc. que as ajudam a viver com um senso de identidade, sentido e propósito. E, em terceiro lugar, há uma função transcendente, que dá a elas um meio de vivenciar ou se encontrar com Deus ou com o transcendente. (GANZEVOORT, 2011, p. 102).⁵⁷

Fica muito evidente que a adesão ao cinema tem relação direta com as temáticas tratadas no cinema e o quanto essas temáticas estão diretamente relacionadas à vida concreta das pessoas do nosso tempo. S. Kracauers fala do cinema como espelho da sociedade: “Os temas dos filmes das últimas décadas espelham os temas e os problemas do seu tempo: amor, natureza, autenticidade, identidade e violência” (HERRMANN, 2005, p. 67)⁵⁸. Interessante que todas as temáticas fizeram e fazem parte da liturgia do culto cristão. Mais que isso. Assim como a liturgia condensa a história de Deus, o cinema parece

⁵⁷ Tradução nossa

⁵⁸ “...die Themen der Filme der letzten Jahrzehnten spiegeln die Themen und Probleme ihrer Zeit: Liebe, Natur, Authentizität, Identität, Gewalt.” (tradução nossa).

condensar a vida, como obra de arte, possibilitando um olhar profundo da realidade e de si mesmo, uma troca de olhares (Santos). Por isso o cinema ganha espaço na teologia, na liturgia e na igreja como um todo. Há algo teológico no cinema. “Os filmes são uma expressão condensada das realidades humanas, e toda a vida tem espaçodiante de Deus.”(KIRSNER, GEHRING, 2014, p. 13).⁵⁹

Com base no exposto até aqui, podemos dizer, seguindo o pensamento de Herrmann, que temos pelo menos três entrelaçamentos possíveis na relação entre cinema, teologia e religião: 1) filmes abordam temas, motivos e tradições religiosas; 2) filmes e o cinema assumem estruturas e funções religiosas, como o aspecto simbólico, as perguntas existenciais pelo sentido da vida, p. ex.; 3) filmes e o cinema têm em si um caráter religioso (HERRMANN, 2005, p. 68-70). Por fim, o depoimento do escritor americano John Updike, em uma entrevista, deixa muito claro algo desses entrelaçamentos entre cinema e religião em sua vida:

De qualquer forma, o filme fez mais pela minha vida espiritual que a igreja. Minha ideia de fama, sucesso e beleza vieram todos da tela. Enquanto a religião cristã em todaparte está em declínio e perde mais e mais influência, o filme preenche esse vácuo e nos abastece com mitos e imagens condutoras. O cinema foi para mim durante uma certa fase da minha vida um substituto da religião(HERRMANN, 2001, p. 10)⁶⁰.

⁵⁹ “Filme sind ein verdichteter Ausdruck menschlicher Lebenswirklichkeiten, und das ganze Leben hat Raum vor Gott.” (tradução nossa).

⁶⁰ “Jedenfalls hat das Kino mehr für mein spirituelles Leben getan als die Kirche. Meine Vorstellung von Ruhm, Erfolg und Schönheit stammten alle von der Leinwand. Während sich die christliche Religion überall auf dem Rückzug befindet und immer mehr an Einfluss einbüßt, füllt der Film dieses Vakuum und versorgt uns mit Mythen und handlungssteuernden Bildern. Film war für mich während einer bestimmten Phase meines Lebens eine Ersatzreligion.” (tradução nossa)

Do culto ao cinema: o culto como ação simbólica

Teologicamente falando, o culto cristão é um encontro entre Deus e sua comunidade (KIRST, 1998, p. 119), mediado pela Palavra, em forma de tradição bíblica e eclesial. Uma das principais tarefas desse encontro transcendente-imanente é nada mais nada menos do que recapitular através da liturgia os feitos de Deus na história, a memória, e anunciar a plenitude futura, a esperança escatológica, no presente e no local. Ou seja, é como se no breve espaço de sua realização, o culto, como momento de eternidade, possibilitasse aos que dele participam a vivência do passado e do futuro de Deus no tempo e local presentes. Por isso podemos dizer que o culto é o que Lange chama comunicação do Evangelho (LANGE, 1981, p. 102), o que von Allmen chama recapitulação e epifania (ALLMEN, 1997, p. 16), e o que Alves chama de saudade, a presença de uma ausência (ALVES, 1992, p. 23-26).

Nessa mesma linha de compreensão, para Schleiermacher, o culto é agir representado (*darstellendes Handeln*) (SCHLEIERMACHER, 1850 (1983), p. 70), i.e., ação simbólica, lugar de síntese festiva e despropositada dos feitos de Deus no cotidiano. Ao contrário do agir efetivo (*wirkendes Handeln*), o culto existe como momento especial, sem romper com o cotidiano, sendo esse último, antes, base para sua construção representada, simbólica. Como agir representado, como ação simbólica, o culto revivifica e edifica a consciência religiosa⁶¹ e a vida cristã de uma maneira geral (RÖSSLER, 1993, p. 33-40).

Socioantropologicamente falando, o culto é um ritual que atualiza um mito, promove encontro e alimenta o espírito comunitário, cria espaço para o fortalecimento de valores éticos, morais e espirituais e proporciona entretenimento e a festa. O cultocristão é, portanto, um

⁶¹ Culto é para F. Schleiermacher “circulação do interesse religioso: o real objetivo da comunidade religiosa é, portanto, a circulação do interesse religioso, e o clero, dentro disso, não passa de um órgão na vida conjunta”. (SCHLEIERMACHER, 1850, p. 65)

sistema cultural de comunicação e ação simbólica. Através de seus textos e suas narrativas; através de elementos e formas, como orações, gestos corporais e encenações, músicas e sons, substâncias como óleos e água, objetos e símbolos como mesa, vestes, livro e cruz, refeições e banhos, o ritual-culto conta uma história para as pessoas que o ritualizam.⁶² Ou seja, o culto cristão se organiza com base em ritos e rituais, mito e narrativas, meios através dos quais cria comunhão e comunidade e promove a expressão da espiritualidade individual e coletiva, além de oportunizar espaço para o lúdico, em forma de festa e entretenimento. Todos esses elementos estão direta ou indiretamente correlacionados à experiência do cinema, comoveremos a seguir.

Culto e cinema como ritual

O culto, assim como o cinema, promove uma experiência ritual. Tomo aqui a definição de Peirano sobre ritual:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotípia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance. (PEIRANO, 2003, p. 11)

O rito implica certa regularidade, a observância de determinados hábitos e práticas, certa familiaridade, envolve todo o corpo e todos os

⁶² Ver o relato sobre o culto com um sistema simbólico de comunicação-ritual em ADAM, Júlio César. Culto: comunicação viva. *Novulbar*, São Leopoldo, ano 13, n. 58, p. 16-17, abr./jun. 2015.

sentidos, razão e emoção (MARSH, 2007, p. 36). Tomando como base a perspectiva do ritual, como ação e comunicação simbólica, não ficamos muito distantes da experiência de ir ao cinema, como está sugerido no relato a seguir:

As pessoas se aproximam do grande templo. Faltam apenas 13 minutos para iniciaro culto. Os membros dirigem-se com suas famílias e com seus grupos ao Santo dos Santos, dentro do grande templo. A oferta para o sacrifício precisa já ser deixada antesde entrarem no Santo dos Santos. Ali, também adquirem a comida e a bebida usadana grande eucaristia, refeição de ação de graças pela vida e o trabalho, em comunhão fraterna cultural. Adentrando o ambiente sagrado, com suas luzes bruxuleantes, fazem silêncio, como parte da devoção. Em poucos minutos, no horário marcado, os avisos sobre os próximos cultos são transmitidos. Em seguida, apagam-se também as luzes bruxuleantes. Há silêncio total no ambiente. Inicia-se o culto de 2 horas e 10 minutos. Luzes radiantes incidem sobre o grande altar da vida. “O verbo se fez luz e se projetouentre nós” (GÓES). Lá, céu e terra se encontram. No grande espelho das imagens, cadaparticipante vê sua vida refletida, projetada, e, assim, a existência ganha sentido, ganhatrascendência. (ADAM, 2012, p. 553)

Culto e cinema como mito e narrativa

Culto cristão se estrutura e se expressa em torno a um mito, uma narrativa, uma história simbólica de autoridade. Essa história carrega a própria essência da tradição cristã. Essa narrativa é o que dá sentido e, ao mesmo tempo, oferece uma moldura a partir da qual a vida da comunidade é estruturada e organizada (MARSH, 2007, p. 35).

Quem vai ao cinema reconhece o poder que as histórias possuem e a necessidade humana de construir sentido. Como abordamos acima, a narrativa cinematográfica promove uma troca de olhares, uma forma de espelhar a realidade e a si mesmo, confirmar e contrapor a própria narrativa pessoal e coletiva. Os “mitos” narrados atravésdo cinema se caracterizam pela diversidade e pelo pluralismo, o que se contrapõeà relativa uniformidade da narrativa da tradição

cristã (MARSH, 2017, p. 36). Nesse sentido, Herrmann, corrobora essa ideia:

O cinema corresponde [...] ao nosso desejo de criar o mundo novamente não como na religião, como uma explicação obrigatória e mais ou menos dogmática, nem como a arte, como irrepitível acontecimento estético, mas como um possível fluir de imagens de diferentes tipos, ilimitadas, ordenadas, significativas e mutáveis, que oferece um sentimento de autocompreensão do mundo e também o fascínio pela surpresa e a vibração. (HERRMANN, 2001, p. 92)⁶³

Culto e cinema como criação de comunhão e comunidade

O culto cristão cria e mantém a comunhão. Sua narrativa e ritual consideram o indivíduo, mas sua razão última implica a comunidade (o Corpo de Cristo, a Comunhão dos Santos e Santas), na sociedade onde os grupos estão inseridos (MARSH, 2017, p. 37). O cristianismo é uma religião social e pública, aberta ao mundo e às pessoas. O culto cria e congrega o Corpo de Cristo e o senso de pertença interna e da igreja ao redor do mundo. De forma muito semelhante, o cinema é uma atividade pública e social e uma experiência comum (MARSH, 2017, p. 37). Geralmente se vai ao cinema acompanhado de alguém ou em pequenos grupos. Como vimos acima, um dos motivos de ir ao cinema pode ser, justamente, a possibilidade de encontrar e estar com pessoas. Tanto para esses como para quem vai sozinho ao cinema, diferente de assistir ao filme em casa, há nessa experiência comum certa cumplicidade e um sentimento de pertença, uma comunhão em torno da narrativa e do rito de vivenciá-lo em conjunto (MARSH, 2017, p. 37).

⁶³ tradução nossa.

Culto e cinema como espaço de espiritualidade, festa e diversão

O culto é uma forma de espiritualidade cristã. Através e no culto pessoas e comunidade expressam sua fé. Por outro lado, espiritualidade hoje é também entendida como uma dimensão humana, não necessariamente relacionada a uma tradição religiosa. Espiritualidade é uma forma individual de desenvolvimento de relações consigo mesmo, com o outro, com o mundo e o cosmo, com o transcendente. É exatamente aqui que encontramos muitos paralelos com o cinema. Quem vai ao cinema alimenta a vida interior (MARSH, 2017, p. 38).

Pela forma como mexe com a emoção, testa os sentidos, convida os espectadores para as narrativas, faz as pessoas rirem, chorarem, gritarem, ofegarem, ele ajuda as pessoas a viver mais plenamente. Não, porém, a “treinar as emoções” em um modo particular como algumas tradições religiosas podem querer fazer. Ele não cultiva nenhuma tradição espiritual particular. Ele não oferece nenhuma garantia de algum tipo de ligação com um “outro transcendente”. Uma sensação de transcendência pode ocorrer por alguns espectadores no cinema. (MARSH, 2017, p. 38)⁶⁴

Muito próximo a essa espiritualidade humana está também o elemento da diversão, do entretenimento e da festa. Diversão e festa é uma forma de expressão e desenvolvimento da dimensão espiritual do ser humano. O culto cristão é em essência uma festa, festa subversiva, festa carregada do elemento contracultural (*communitas*, de V. Turner), de utopia, um outro mundo é possível, uma outra forma de partilha de

⁶⁴ “By the way it stirs emotion, tests the senses, invites viewers into narratives, makes people laugh, cry, shout, gasp, it helps people live more fully. It does not, however, ‘train the emotions’ in any particular way as some religious traditions might want to. It cultivates no particular spiritual tradition. It offers no guarantee of some kind of connectedness with a ‘transcendent other’. A sense of transcendence may occur for some viewers in the cinema.” (tradução nossa)

alimentos, uma outra forma de convivência humana é dançada e celebrada, como dirá Cox:

A festividade é o meio de refrigerar a história sem fugir dela. A festividade, como “excesso legitimado”, como alegria e como justaposição, representa um papel indispensável na restauração do senso humano para a paisagem mais ampla em que se processa a história. Dá-lhe uma perspectiva da história, sem removê-lo do terror nem da responsabilidade que carrega em sua qualidade de fazedor da história. [...] celebração nos lembra que existe um outro lado de nossa existência, que não é absorvido por fazer história e, portanto, que a história não é o horizonte exclusivo nem extremo da vida. (COX, 1974, p. 50s)

O cinema carrega muito dessa dimensão da festividade, do lazer, da vivência de algo motivador, da festa e da diversão, e, em grande medida, assistir a um filme é uma forma de tomar distância do mundo, olhar o mundo e a si de outro ponto de vista, questionar o mundo de forma lúdica, divertida e emocionada (HERRMANN, 2005, p. 67s), como muito bem expressa Dirk Blothner:

Do cinema as pessoas esperam uma experiência extraordinária. Eles querem ver imagens frescas e experiências intensas. Alguns esperam excitação e emoção, outros uma visão aprofundada sobre os problemas básicos da vida. (HERRMANN, 2005, p. 68) ⁶⁵

⁶⁵ “Vom Kino erwarten die Menschen ein aussergewöhnliches Erlebnis. Sie wollen frische Bilder sehen und sie wollen intensive Erfahrungen machen. Die einen erwarten Spannung und Thrill, die anderen eine vertiefte Einsicht in die Grundprobleme des Lebens.”

Duas propostas de uso do cinema na liturgia do culto cristão

Nos dois tópicos acima, vimos que há grande correlação entre cinema e o culto cristão, motivos suficientes para a intensificação da pesquisa em torno da cultura pop como campo de interesse da teologia prática e da própria teologia. Além dessa reflexão teórica, neste terceiro e último ponto do texto, pretende-se uma abordagem de cunho prático.

Como usar o cinema no culto? No âmbito das comunidades eclesiais é vasto o uso que se faz de filmes como forma de promover discussão de temas da sociedade ou como espaço para reflexão e discussão de temas religiosos e teológicos. Tanto os filmes de caráter mais explícitos como “A paixão de Cristo” (Mel Gibson, USA, 2004), “Lutero” (Eric Till, Alemanha, 2003), quanto os de caráter mais implícitos, como “Contato” (Robert Zemeckis, USA, 1997), “Avatar” (James Cameron, USA, 2009) ou “Transcendence” (Wally Pfister, USA, 2014), são ótimos recursos para o trabalho nos mais diferentes grupos das comunidades cristãs, nos estudos da teologia ou nas aulas de Ensino Religioso, na escola. No âmbito do culto, no entanto, o uso do filme é mais restrito. Geralmente esse uso se restringe a referências a filmes e seus enredos ou a cenas curtas, usadas como ilustração, principalmente na pregação, ou ainda o uso de trilha sonora no culto e em ofícios (como a bênção matrimonial, p. ex.).⁶⁶

⁶⁶ Quando do lançamento do novo filme da série Stars Wars, na catedral luterana de Berlim, Alemanha, usou-se a música tema da saga, o pastor, portando um sabre de luz, saudou a comunidade reunida com as palavras “A espera terminou! – A Força despertou”. Cerca de 500 pessoas participaram do culto, muitas delas fantasiadas de Darth Vader e portando sabres de luz de brinquedos. Cf. IGREJA alemã celebra missa por lançamento de filme de Stars Wars. Brasil 247. 20/12/2015. Disponível em: <<http://www.brasil247.com/pt/247/cultura/210401/Igreja-alem%C3%A3-celebra-missa-por-lan%C3%A7amento-de-filme-de-Stars-Wars.htm>>. Acesso em: 12 maio 2016.

Na Alemanha, pelo menos duas propostas de uso do cinema e de filmes no culto parecem conseguir ir além, ampliando a própria ideia de culto cristão, de liturgia e de pregação a partir do cinema: o culto-filme e o videodrama.

Culto-filme

Culto-filme (*Filmgottesdienst*) é uma proposta recente, criada na Alemanha, sendo a professora Inge Kirsner umas das principais pessoas envolvidas, junto com vários outros nomes. (ADLER, 2014) A professora Kirsner tem trabalho em projetos práticos de culto-filmes em diferentes cidades de Alemanha e, ao mesmo tempo, pesquisado e publicado a respeito dessa proposta. O desenvolvimento dessa proposta surge das mesmas constatações já abordadas neste estudo. Há, por um lado, um esvaziamento do culto comunitário nas comunidades alemãs, marcadas pela secularização, e, ao mesmo tempo, há uma busca efusiva pelo cinema, como um espaço que ultrapassa o consumo e o entretenimento.

Em um de seus livros, a professora Kirsner relata o caso da cidade de Kassel, onde igreja e cinema encontram-se lado a lado, e se pode constatar de forma muito clara o deslocamento do acesso do público que antigamente se dirigia à igreja e que hoje se dirige ao *Ufa-Palast* (o palácio do cinema) (KIRSNER, GEHRING, 2014, p. 5ss). Além disso, segundo Kirsner, o culto – liturgia e pregação – como evento humano está muito próximo do cinema, como também já abordamos aqui.

Quando vamos ao cinema, embarcamos em uma viagem que nos leva para longe de tudo e esperamos nada menos do que uma revelação sobre aspectos até então desconhecidos da vida, das pessoas. Se vamos ao cinema como cristãos, talvez nós também vemos o filme a partir do ponto de vista se ele

revela algo sobre o ser de Deus. (KIRSNER, GEHRING, 2014, p. 12)⁶⁷

Segundo Kirsner, a ideia de *Filmgottesdienst* é uma proposta litúrgica, feita em equipe, sendo o processo de moldagem da liturgia, condução litúrgica e avaliação posterior tão importante quanto o resultado em si. Não se trata de usar o filme ou recortes de filmes no culto, como um exemplo, uma ilustração ou um recurso, e sim de recriar a liturgia e a pregação a partir de um filme determinado

Por culto-filme [eles] compreendem um culto onde são apresentados trechos de um filme ou um curta-metragem completo. Pregação e a liturgia estão relacionadas a esse filme. [...] Em tal culto fazem parte os elementos clássicos da liturgia como a oração, o canto da igreja, a bênção, e também a pregação – seja em qual formato for – não é substituída pelo filme. (ADLER, 2014, p. 9)⁶⁸

O filme é a própria liturgia do culto ou parte integrante do evento litúrgico:

O filme é parte de uma ação litúrgica, que, ao mesmo tempo, torna a liturgia do filme significativa. O filme não deve servir como uma ilustração para o texto da pregação, mas ele é o ponto de partida para a busca e o encontro dos textos bíblicos – e de

⁶⁷ “Wenn wir ins Kino gehen, begeben wir uns auf eine Reise, die uns vom Alltag wegführt und wir erwarten nichts weniger als eine Offenbarung, über bisher unbekannte Aspekte des Lebens, der Menschen. Gehen wir als Christen ins Kino, sehen wir den Film vielleicht auch unter dem Aspekt, ob er uns etwas über Gottes Sein offenbart.” (tradução nossa)

⁶⁸ “Unter Filmgottesdienst verstehen [sic] einen Gottesdienst, in dem Auschnitte eines Filmes oder ein ganzer Kurzfilm präsentiert werden. Verkündigung und Liturgie stehen in Beziehung zu diesem Film. [...] in einen solchen Gottesdienst die klassische Elemente der Liturgie wie Gebet, Gemeindefied und Segenvorkommen und auch die Predigt – in welcher Form auch immer – nicht nur dem Film selbst überlassen wird.” (tradução nossa)

outros textos– que de forma correspondente se encontram ao seu lado. (KIRSNER, GEHRING, 2014, p. 14)⁶⁹

O princípio da *constelação* litúrgica – que parte do método de Walter Benjamin de montagem literária – busca a combinação de elementos da tradição bíblica e da tradição litúrgica com elementos da atualidade, como os filmes, criando um diálogo através de elementos fragmentários e possibilitando, através dessa constelação, uma nova visão. Através dessa constelação o culto-filme reproduz a própria fragmentariedade e diversidade da vida atual.

Cada culto-filme busca se construir na arte litúrgica da constelação, ou em outras palavras, tenta sempre de novo tornar visível a estranheza da tradição cristã, para assim interromper a naturalidade de tradições que encobrem essa estranheza e, assim, com frequência suficiente, diminuir a eficácia dos exemplos bíblicos, e colocar essa tradição em diálogo com a realidade contemporânea (como a mídia), sem romper com a dimensão vertical (a sucessão temporal) ou horizontal (a justaposição espacial). (KIRSNER, GEHRING, 2014, p. 17)⁷⁰

Como se trata de um projeto experimental, Kirshner junto com várias outras pessoas que trabalham com o culto-filme apresentam uma imensa lista de litúrgias construídas na dinâmica de constelação com filmes, como “Romeu e Julieta” (Baz Luhrmann, USA, 1997), cujo tema do culto era amor e sacrifício; “Os últimos passos de um homen (Tim Robbins, USA, 1995), sendo o tema do culto culpa e

⁶⁹ “Film wird Teil eines liturgischen Geschehens, das zugleich die Liturgie des Films deutlich macht. Der Film soll nicht als Illustration eines Predigttextes dienen, sondern er ist der Ausgangspunkt für das Suchen und Finden von biblischen – und anderen – Texten, die korrespondierend neben ihn treten.” (tradução nossa)

⁷⁰ “Jeder Filmgottesdienst versucht sich an der liturgischen Kunst der Konstellation, oder anders gesagt: er versucht jedes Mal neu, die Fremdheit christlicher Überlieferung sichtbar zu machen, die Selbstverständlichkeit von Traditionen aufzubrechen, die diese Fremdheit verhüllen und die Wirksamkeit biblischer Stücke oft genug entkräften, und diese Überlieferung mit heutiger (Medien-) Wirklichkeit in Dialog zu bringen, ohne die Vertikale (des zeitlichen Nacheinanders) oder die Horizontale (des räumlichen Nebeneinanders) einzubrechen.” (tradução nossa)

expição; “Truman Show” (Peter Weir, USA, 1998), em um culto cujo tema era a construção da realidade; ou ainda “Gattaca” (Andrew Niccol, USA, 1998), cujo tema era o novo ser humano. (KIRSNER, GEHRING, 2014, p. 16s)⁷¹

Videodrama

O *videodrama* é um derivado do bibliodrama (Samuel Leuchli, Natalie Warns, Gerhard Marcel Martin) (FABER, 2006, p. 265ss)⁷², do método didático-simbólico sobre obras da *cultura pop* (Inge Kirsner, Michel Wermke, Jörg Herrmann) (FABER, 2006, p. 266s)⁷³ e da observação estética (K. Mollenhauer, Peter Biehl). (FABER, 2006, p. 268ss) Trata-se de uma forma de lidar de maneira profunda e intensa com o texto bíblico, fazendo sua leitura, interpretação e atualização para dentro da realidade social e individual concretas, através de um processo estético de filmagem da vida à luz do drama bíblico.

O texto bíblico proporciona o espaço, a atmosfera, mas também a forma, na medida em que, na interação entre o texto bíblico e os participantes, o movimento central, o conflito principal e o foco temático do texto bíblico são

⁷¹ Ver essas e várias outras liturgias e exemplos em KIRSNER; GEHRING, 2014, p. 27-144. Uma descrição do processo de elaboração de uma das liturgias: “Ende November hatten wir uns – entsprechend der Jahreszeit und dem zu Ende gehende Kirchenjahr – das Thema Tod vorgenommen. Wir einigten uns auf Atom Egoyans ‘Das süsse Jenseits’ (Kanada 1997). Beim Aufbau der Grossleinwand hinter dem Altar der Vaihinger Stadtkirche kam es zu einem überraschenden Effekt: Die schwarze Einfassung der weissen Fläche wirkte wie der Trauerband einer leeren, später durch den Film gefüllten Traueranzeige. [...] Der Leinwand wurde zum Vorletzten, und Jean Cocteau’s Aussage: “Filmen heisst, dem Tod bei der Arbeit zusehen”. [...] Und das alles, bevor nur ein einziges Wort gesprochen war. Dem bildhaften Geschehen, das an die liturgische Stelle des Predigtextes rückte, wurden dann im Vollzug des Gottesdienstes Psalm- Gebete, Lieder aus dem Gesangbuch, Jazz, Lesungen aus dem Hiob-Buch und Gedichte von Pablo Neruda zur Seite gestellt.”

⁷² Sobre o bibliodrama, ver, p. ex, ROESE, Anete. *Bibliodrama: a arte de interpretar textos sagrados*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

⁷³ Symbol-didaktische Unterricht über populärkulturelle Werke.

retomados e encontram sua forma em um novo movimento narrativo.(FABER, 2006, p. 264)⁷⁴

Enquanto o bibliodrama trabalha internamente em pequenos grupos e se utiliza do teatro e da expressão corporal na abordagem dos textos bíblicos, o videodrama tem como objetivo o processo de produção de um vídeo, de um filme, a ser divulgado para o público externo. O que está em jogo é o processo crítico, vivencial e criativo através do qual um grupo lê em profundidade textos bíblicos a partir da própria vida e da situação, tendo como resultado um filme, não apenas como produto final, mas como meio que possibilita a continuidade da reflexão com o grupo externo que o assiste.

O videodrama é um processo estético que acontece no contexto de um texto bíblico. Entre o texto bíblico, de um lado, e os pensamentos e desejos, as fantasias e também as expectativas e sonhos marcados pela televisão e o consumo cinematográfico dos participantes, de outro, deve-se abrir um espaço de interação, que envolve a corporeidade e todos os sentidos.(FABER, 2006, p. 264)⁷⁵

A proposta foi criada, há mais de 30 anos, pelo pastor e professor Hans-Martin Gutmann, inicialmente no trabalho com confirmandos/as e nas aulas de Ensino Religioso, mais tarde (desde 1994) com estudantes de Teologia, na Alemanha (GUTMANN, 2002, p. 100ss). É uma proposta que envolve e fascina, sobretudo, adolescentes e jovens (FABER, 2006, p. 269). Não se trata, porém, de uma simples filmagem de histórias bíblicas, e sim de um processo

⁷⁴ “Der biblische Text gibt den Raum, die Atmosphäre, aber auch die Gestalt vor, insofern in dem Wechselspiel zwischen biblischem Text und Teilnehmenden die zentrale Bewegung, der leitende Konflikt, die thematische Fokussierung des biblischen Textes aufgenommen wird und in einer neuen Erzählbewegung Gestalt findet.” (tradução nossa)

⁷⁵ “Das Videodrama ist ein ästhetischer Prozess, der im Raum eines biblischen Textes stattfindet. Zwischen dem biblischen Text auf der einen und den Gedanken und Wünschen, den Phantasien und den auch durch Fernseh- und Filmkonsum geprägten Seh-Erwartungen der Teilnehmenden soll ein Wechselspiel eröffnet werden, das körperorientiert ist und möglichst alle Sinne einbezieht!” (tradução nossa)

grupar, árduo e aprofundado de interpretar a dramaticidade presente no texto bíblico e criar um curta-metragem de qualidade estética e artística.

O objetivo é filmar as imagens e as palavras, o poder e o dinamismo do texto bíblico em uma narrativa cinematográfica, de forma que resulte em uma adequada e efetiva – *nós* fazemos o filme – *nova* narrativa com o aqui e o agora, de força e dinamismo presentes. A narrativa do filme pode ser uma história totalmente nova, mas também sequências de narrativas individuais, imagens, cenas, passagens ligadas em forma de mosaico. (GUTMANN, 2002, p. 101)⁷⁶

Conheci a proposta do videodrama quando estava concluindo meu doutorado na Universidade de Hamburgo, em 2012. Naquele semestre, no programa dos cursos oferecidos da Faculdade de Teologia, havia um seminário de videodrama. O resultado desse seminário foi um curta-metragem “*Da Capo – al fine*”, apresentado a um auditório lotado de estudantes, professores e público externo. Esse filme tomou por base os textos bíblicos de Gênesis 11.1-9 (a torre de Babel) e Lucas 13.1-15 (a morte dos galileus e a queda da torre de Siloé) e retratava de forma impactante os então recentes acontecimentos do 11 de setembro relacionados a concepções individuais de vida e conflitos relacionais, como a perda de segurança, construção de fantasias pessoais e a pergunta pela culpa e a desgraça (GUTMANN, 2002, p. 100).

O videodrama não foi pensado primeiramente como um modelo exegético e homilético, embora, na minha visão, seja uma inovadora proposta homilética. A proposta tampouco foi criada com vista ao produto final, o filme, a ser assistido no culto. O processo, em

⁷⁶ “Ziel ist, die Bilder und Worte, die Kraft und Dynamik des Bibeltextes in einer Filmerzählung aufzunehmen, und zwar so, dass eine entsprechende und doch – wir machen den Film – neue Erzählung mit hier und jetzt präsender Kraft und Dynamik gefunden wird. Die Filmerzählung kann eine vollständige neue Geschichte sein, aber auch einzelne filmische Erzählsequenzen, Bilder, Szenen, Passagen mosaikförmig verbinden.” (tradução nossa)

si, já é uma pregação e uma liturgia, onde já ocorrem ritual, encenação, teatro, narrativa e diálogo a partir das vidas individuais dos integrantes, da cultura pop, do cinema, em si, e da sociedade como um todo. O próprio Gutmann define o videodrama como uma incorporação litúrgica (GUTMANN, 2002, p. 106). Penso, porém, que o videodrama en-contraria no culto comunitário um excelente espaço de expansão do processo intenso e criativo que ele representa, inclusive com a possibilidade de as duas propostas, o culto-filme e o videodrama, convergirem.

Considerações finais

A correlação entre cinema e culto fica muito clara na reflexão aqui desenvolvida. As duas propostas de incorporação do cinema e do filme na liturgia são motivadoras para pensar de forma prática possibilidades. É importante ressaltar que nenhuma das propostas é feita de forma isolada, por uma pessoa. Ambas as propostas são feitas em grupo, em equipe, e o processo de construção é tão ou mais importante que o próprio resultado, algo que condiz com a essência do culto cristão. O culto pertence à sua comunidade e não ao seu ministro ou ministra. Em ambas as propostas tem algo de constelação e montagem; combinam-se elementos de diferentes procedências, como a tradição litúrgica e bíblica, e elementos da cultura e as narrativas pessoais e coletivas na construção do filme e na moldagem da liturgia. Há algo da essência do próprio cinema e da própria liturgia, como uma arte fragmentária que reúne e congrega todas as outras artes – pintura, teatro, ópera, dança, música, fotografia, arquitetura, fotografia etc. – na construção de uma obra, que, por sua vez, dialoga com a cultura, a sociedade, os grupos e os indivíduos.

Em tempos de *crise litúrgica* – em especial nas igrejas históricas e principalmente dos públicos jovens – e de grande interesse pelo cinema, me parece não só interessante, mas algo pertinente e prudente estabelecer relações entre o cinema e o culto cristão.

Da ficção científica para a ficção religiosa: ideias para pensar o cinema de ficção científica como o culto da religião vivida⁷⁷

Introdução

As pessoas se aproximam do grande templo. Faltam apenas 13 minutos para iniciar o culto. Os membros dirigem-se com suas famílias e com seus grupos ao Santo dos Santos, dentro do grande templo. A oferta para o sacrifício precisa já ser deixada antes de entrarem no Santo dos Santos. Ali, também adquirem a comida e a bebida usada na grande eucaristia, refeição de ação de graças pela vida e o trabalho, em comunhão fraterna cultural. Adentrando o ambiente sagrado, com suas luzes bruxuleantes, fazem silêncio, como parte da devoção. Em poucos minutos, no horário marcado, os avisos sobre os próximos cultos são transmitidos. Em seguida, apagam-se também as luzes bruxuleantes. Há silêncio total no ambiente. Inicia-se o culto de 2 horas e 10 minutos. Luzes radiantes incidem sobre o grande altar da vida. “O verbo se fez luz e se projetou entre nós” (GOES, 2003). Lá, céu e terra se encontram. No grande espelho das imagens, cada participante vê sua vida refletida, projetada, e, assim, a existência ganha sentido, ganha transcendência.

O culto acima descrito trata-se de uma sessão de cinema, no grande templo moderno do *shopping center*. Sim, religião tem a ver com

⁷⁷ Artigo anteriormente publicado na revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1298-1322, out./dez. 2016, autorizado para a publicação neste livro.

cinema e cinema com religião. E isso não é ficção científica. Justamente o gênero ficção científica – literário ou cinematográfico – terá uma aproximação virulenta com temas relacionados à religião, tanto no que se refere ao conteúdo quanto ao ritual que o envolve, num fenômeno chamado “religiosidade vivida”⁷⁸. O ponto de encontro está na busca de sentido e no rompimento com a brutalidade dos fatos da realidade nua e crua.

Tomando uma definição funcional de religião, podemos dizer que religião é todo exercício humano de transcender e transpor os limites do tempo e do espaço, através da imaginação, na busca de sentido, de valor, de contato, de esperança, para que a vida seja suportável e viável. Nessa busca por detrás dos limites do tempo e do espaço o ser humano se encontra com o divino e lhe atribui formas e conteúdos. Religião é, pois, um produto humano. Como diria Alves (1988, p. 19):

A religião é a proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade. Ela é a recusa, por parte do ser humano, de ser digerido e assimilado ao mundo que o cerca, em nome de uma visão, de uma paixão, de um amor.

Por isso, a experiência religiosa vai ser a grande marca da evolução humana, pois é nela que se descobre uma nova maneira de ser perante o mundo. O homem rejeita a natureza como estrutura final e passa a nortear sua vida pelo ideal, pelo imaginário, pela ficção. Passa a buscar um mundo, ao invés de simplesmente viver e sobreviver neste.

Para entender como isso se dá no caso do cinema de ficção científica, como uma nova forma de culto religioso, uma forma de “religiosidade vivida”, divido este artigo em quatro partes: 1) uma

⁷⁸ Tenho trabalhado com o conceito de “religiosidade vivida” para analisar a religião fora da esfera institucional religiosa. O cinema é um dos espaços onde esta religião tem se manifestado, mas não é único. Na mídia e na cultura pop, sua expressão é muito marcante.

introdução sobre religião e cinema; 2) a relação da ficção científica com religião; 2) breve análise dessa relação em um filme, “Contato”; e 4) conclusões gerais.

Religião e cinema: forma de religiosidade vivida

O que teria o cinema de tão religioso assim? O cinema envolve a arte e o entretenimento, individualidades e convivência, realidade e fantasia, mito e vida particular, como talvez nenhuma outra manifestação da cultura popular o faz. Seu potencial de construção de sentido e vazão ao transcendente é tão imenso que vozes proféticas anunciam que a religião do futuro virá de Hollywood⁷⁹. Isso, de certa forma, comprova-se a partir de uma observação empírica: enquanto os cultos nas igrejas históricas se esvaziam aos domingos, as salas de cinema lotam (e as prateleiras das videolocadoras se esvaziam), nos diversos horários oferecidos ao longo da semana. Mais uma observação, esta nem tão empírica: os cultos das igrejas neopentecostais lotam. Segundo uma pesquisa de Alberto Klein (2006), “Imagens de culto e imagens da mídia”, o culto neopentecostal é um fenômeno híbrido no qual a mídia, como uma expressão “religiosa”, contamina o espaço sagrado (e vice-versa). Em outras palavras: o culto neopentecostal tem se tornado algo semelhante a uma sessão de cinema.

Como expressão da cultura, o cinema não teria como não ser religioso. Como diz Tillich:

A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. (TILLICH, 2009, p. 83)

⁷⁹ Um interessante artigo aponta nesse sentido: Finkelde (1999).

Para o sociólogo Thomas Luckmann (1993), em seu livro “A religião invisível”, a religião está desde o princípio no cerne de cada sociedade, possibilitando transcendência de sentido e, assim, constituindo a própria sociedade. Exatamente por isso, a função religiosa é carregada por estruturas não religiosas da sociedade. Derrick de Kerckhove (apud THOMAS, 1998) fala da religião como um alfabeto coletivo que está na base da cultura midiática. Por isso, elementos religiosos veiculados pela TV são facilmente assimilados e entendidos pelas pessoas.

O cinema, como meio e como conteúdo, trabalha de forma eficiente, implícita ou explicitamente, com um vocabulário religioso, invisível por vezes, em forma de dramas, mitos, perguntas existenciais na incansável busca humana por pertencimento, reconhecimento, orientação e sentido. Numa cultura em que tantas mudanças são produzidas, do excesso de informação, do individualismo, de decepção e de vazio, da insegurança diante do futuro, o cinema se apresenta não só como uma válvula de escape, mas como um sistema orientador da vida, como síntese (HERRMANN, 2001). O cinema constrói sentido, forma identidade, cria ordem, oferece uma síntese aparentemente destituída de uma instituição, de uma ideologia ou de um líder, algo como foi anteriormente a Igreja, a família, o Estado. É algo que parece vir de fora, “desprovido” de interesse e de controle. Isso o torna ainda mais poderoso como máquina de sentido (HERRMANN, 2001).

O cinema opera, pois, na cultura de uma forma que não destoa da própria cultura, ou seja, através da vivência, da experiência, da narrativa, da *catharsis*, do espetáculo, do individual, do comercial, do entretenimento, todos elementos muito caros à contemporaneidade. O cinema reúne todos esses elementos de uma só vez, orienta de forma descontraída, conta uma história interessante de forma simples, mas, ao mesmo tempo, impactante (HERRMANN, 2001). Não teria como ser diferente no que se refere à religião, à fé e à espiritualidade. Na tela de cinema, temos vivência e orientação religiosa de forma significativa, impactante e prazerosa, envoltas em uma história.

O cinema corresponde [...] ao nosso desejo de criar o mundo novamente não como na religião, como uma explicação obrigatória e mais ou menos dogmática, nem como a arte,

como irrepetível acontecimento estético, mas como um possível fluir de imagens de diferentes tipos, ilimitadas, ordenadas, significativas e mutáveis, que oferece um sentimento de autocompreensão do mundo e também o fascínio pela surpresa e a vibração. (HERRMANN, 2001, p. 92)

O filme e o cinema desempenham hoje o mesmo papel que desempenhou a Igreja Medieval: decodificar o mundo e a vida (HERRMANN, 2001). Como aponta Gabler:

[...] um dos serviços mais importantes e sutis oferecidos pelo cinema [é] fornecer um modelo de coerência narrativa num mundo de aparente anarquia. Outrora essa função fora executada pela religião, que proporcionava o que um crítico chamou de “enredo final sagrado para organizar e explicar o mundo”. (GABLER, 1999, p. 226)

Muitos são os filmes relacionados à religião, com forte base bíblica, que as telas de cinema explicitamente já mostraram. De uns tempos para cá, os conteúdos religiosos e bíblicos ganham as telas de cinema de forma implícita, sutil, bricolada. Nessa linha, são famosos filmes como *Blade Runner* (1982), *Matrix* (2009), *Constantine* (2005) e o *Livro de Eli* (2010). No contexto brasileiro, o religioso tem aparecido em filmes como *Auto da Compadecida* (2001), *Deus é Brasileiro* (2002) e *Chico Xavier* (2010). Alguns destes incluem elementos do gênero ficção científica ou se enquadram totalmente no gênero, como é o caso de *Matrix*. Olhemos de forma especial esse gênero e sua relação com a religião.

Relação entre cinema de ficção científica e religião

Aparentemente, parece que ficção científica e religião são coisas muito diferentes. Isso, talvez, por que a próprio nome dado ao gênero usa o termo “científico”, de “ciência”, que historicamente não só se diferencia, mas se contrapõe à religião. Depois de uma observação mais apurada, dá-se conta que há mais relação entre ficção científica e religião do que se imagina. Não seria a própria religião, olhando desde uma perspectiva filosófica e antropológica, uma forma de ficção? Os

relatos extraordinários que perpassam a *Bíblia*, de Gênesis até Apocalipse, passando pela Ressurreição de Cristo e sua Ascensão, não seriam, na mesma perspectiva, belos textos de ficção científica? Quase podemos perguntar: o que não é ficção científica na religião?

Aponta Tavares:

Grande parte da ficção científica está mais voltada para a magia do que para a ciência: todo o aparato tecnológico que a reveste não consegue disfarçar o caráter não científico da maioria das visões. As coisas acontecem magicamente. [...] A ciência é um mero pretexto: é de *fantasia* que se trata. (TAVARES, 1986, p. 8)

Pensemos um pouco mais nesse gênero cinematográfico. O cinema de ficção científica foi por décadas um gênero tipo B para a elite das produções. Foi a produção *2001, uma Odisseia no Espaço* (1968), de Stanley Kubrick, que, mesmo não compreendido e detestado por alguns, deu ao gênero uma *status* de valor (TAVARES, 1986).

O gênero ficção científica é algo difícil de definir, mesmo que todos saibamos o que é literatura ou filme de ficção científica. Segundo Tavares (1986, p. 11), “*science fiction* foi o nome sonoro e simpático escolhido por Hugo Gernsback, editor da revista *Amazing Stories*, nos anos 20, para denominar o tipo de literatura que ele tentava incentivar”. Na literatura a ficção científica, temos Mary Shelley (1797-1851), H. G Wells (1886-1946) e Júlio Verne (1828-1905) como precursores. Já no cinema temos *Viagem à Lua* (1902, de Georges Méliès) e *Metrópolis* (1927, de Fritz Land) como os primeiros filmes do gênero.

Se pensarmos que o próprio cinema surge em 1895, com os irmãos Lumière, ou seja, praticamente ao mesmo tempo que surge o gênero ficção científica, podemos concluir que o próprio cinema enquanto técnica tem algo dessa ficção científica em si (CIVITA, 2005). O cinema era a grande máquina que, de fato, transportava pessoas para universos longínquos, lugares onde antes só a “imaginação” havia estado.

Traços característicos da ficção científica: a) tentativa de síntese e aproximação entre elementos de várias áreas do conhecimento (ciências humanas, ciências exatas, filosofia, religião), através de uma narrativa; b) semelhança com outras formas de narrativa; c) a recorrência de imagens e temas desenvolvidos a partir de fins do séc. XIX (Verne e Wells); d) mais recentemente, assume uma postura mais reflexiva, autoconsciente, aproximando-se do mundo acadêmico e movimentos culturais contemporâneos.

É um gênero que não nasce do nada. Ele tem um parentesco próximo com a fantasia heroica: *O Senhor dos Anéis*, de J. R. R. Tolkien, passando por *Tarzan*, de Edgar R. Burroughs, até *Indiana Jones*, de Steven Spielberg, são bons exemplos desse gênero. Uma vizinha próxima da ficção científica é a literatura de terror. Terror não é o mesmo que ficção científica, mas ambos os gêneros recorrem a um repertório comum de mitos, que, por sua vez, estão relacionados às mitologias religiosas e narrativas heroicas em geral, bem como aos contos de fadas, às narrativas folclóricas, às lendas e mitos das sociedades primitivas.

Pensemos no que está por trás, na origem de todos esses gêneros. Há algo em comum em todos eles: a estranheza diante do mundo, as crises diante da identidade humana, a busca pela origem e o fim de todas as coisas, a necessidade de explicar o mundo e a vida e, acima de tudo, encontrar um sentido para a existência. Por isso, seus principais temas são o contato com o inimaginável, fora da realidade, os seres de outros mundos, o fim do mundo, a necessidade de chamar a atenção para o zelo com o mundo que temos, a descoberta das potencialidades mentais ocultas do próprio ser humano, a imortalidade. Ou seja, em todas essas temáticas, entrecruzamos elementos profundamente religiosos. Na ficção científica, somos um pouco de Deus, criando um universo de possibilidades que nos apontem saídas para a angústia diante da limitação da existência.

Fenando Pessoa e Jorge Luis Borges já sugeriram que, assim como o Homem tem suas criaturas, Deus tem seus criadores: O Homem e Deus são apenas elos contíguos numa infinita

cadeia de seres. Mas a Eletrônica, a Lógica, a Cibernética e a Matemática dão reforço, hoje, a essa antiga desconfiança; através delas, a fé penetra num terreno onde só se penetrava através da religião, da magia e dos mitos: o terreno onde nos sentimos simultaneamente criadores e criaturas. (TAVARES, 1986, p. 71)

Por isso o gênero fascina tanto os adolescentes, pois o pano de fundo da ficção científica está uma angústia adolescente: a estranheza e a busca de respostas para a existência. “A ficção científica atinge sucessivas gerações de jovens porque, como todo produto de indústria cultural, ela pretende despertar algumas respostas emotivas elementares” (TAVARES, 1986, p. 15). Justamente nesse ponto, temos uma provável explicação para o uso do termo “ciência”, como o triunfo do conhecido sobre o desconhecido. Lembremos que o surgimento do gênero ficção científica ocorre exatamente com o apogeu da ciência e da tecnologia como esclarecedora da realidade e salvadora da vida. A ciência tornava-se, para nossa sociedade, uma entidade invisível, na qual aprendemos a confiar, como uma “força superior”. Ela era (e ainda é, mesmo diante de certa descrença e desconfiança diante da ciência, frustração diante de suas promessas) a chance de ir além das possibilidades, superar-se a si.

No cinema de ficção científica, essa premissa é como que ritualizada, vira culto (no sentido de uma ação representativa, *darstellendes Handel*, de F. Schleiermacher (1850)): de fato, através da ciência e da tecnologia, que é a base de funcionamento do cinema, podemos ir além da própria ciência, agregar o místico, o espiritual, o misterioso. A própria ciência pode deixar de ser tão exata assim, e, pelo menos durante o tempo em que o filme durar, superar-se e crer que há possibilidades para além da facticidade e de sua limitação (CIVITA, 2005).

Lembremos que, no gênero ficção científica, o uso da ciência não está preocupado com a verdade, mas, muito mais, em usar a base científica para a imaginação e a fantasia, a ficção, para mostrar um universo diferente do nosso. Um universo impossível, tornado viável

no tempo que durar o filme. Estaria aqui o elemento da fé⁸⁰. Se tomamos Hebreus (Hb. 11:1), “a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não veem”. Se tomamos Tillich (s.d), fé é como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. Fé nos liga ao imprescindível como uma promessa de realização suprema que dá sentido à existência, algo que nos agarramos para poder viver.

Em que medida a ficção científica influencia a própria realidade, é algo a se perguntar, mesmo quando essa não tenha sido, originalmente, sua intenção. Hoje, a realidade virtual das comunicações – técnicas inclusive utilizadas nas produções cinematográficas – foram anteriormente ficção científica. Talvez vivemos, aqui, certa sobreposição, na qual se confundem recursos e meios com o próprio conteúdo que está sendo narrado (No filme *Avatar*, de 2009, como um exemplo entre vários outros, podemos ver isso no fato de que, pela tecnologia 3D, o espectador é, de alguma maneira, durante as mais de 3 horas de filme, um “avatar” que deixa seu corpo na cadeira e entra no mundo de Pandora). Vemos, aqui, algo que confirma o que McLuhan (s.d) diz: no nosso tempo, o meio é a própria mensagem.

Então, no cinema de ficção científica, de maneira mais implicada que em outros gêneros, o religioso não está apenas no conteúdo dos filmes, mas também nos próprios meios “científicos” – reais e fictícios – usados, que envolvem o espectador. Não assistimos apenas ao filme, mas participamos dele, envolvidos pela possibilidade de transcendência científica e religiosa, onírica e real, que exista enquanto o filme durar e mesmo após seu final. Somos outros, depois do filme.

⁸⁰ Em Teoria Literária, o termo técnico para essa característica é “suspensão da descrença”, ou “suspensão da incredulidade” (“suspension of disbelief”), termo cunhado pelo poeta inglês Samuel Taylor Coleridge.

Um exemplo dessa relação: o filme *Contato*

O filme *Contato* não se trata de um clássico do cinema, tampouco é um filme atual ou aparece nas listas dos grandes filmes do gênero ficção científica. É, no entanto, um bom filme para relacionar com a religião, por tocar incondicionalmente o espectador na dimensão existencial. Há algo de “contato” nesse filme, que move o espectador. *Contato* mexe com fé através de contatos entre o fictício, o real e o religioso. Por isso, parece-nos ser um bom conteúdo para nossa reflexão aqui.

Contato (1997)⁸¹ foi dirigido por Robert Zemeckis⁸², adaptado do romance homônimo do cientista norte-americano Carl Sagan, tendo como atriz principal Jodie Foster no papel da Dr^a Eleanor Ann "Ellie" Arroway.

O filme conta a história de Ellie e sua pesquisa no SETI (*Search for Extra- Terrestrial Intelligence*). A cientista perdeu seus pais ainda criança: a mãe ela não chegou a conhecer; o pai, que a inspirou a ser astrônoma, faleceu quando ela tinha entre 8 e 10 anos de idade, diante dela. Desde pequena, Ellie busca contato com pessoas através das ondas de um rádio amador. Quando adulta, dedica-se à incessante busca por contato com alguma civilização extraterrestre, mesmo desacreditada, inclusive por colegas próximos.

Depois de muita dedicação pessoal e anos de luta para convencer patrocinadores sobre a relevância da pesquisa, Ellie ouve um sinal extraterrestre transmitido a partir da distante estrela Vega. Esse sinal contém um conjunto de informações codificado em

⁸¹ *Contato* recebeu uma indicação ao Oscar na categoria de Trilha Sonora e uma indicação ao Globo de Ouro na categoria de Melhor Atriz em Drama (Jodie Foster). Lembremos: 1997 é o ano do Filme *Titanic*, de James Cameron; um ano depois, um “grande” filme de ficção científica foi *Independence Day*, de R. Emmerich. Dois anos depois, teríamos a superprodução *Matrix*, dos irmãos Wachowski.

⁸² Mesmo diretor de *De Volta para o Futuro* (1985, 1989, 1990), *Forrest Gump* (1984), *Náufrago* (2000) e *Beowulf* (2007), para citar apenas alguns de seus filmes.

números primos, através da primeira grande transmissão televisiva realizada na Terra por ocasião da abertura dos Jogos Olímpicos de Berlim de 1936. Após análises detalhadas de sua equipe, descobre-se que o código transmitido consiste em instruções para construção de uma máquina de transporte espacial.

Decorrido um tempo de trabalho, a máquina é construída e Ellie, apesar de todo o mérito que poderia ter pela descoberta, enfrenta disputas ideológicas como candidata a tripulante da máquina. A posição religiosa de Ellie a desfavorece: como cientista, Ellie é cética diante da possibilidade da existência de Deus. O princípio da *Navalha de Occan*⁸³ lhe vale como regra. Se não existem evidências para a existência de Deus e se todas as tentativas de explicações da teologia se tornam complexas e pouco prováveis, a conclusão mais simples é de que Deus não existe e que seria uma criação da mente humana.

Por fim, depois de muitos descaminhos, novamente Ellie é apoiada por um multimilionário, Hadden, possibilitando que ela seja a ocupante da capsula. A máquina é posta em funcionamento e Ellie, monida de uma filmadora afixada à cabeça, parte para uma viagem que irá transformá-la. Aos olhos dos observadores, todo o intento não dura mais que cinco segundos, o tempo que a capsula cai do topo até a água. Muitos chegam a crer que o projeto foi um total fracasso. Ellie, no entanto, viaja por 18 horas em um túnel, por entre galáxias na imensidão espacial, chegando a um lugar, criado à semelhança de seus desenhos de infância. Lá, ela tem um encontro com alguém, seu pai, talvez, que lhe fala sobre a vastidão do universo, sobre os mistérios que envolvem a existência e de como tudo está interligado numa grande teia de sentidos.

⁸³ Navalha de Occan ou Ockham é um princípio lógico atribuído ao frade inglês William de Ockham, segundo o qual, a explicação de um fenômeno deve assumir apenas a premissas estritamente necessárias à explicação do fenômeno, eliminando todas as demais que aparentemente não causariam qualquer diferença na confirmação da teoria. O princípio poderia ser parafraseado com a frase: Se em tudo o mais forem idênticas as várias explicações de um fenômeno, a mais simples é a melhor.

Ellie, por falta de provas, vê sua experiência pessoal totalmente desacreditada pela academia e pela a elite do poder. Seu próprio princípio cético – a Navalha de Occan – é usado agora contra ela. A filmadora não mostra nada. Para a comunidade científica, uma experiência como a de Ellie não tem valor científico, político ou histórico. As pessoas, o povo, no entanto, acreditam em seus relatos, como mostra uma das últimas cenas do filme. O que Ellie não sabe, e apenas os altos escalões do governo guardam como confidencial, é que, de fato, nenhuma imagem foi filmada durante a viagem. Apenas chuviscos aparecem. A câmera, no entanto, esteve rodando durante 18 horas. 18 horas de chuviscos, o que prova que a viagem realmente aconteceu.

Algumas considerações:

- *Contato* é considerada a produção com mais subsídios científicos do cinema. O filme contou com supervisão direta do cientista Sagan, o escritor do livro. O SETI realmente existe. E mais, a possibilidade de uma viagem como a de Ellie se baseia no princípio científico “buraco de minhoca”, da teoria da relatividade de Einstein⁸⁴. Isso coloca o filme inteiramente dentro do gênero, da ficção científica, pois explora algo que, de acordo com a ciência poderia existir, mas que ainda não se pode averiguar empiricamente.
- A relação entre ciência e religião é muito explícita no filme, algo que não é muito comum em filmes do gênero, onde o elemento religioso está mais implícito ou até é totalmente contraposto e negado. Ellie tem um envolvimento afetivo com Palmer Joss, assessor teológico da Presidência dos

⁸⁴ Einstein revelou em sua teoria que o tempo e o espaço são objetos da mesma natureza e estão inseridos em uma realidade de quatro dimensões, três das quais espaciais, sendo a quarta o tempo. O buraco de minhoca é um atalho entre dois trechos dessa realidade quadridimensional e poderia ligar dois pontos longínquos do espaço ou do tempo. Por isso, no filme a viagem da cientista dura 18 horas, enquanto na Terra apenas alguns segundos se passam. Não há nenhuma evidência empírica da existência desses buracos de minhoca. Eles são apenas uma possibilidade matemática e não há indícios de que algum dia poderemos observá-los (CIVITA, 2005).

Estados Unidos. O casal materializa explicitamente essa relação entre ciência (Ellie) e fé (Joss). A fé não tem provas. A ciência, por outro lado, acha que as tem. O próprio projeto de Ellie é mais ancorado numa fé que na razão. No final do filme, vemos a ciência recorrendo mais a elementos da fé. Por outro lado, a própria teologia espera comprovações científicas para dar credibilidade à experiência de Ellie.

- Deve haver algo mais que dê sentido à existência. Esse é o combustível tanto do gênero ficção científica como da religião. Esse algo mais, no filme, está muito relacionado com a vida particular de Ellie, suas perdas familiares, sua confiança na ciência como forma encontrar resposta que não venham a decepcioná-la. A explicação para o absurdo da morte está em jogo. Seja através da ciência (Ellie) ou através da fé (Joss), a busca é por uma razão, um contato, uma relação, o encontro com um pai (algo muito concreto no filme), uma origem e um fim!
- Universo espacial e universo pessoal estão relacionados. Em partes-chave do filme, o olho de Ellie é focado, olho como acesso ao universo pessoal e abertura para o universo espacial, dois universos reais, mas em muito invisíveis, tanto para a ciência como para a religião. Nós, que olhamos o filme através dos olhos, somos transportados (máquina cinema) por entre realidades científicas e religiosas, pondo em contato nosso universo pessoal e o universo imenso. Vemos o invisível.

Conclusões: o que está em jogo nesta relação?

O cinema é uma expressão religiosa pelo seu conteúdo, mas, também, pelo rito que se desenrola em torno dele. O ato de ir ao cinema, assistir a um filme, em casa que seja, tem algo de litúrgico, de cático, de ritual.

A religião se expressa através de conteúdos, mas, principalmente, através de ritos (não esqueçamos que antes do conteúdo existiu o rito!). Poderíamos, assim, de fato pensar o cinema como um culto, um rito, através do qual não só nos encontramos com outros que comungam de uma mesma crença, mas nos encontramos com o transcendente, com o mistério da vida que vai além da capacidade de absorção humana. O cinema como culto seria, em essência, um espelho do seu público. Como diz Geertz (1998, p. 112) sobre o rito: “Trata-se de uma leitura humana da experiência humana, uma história que se conta mutuamente sobre si próprio”. À medida que essa história é contada, abrem-se outras possibilidades, e a fantasia⁸⁵ fortalece o grupo como sendo o mesmo e, não obstante, totalmente novo, uma espécie de *communitas*, no sentido de Turner (1989).

Se assim o for, de fato, o cinema, hoje, tem desempenhado o papel que o culto religioso (rito) por civilizações desempenhou: ação representativa (culto como *darstellendes Handel*, de Schleiermacher (1850)) do grupo que o ritualiza a própria realidade. Enquanto rito litúrgico da contemporaneidade, o cinema de ficção científica está contando mais do que uma história fascinante e fantástica. De certa forma, o gênero está dizendo que a própria realidade é uma grande ficção, e, ao mesmo tempo, que a própria religião, hoje, com seu forte acento no mágico e no extraordinário, através de uma dinâmica bricolagem (a síntese e aproximação de elementos de diferentes áreas é algo característico da ficção científica), tem assumido algo de ficção científica.

Diante do descrédito científico atual e da busca alucinante por visões e transcendência, não é de admirar que a ficção científica se torne uma boa opção de síntese ritualística do momento, uma boa

⁸⁵ Sobre fantasia, Cox (1974, p. 75) irá dizer: “O ritual propicia a forma e a ocasião para a expressão da fantasia. É pelo movimento, gesto, canto e dança rituais que se entra em contato com as fontes da criatividade. O ritual apareceu juntamente com o mito na evolução do homem e brota das mesmas fontes. No ritual os homens encenam os sonhos e esperanças da tribo. O ritual humaniza o espaço, como o mito humaniza o tempo”.

forma de ação representativa que dá consistência à realidade e sustenta a vida. Algo assim não deve ser para a teologia e as ciências da religião apenas uma constatação ou uma interessante especulação. É algo que convoca tanto a teologia quanto as ciências da religião a repensar a própria religião nestes tempos de ficção.

Religião e culto em 3D: o filme *Avatar* como vivência religiosa e as implicações disso para a teologia prática⁸⁶

Introdução

Nas férias de verão de 2010, assim como alguns milhões de pessoas no planeta, fui assistir ao filme *Avatar* (do diretor James Cameron). Meu filho queria muito vê-lo. Além da empolgante propaganda na TV, sabia muito pouco sobre o filme. Comotenho pesquisado sobre a relação entre cultura popular, religião e culto⁸⁷, a caminho do cinema ainda pensei que talvez esse filme tivesse algum elemento para acrescentar à minha pesquisa. Não imaginava, no entanto, a intensidade de “religião” que encontraria nas quase três horas de filme. Religião em 3D, ligando todos nós, adultos e crianças, através de avançadíssima tecnologia, a grande rede da vida de Pandora.

Não só os *avatares* do filme deixavam seus corpos humanos para ingressar no mundo dos *na'vis*. Todos nós, espectadores, éramos ligados a uma experiência, muito além do que um simples filme. Isso já seria um aspecto suficientemente religioso para se pensar. Ir ao cinema tem algo de ritual – a pipoca, as luzes que se apagam, o silêncio –; algo de simbólico – luz e movimento que nos conectam a histórias, mitos do lado de cá e de lá da tela –; algo de transcendente – vamos além de nós

⁸⁶ Artigo publicado anteriormente na Revista *Estudos Teológicos*: São Leopoldo. v. 50 .n. 1 .p. 102-115 . jan./jun. 2010. Autorização para publicação foi pedida à revista.

⁸⁷ O autor está pesquisando sobre expressões culturais e religiosas fora do espaço especificamente religioso-institucional. O título da pesquisa é: *Culto, rito e liturgia na complexidade: busca e mapeamento de elementos litúrgicos e homiléticos fora do culto institucional*.

mesmos. Todos esses elementos são em si religiosos. Mas é no que se refere ao conteúdo, à história da *Avatar*, que aqui quero mais me deter. Começando pelo próprio título “Avatar”⁸⁸, termo proveniente do hinduísmo, as diversas conexões estabelecidas entre seres imanentes e transcendentais, a Árvore das Almas, a divindade *Eywa*, localizada no lugar mais central e sagrado do mundo de Pandora. Compreendo que é também tarefa da teologia e em especial da teologia prática buscar entender esses elementos “religiosos” presentes no filme e que, também ou justamente por isso, arrastaram milhões de pessoas de diferentes culturas e religiões. Estaria o cinema, através de filmes como *Avatar*, suprimindo a sede religiosa do ser humano? Seria o cinema o grande culto dos habitantes da atualidade? O que tem a teologia cristã a ver com tudo isso? O que a teologia prática pode tirar dessa “religião nas telas dos cinemas”?

Fenômeno da religião vivida

No limiar do século XXI, vivemos um fenômeno religioso. Contra todas as pressuposições, vivemos um retorno e um incremento do religioso (ALVES, 1988, p. 59-82). Ou seja, contrário às previsões de que o ser humano da era científica e tecnológica seria arreligioso, emancipado, vivemos um verdadeiro avivamento da religião, tanto da institucional, como da religiosidade que perpassa a cultura (BAUMAN, 1998, p. 205-230).

A revanche do religioso que vivemos é diferente de outros ressurgimentos que houve na história. O retorno do religioso na contemporaneidade é um fenômeno complexo, multifacetado. Uma de suas características é a independência da religião de suas respectivas instituições. Vive-se uma transmigração de fronteiras confessionais. Oneide Bobsin tem mostrado, em seus estudos, que a religiosidade e a

⁸⁸ Conforme o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, *avatar* é cada uma das encarnações de um deus, sobretudo de Vixnu; transformação, metamorfose.

espiritualidade na pós-modernidade manifestam-se através de um complexo fenômeno de transgressão de fronteiras e transmigração entre as mais diferentes religiões, religiosidades e movimentos (BOBSIN, 2002, P. 13ss e 30ss; REBLIN, 2008, p. 82ss; SCHULZ, 2008, p. 26-60).

Outra característica é a manifestação do religioso na esfera dita “profana”, ou seja, fora da instituição religiosa, fora da igreja instituição, fora da própria esfera religiosa. Mais do que sincretismo, mais que transgressão de fronteiras, diluem-se as próprias fronteiras entre sagrado e profano. É dentro dessa característica que esta análise do filme *Avatar* se enquadra.

Essa nuance do fenômeno é visível não apenas no Brasil, mas na sociedade contemporânea como um todo (GRÄB, 1995, n. 39, p. 43-56; GRÄB, 2000). Já na década de 1980, um estudo do antropólogo André Droogers apontava para uma matriz cultural religiosa que ia além da instituição religião (DROOGERS, 1987, v. 14, p. 63ss). Esse estudo fala de uma religiosidade mínima brasileira (RMB), uma espécie de religião civil, que se manifesta no esporte, na política, na mídia, na música popular, na linguagem, nas frases de para-choques, etc.

Trata-se de uma religiosidade que se manifesta publicamente em contextos seculares, que é veiculada pelos meios de comunicação de massa, mas também pela linguagem cotidiana. Ela faz parte da cultura brasileira. [...] a RMB não é o acervo ou mesmo matéria-prima da qual as religiões tiram seu repertório. [...] não tem clero, a não ser as pessoas que são os seus porta-vozes. Ela não tem escritura sagrada, a não ser os jornais e as revistas. Rituais são raros, mas *talk shows* na televisão podem acabar se tornando cultos da RMB. Ela não conhece hinos, a menos que certas músicas de Roberto Carlos sejam vistas assim. (DROOGERS, 1987, p. 65 e 66).

Estamos vivenciando a religião que migrou para a esfera da cultura popular e para o cotidiano da vida. Paul Tillich, em sua obra “Teologia da Cultura”, já falava que a cultura – como produção humana em toda a sua riqueza e diversidade – seria já resultado não apenas da razão, mas também da religião e do espírito. O fenômeno que se observa hoje vai além das artes, literatura, filosofia e política,

mas abrange a esfera popular e cotidiana da cultura (TILLICH, 2009). Na Alemanha, esse fenômeno é chamado de “*gelebte Religion*”, ou seja, religião vivida (FAILING; HEIMBROCK, 1998).

Onde, pois, encontramos hoje pistas desta religião? Com certeza não apenas na igreja. Podemos encontrá-la nas colunas de aconselhamento nas revistas e nas ilustrações dos personagens fictícios dos *comic strips*, nas páginas de horóscopo e no vasto mercado dos livros esotéricos. Podemos encontrá-la nas artes plásticas, com suas chocantes e questionáveis obras apontando para nossa imperceptível transcendência cotidiana. Podemos encontrá-la na terapêutica, com sua oferta de vivência individual e meditações sincréticas. Podemos encontrá-la em facções políticas, que exigem relações de inclusão social e asseguram identidades pessoais. Podemos encontrá-la no consumo, através das propagandas com promessas religiosas. Podemos encontrá-la na indústria do turismo, no culto à alimentação e aos exercícios físicos, que faz do paraíso uma promessa. (GRÄB, 1995, p. 47).⁸⁹

Essa religião vivida no cotidiano está, pois, presente na literatura (MAGALHÃES, 2000), nos heróis das histórias em quadrinhos (IRWIN, 2005; REBLIN, 2005, v. 04⁹⁰), na moda e em tendências de comportamento (LIPOVETSKY, 2006, p. 131ss; GALINDO, GUSSO, 2007, p. 62-78), na música (CALVANI)⁹¹, na mídia (MELO, GOBBI, ENDO, 2007), no marketing (BOLTZ, BOSSHART, 1995; BECKS, 1999) e, não por último, no cinema (HERMANN, 2000; KIRSNER, 1996, p. 50-62). Tudo isso revela aspectos de uma sociedade na complexidade onde as ideias, expressões, necessidades, saberes, culturas se entrelaçam e precisam,

⁸⁹ (tradução do autor).

⁹⁰ REBLIN, Iuri Andréas. “Para o alto e avante!?”: mito, religiosidade e necessidade de transcendência na construção dos super-heróis. **Protestantismo em Revista**, v. 04, n. 02, mai./ago. 2005. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp/revista/007/07iuri.htm>>. Acesso em: 22 dez. 2008.

⁹¹ CALVANI, Carlos E. Momentos de beleza: teologia e MPB a partir de Tillich. In: **Portal de Publicações Científicas**, n. 8. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio08/momentos-de-beleza-2013-teologia-e-mpb-a-partir-de-tillich>>. Acesso em: 21 mar. 2010.

para serem acessadas e entendidas, ser olhadas na inter-relação, na religião (MORIN, 2006; MORIN, 2002).

Assim como a religião transpôs fronteiras e está presente fora da esfera explicitamente religiosa-institucional, o mesmo acontece com o culto, a pregação e a liturgia, como formas de expressão da religião. Também as fronteiras do culto e sua liturgia, da pregação se diluíram entre o sagrado e o profano.⁹² Em seu livro “Die Welt ist voll von Liturgie”(cornehl, 2005), Cornehl sinaliza que essas tantas expressões da cultura cotidiana estão carregadas de símbolos, ritos e mitos que antes encontravam sua expressão na liturgia do culto dominical: o grito por amparo do *Kyrie eleison*, a explosão de louvor do *Gloria in excelsis* e do *Sanctus*, o lidar com a culpa da penitência, a festa e o sonho utópico da comunhão eucarística, os momentos de passagem dos ofícios, seja nas situações de crise, seja na valorização das identidades pessoais (CORNEHL, 1975, v. 64, p. 388-401), a sacralização do tempo e do espaço, o cuidado com o corpo e o espírito, as palavras que orientam e dão sentido para a existência, todos esses elementos litúrgicos estão sendo “celebrados” e ritualizados na rua, na vida cotidiana das pessoas, fora do culto, em expressões da cultura, na mídia e no cinema sem um forma explicitamente religiosa para tal.⁹³

Rituais, expressões e festas são realizadas com intensidade fora das igrejas e fora dos cultos dominicais, seja nas festas, nos desfiles de escolas de samba, nos estádios de futebol, nas academias de ginástica, no uso das vestes da moda e outros locais inusitados. Enquanto a prédica dominical sobrevive a custo, mensagens em *power point*, preces e correntes lotam nossas caixas de mensagem na internet e o transcendente trespassa os anúncios publicitários. Lei e evangelho, denúncia e anúncio, desfilam nas telas de cinema, rodam nas músicas

⁹² Na obra STOLT; GRÜNBERG; SUHR (Orgs.), 1996, encontramos vários artigos que demonstram a relação entre culto cristão na cultura dita profana, seja na arquitetura da cidade, no teatro, no cinema, no futebol, nos memoriais, nas festas e jogos, no *marketing*.

⁹³ Esse fenômeno se difere dos novos rituais, os chamados *Emerging rituals* como encontramos em: GRIMES, Ronald L. *Emerging Ritual*. In: GRIMES, Ronald L. **Reading, writing, and ritualizing**. *Ritual in fictive, liturgical and public places*. Washington, D.C.: The Pastoral Press, 1993, p. 23-37.

dos mp3, nos vídeos do *You tube*. Enquanto a ideia de comunidade eclesial atrai cada vez menos pessoas, milhares de comunidades surgem a cada segundo nos mais diferentes espaços virtuais.⁹⁴

Religião na tela de cinema

O que teria o cinema de tão religioso assim? O cinema envolve arte e entretenimento, individualidades e convivência, realidade e fantasia, mito e vida particular, como talvez nenhuma outra manifestação da cultura popular o faz. Seu potencial de construção de sentido e *vazão* ao transcendente é tão imensa, que vozes proféticas anunciam que a religião do futuro virá de Hollywood.⁹⁵

Como expressão da cultura, o cinema não teria como não ser religioso. Como diz Tillich: “A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião”.(TILLICH, 2009, p. 83)

Além do mais, o cinema como meio e como conteúdo, trabalha de forma eficiente, implícito ou explicitamente, com os dramas, os mitos, as perguntas existenciais e a incansável busca humana por pertencimento, reconhecimento e sentido. Numa cultura onde tantas mudanças são produzidas, do excesso de informação, do individualismo, da insegurança frente ao futuro, o cinema se apresenta

⁹⁴ A comunidade no Orkut “*Eu creio e confio em Deus*” reunia, no dia 21/03/2010, 5.397.754 membros. Conforme descrição, a comunidade tem como objetivo propagar o amor de Deus para com todos, contribuindo para que se edifique a fé das pessoas, auxiliando quem estiver passando por dificuldades e aproximando pessoas que buscam a comunhão com Deus. Disponível em: <<http://www.clickut.com.br/meuscrap/Community.php?cmm=342550>>. Acesso em: 21 mar. 2010.

⁹⁵ Ouvi essa expressão em uma palestra, em Hamburg, Alemanha. Um interessante artigo aponta nesse sentido: FINKELDE, Dominik. *Religiöse Botschaften aus Hollywood*. In: MAIER, Martin (Org.). *Stimmen der Zeit*. Freiburg: Helder, 1999. v. 217, p. 351-353.

não só como uma válvula de escape, mas como um sistema orientador da vida, como síntese (HERRMANN, 2001, p. 16ss). O cinema constrói sentido, forma identidade, cria ordem, oferece uma síntese aparentemente destituída de uma instituição, de uma ideologia ou de um líder, algo como o foi anteriormente a igreja, a família, o Estado. É algo que parece vir de fora, “desprovido” de interesse e de controle. Isso o torna ainda mais poderoso como máquina de sentido (HERRMANN, 2001, p. 28 ss).

O cinema opera, pois, na cultura de uma forma que não destoa da própria cultura, ou seja, através da vivência, da experiência⁹⁶, da catarse, do espetáculo, do individual, do comercial [...] todos elementos muito caros para a contemporaneidade. O cinema reúne todos esses elementos de uma só vez, orienta de forma descontraída, conta uma história interessante de forma simples, mas, ao mesmo tempo, impactante (HERRMANN, 2001, p. 88). Não teria como ser diferente em relação à religião, à fé e à espiritualidade. Na tela de cinema, temos vivência e orientação religiosa de forma significativa, impactante e prazerosa, envoltas em uma história.⁹⁷

O cinema corresponde [...] ao nosso desejo de criar o mundo novamente não como na religião, como uma explicação obrigatória e mais ou menos dogmática, nem como a arte, como irrepetível acontecimento estético, mas como um possível fluir de imagens de diferentes tipos, ilimitadas, ordenadas, significativas e mutáveis, que oferece um sentimento de autocompreensão do mundo e também o

⁹⁶ O filme *Avatar* revoluciona o cinema justamente pelo uso da técnica da virtualidade em 3D, o que proporciona maior vivência e experiência dos espectadores. Pessoas que assistiram ao *Avatar* em 3D relatavam sobre a experiência de “como que estar” em Pandora.

⁹⁷ H. ANDERSON e E. FOLEY trazem no livro **Mighty Stories, dangerous rituals** a ideia de que o que faz um rito ser um rito, ser eficiente, é justamente sua potencialidade de tecer as histórias individuais com a história divina. O cinema proporciona essa mesma costura.

fascínio pela surpresa e a vibração.(HERMANN, 2001, p. 92).⁹⁸

O filme e o cinema desempenham hoje o mesmo papel que desempenhou a igreja medieval: decodificar o mundo e a vida (HERMANN, 2001, p. 100). O que fazer com essa correlação é, pois, tarefa da teologia. Olhemos, pois, para o filme *Avatar* como um exemplo de religião em 3D.

O filme Avatar⁹⁹

Bastidores

Avatar é um filme de ficção científica escrito e dirigido por James Cameron, estrelando Sam Worthington, Zoë Saldaña, Sigourney Weaver e Stephen Lang. O filme foi produzido por Lightstorm Entertainment e distribuído pela 20th Century Fox. No mês de dezembro de 2009, o filme estreou nos cinemas do mundo. Nos bastidores, informações apontam que desde a ideia inicial até sua projeção quase duas décadas se passaram.

A crítica diz que *Avatar* é uma revolução da tecnologia cinematográfica devido ao seu desenvolvimento com visualização 3D e gravação com câmeras especiais, desenvolvidas especialmente para o filme. Os atores, p. ex., são transformados em versões digitais por captura de movimento. 60% de todo o conteúdo do filme foi gerado por computador e apenas 40% são de fato filmagens reais.

O orçamento oficial do filme foi de US\$ 237 milhões e mais US\$ 150 milhões de divulgação. O faturamento mundial no seu fim-

⁹⁸ (tradução do autor).

⁹⁹ As informações sobre o filme são tiradas da revista Super Interessante, **Super Extra**, ed. 274, jan. 2010, e do site <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Avatar_\(filme\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Avatar_(filme))>. Acesso em: 16 mar. 2010, e relatos meus, recontando o filme.

de-semana de estreia foi de US\$ 232.180.000, o sétimo maior da história do cinema e a maior bilheteria para um filme original, que não é adaptação ou sequência. Em menos de um mês, *Avatar* superou um bilhão de dólares (conforme a Super Interessante, Edição Extra de janeiro de 2010) de faturamento (o quinto filme a alcançar essa cifra), e é atualmente a segunda maior bilheteria da história. Com base nesses números, a continuação do filme, em pelo menos mais duas partes, é algo bem provável.

A história

A trama de *Avatar* é bastante convencional. Acontece num país chamado Pandora, a 4.4 anos-luz da terra, no ano 2154 d.C. O conflito se dá entre os colonizadores humanos e os nativos humanoides, chamados *na'vis*. Os humanos querem explorar um preciosíssimo mineral do planeta, o *unobtainium*. Ex-soldados são recrutados como mercenários para a exploração desse mineral e também para combater os resistentes nativos. Os *na'vis*, por sua vez, medindo quase três metros de altura, com caudas e pele azulada, querem preservar seu planeta e a espécie, já que vivem em harmonia com a natureza.

Paralelo à exploração de *unobtainium*, um outro programa, menos agressivo, é desenvolvido: o programa avatar. Este procura contato e uma relação pacífica com os *na'vis*. Como é impossível para os humanos respirarem na atmosfera de Pandora, rica em dióxido de carbono, metano e amônia, cientistas, num cruzamento genético *in vitro*, criam os avatares, corpos híbridos humano-*na'vi*. Mais semelhantes aos *na'vis* que aos humanos, os avatares são controlados à distância pelos corpos humanos. Ou seja, um humano que compartilhe material genético com um corpo- avatar pode se conectar a esse corpo através de conexões neurais que permitem o controle do corpo à distância.

Jake Sully (Sam Worthington) é um desses ex-fuzileiros. Mesmo sendo paraplégico, Jake vai para Pandora querendo dinheiro para uma operação que o curaria da paralisia. Jake está substituindo seu irmão gêmeo, Thomas, cientista do programa avatar, que morreu. A similaridade genética permite compatibilidade com o avatar do irmão.

No corpo do avatar, Jake serve tanto ao projeto científico como, secretamente, abastece com informações o projeto agressivo de exploração mineral. Numa incursão na floresta, Jake, então em forma de avatar, desgarrar-se do grupo e é atacado por uma fera local, sendo salvo por uma *na'vi* fêmea, Neytiri (Zoë Saldaña). Ela só o salva porque repentinamente ele é coberto por sementes de uma grande árvore de Pandora, a Árvore das Almas, na língua local, Eywa. Depois de uma relação inicial conflitiva, o avatar Jake conquista a confiança do povo *na'vi*, assim como o coração de Neytiri.

Interessante que, de todos os lugares fascinantes de Pandora, um é essencial para a vida do povo: a Árvore das Almas, Eywa. Eywa é praticamente uma divindade à qual tudo e todos estão conectados. Esse é um dentre outros aspectos religiosos do filme que chamam a atenção e serão analisados a seguir.

Os humanos atacam os lugares mais importantes dos *na'vis*, como uma árvore imensa onde o clã vive, a Árvore dos Antepassados – que seria como um memorial dos mortos –, e pretendem atacar e destruir a Árvore das Almas, pois, justamente, sob essas árvores encontram-se as maiores concentrações de *unobtanium*. Os seres de Pandora se unem em defesa de Eywa e do seu planeta. Combatem com determinação e com suas armas rudimentares o poderio tecnológico, vencendo e expulsando os humanos. Jake, ao final, aos pés de Eywa, torna-se definitivamente um *na'vi*. Depois da saga de quase três horas, temos finalmente um final feliz, aberto a novos desfechos.

Análise e interpretação

Os elementos religiosos no filme *Avatar* são elementos implícitos. Proponho aqui um exercício de livre associação e interpretação desses elementos. Nas pesquisas feitas sobre a produção do filme, não há nenhum indício de que James Cameron tenha escolhido elementos religiosos a partir de um referencial religioso amplo ou específico. O horizonte judaico-cristão, animista, no entanto, está presente no filme. Günter Thomas, tomando a teoria Derrick de Kerckhove, entende que faz parte da cultura e do imaginário ocidental uma ampla estrutura religiosa. Essa estrutura está

para a cultura como o alfabeto está para a linguagem (THOMAS, 1998, p. 158-161).

Pandora como o Éden Perdido

Pandora, a lua-planeta de *Avatar*, é para os humanos uma caixa de surpresas. Tem a *unobtainium*, mas também todas as outras desagradáveis surpresas. Uma verdadeira caixa de Pandora, motivo pelo qual, provavelmente, recebe esse nome. Para o “Povo do Céu”, os humanos, Pandora é tão terrível, que local de pouso das naves humanas é chamado de “portal do inferno”. Vista pela ótica dos *na’vi*, Pandora é totalmente o contrário: é o Éden do livro de Gênesis, a Terra prometida do Êxodo, o Reino dos Evangelhos, o Novo Céu e a Nova Terra do Apocalipse. Eis que tudo era bom, Gn 1.31, diria Deus. Em Pandora, além da beleza paradisíaca, há uma indescritível harmonia de tudo com todos, pessoas, plantas, animais. Também em relação à grande árvore há uma profunda ligação. Localizada num lugar central de Pandora, ele lembra a árvore do conhecimento do bem e do mal no centro do Éden (Gn 2.17, Ap 22.2). Os humanos querem destruir essa árvore. Por causa disso todos os seres de Pandora se unem e – não sem grande sacrifício – e expulsam os humanos maus do planeta. De novo, em torno da relação com uma árvore, o ser humano é expulso do paraíso (Gn 3.23ss).

Ligação e religião de tudo com todos

Em Pandora há uma ligação de tudo com todos. Através de terminações nervosas na ponta dos cabelos, os *na’vis* se conectam aos animais do planeta, se conectam às plantas e à divindade Eywa. A certa altura do filme, a chefe do programa avatar diz que todos em Pandora estão interligados, através das raízes, em uma grande rede viva, como Gaia e como Pachamama. Sem dúvida, a ideia religiosa que está por trás dessa concepção é o panteísmo. O sagrado é e está em todas e em cada uma das partes onde há vida, sendo a Árvore das Almas a representação máxima dessa conexão viva. Na grande árvore, passado e futuro, vida e morte, se interligam.

Eywa: A árvore das Almas

O espaço mais sagrado e vital de Pandora é a Árvore das Almas, chamada de Eywa¹⁰⁰ na língua nativa. Ao redor dela e conectados pelos cabelos às suas raízes, os *na'vis* se reúnem em ritos próprios, como a cura de doenças. Acaso ou não, justamente embaixo de Eywa está a maior concentração de *unobtanium*. Por isso os humanos querem explorar o solo sobre o qual Eywa se encontra. A destruição desse espaço, no entanto, do espaço de culto, de cura, espaço do rito religioso (lembrando que religião provém do termo latim *religare*), acabaria com o elo vital do povo, seu passado e seu futuro e, conseqüentemente, acabaria com a identidade *na'vi*. Seria o fim do povo. A capitulação de Pandora. O fim do espaço de culto significaria o fim da sua razão de existir.

Luckmann define religião da seguinte forma: Religião é o que permite ao ser humano transcender sua existência biológica para tornar-se ser humano, gente (LUCKMANN, 1993, p. 12). Ou seja, é a religião que garante a identidade do ser humano enquanto humano.

“Eu sou a videira, vocês são ramos e quem não fica unido à videira não pode dar fruto”, diz Jesus Cristo (João 15.1, 4). Temos aqui mais um paralelo interessantíssimo entre Eywa e a videira do evangelho.

Messianismo

O personagem Jake, paraplégico, envolvido tanto na exploração mineral quanto no programa avatar, tem algo de especial, algo de escolhido, algo de salvador. Sua vinda para Pandora não é por acaso nem em vão. Não por acaso ele é o avatar principal do filme. O improvável tetraplégico, que na roupagem de avatar pode novamente andar, tem um potencial messiânico. Quando se desgarra dos demais

¹⁰⁰ O nome *Eywa* como tal ou lido de trás para frente *eywe* não deixa de ter algo de semelhante com o tetragrama hebraico *יהוה*, Javé, em português, que no Antigo Testamento expressa Deus.

integrantes do programa, em meio à selva, Jake está prestes a ser morto pela jovem nativa Neytiri, quando sementes da árvore sagrada, Eywa, o cobrem, dissuadindo a jovem de acertá-lo com uma flecha. A jovem só preserva sua vida, porque Eywa o escolhe, aponta como especial.

Muito rapidamente Jake passa para o lado dos *na'vis*. Ao mesmo tempo, tenta dissuadir os humanos de atacar os lugares vitais dos *na'vis* e passa a lutar ao lado dos nativos contra os humanos. Jake já não pertence mais a seu mundo. Na guerra “santa” em defesa de Pandora, Jake consegue o que pouquíssimos conseguiram: montar a ave alada mais feroz e hostil de Pandora, Toruk. Esse feito o torna reconhecido pelos *na'vis* como especial. Jake, assim, consegue convocar todos os seres do planeta para a grande batalha, na qual finalmente os humanos, com todas as suas armas de guerra e sua tecnologia altamente desenvolvida, são vencidos pela aparente fraqueza *na'vi* e suas armas naturais e rudimentares.

Jake, Avatar e a ressurreição

Completando o destino messiânico, Jake assume definitivamente seu corpo de avatar. Eywa faz o que a altamente desenvolvida tecnologia humana conseguia a custo promover parcialmente através do programa avatar: fazer viver, de fato e permanentemente, o avatar. Aos pés de Eywa, Jake renasce em um novo corpo “inocorrível”, sem as sequelas da deficiência física, e passa a viver para sempre “ao lado esquerdo” de Deus no paraíso de Pandora. Temos o reino de Pandora, em sua plenitude.

Conclusão: consequências para a teologia prática e o culto

James Cameron faz uso da mais alta tecnologia do cinema, justamente para relativizar a própria tecnologia. Há um potencial na aparente fraqueza, na harmonia, no respeito entre os seres, no amor, na conexão de tudo com todas, que garante a vida em abundância. No final do filme, o espectador sente-se ele mesmo um avatar, que por

quase três horas deixou seu mundo, seu corpo, e incorporou num novo mundo, fascinante. Ao voltar para realidade, o espectador tem vontade de ser *na'vi* e viver em Pandora.

Não resta dúvida de que o cinema, através de filmes como *Avatar*, à medida que proporciona, além do entretenimento, orientação, expressão, afirmação, vínculo, auxilia na construção do sentido da vida, queiramos ou não, e supre, sim, a sede religiosa do ser humano. Como diz o escritor americano John Updike:

Em todo o caso, o cinema tem feito mais para minha vida espiritual que a igreja. Minha noção de glória, sucesso e beleza provém da tela do cinema. Enquanto a religião cristã no geral se concentra na tradição e perde sempre mais em influência, o cinema preenche o vácuo e abastece-nos com mitos e imagens que orientam. O cinema foi para mim, em um determinado período da minha vida, uma religião substituta. (HERRMANN, 2001, p. 10)

Ao longo da caminhada da igreja, o culto com sua liturgia e sua prédica supriu os cristãos de sentido. O culto como *teologia prima* era o espaço onde a teologia da igreja era gerada e, ao mesmo tempo, vivenciada e, conseqüentemente, renovada, como tão bem define o reformado Jean Jacques von Allmen: o culto é, ao mesmo tempo, a recapitulação da história da salvação, é resumo e confirmação da teologia, e epifania da igreja, local onde a igreja se apresenta, se revela ao mundo (ALLMEN, 2005, p. 21-54). O culto fazia e faz isso através de sua dimensão simbólica, mítica, memorial e ritual. Simbolicamente, durante uma hora ou pouco mais, o culto organizava o mundo e lhe reoxigenava de sentido e significado. Esse monopólio a igreja perdeu (GRÄB, 2000, p. 86) ou porque descuidou do culto como gerador e mantenedor da teologia ou porque a cultura popular se apropriou da potencialidade de gerar e sustentar o sentido, criar relações, organizar e explicar o mundo.

O culto é tão vital para a teologia e para igreja como Eywa para a identidade e a existência de Pandora. A teologia prática precisa encontrar as estratégias certas para proteger essa grande árvore em torno da qual sempre de novo nos reunimos para nos ligar a Deus e para entender quem somos.

A tarefa principal da teologia prática é pensar a ação e a vida da igreja. Como fazer isso quando a igreja já não detém o monopólio de geradora e zeladora de sentido? A alternativa mais apropriada seria uma nova hermenêutica indutiva, que olhasse com interesse para a cultura, procurando as pistas de uma religião vivida, zelando pela orientação teológica e não abrindo mão dos critérios teológicos. O culto cristão não pode capitular diante do “culto do cinema”. Tampouco o culto deve tornar-se um cinema. Mas o culto pode criar o diálogo entre ambas as partes. Teologia e cultura podem irrigar-se mutuamente (GRÄB, 1995, p. 49s). O cinema, assim como outros elementos da cultura popular, pode ajudar a teologia e a igreja a se repensar e se redizer dentro da cultura. Faremos parecido com Paulo no Areópago, para falar aos atenienses se vale do que eles já têm, o altar ao Deus desconhecido. (Atos 17.22ss). O cinema pode ser, sim, o “Deus desconhecido” a partir do qual podemos celebrar, pregar e fazer teologia.

Um Deus com o rosto do Brasil: um estudo exploratório sobre a relação entre imagens e imaginários de Deus na cultura e na pregação evangélico-luterana¹⁰¹

Introdução

Este artigo tem como objetivo analisar de forma exploratória imagens e imaginários de Deus presentes no contexto cultural e religioso brasileiro e estabelecer uma relação com imagens e imaginários de Deus presentes no discurso homilético de uma igreja pertencente ao protestantismo histórico brasileiro, no caso a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a IECLB, propondo, assim, um diálogo entre narrativa sagrada e linguagem religiosa. Trata-se, portanto, de uma reflexão relacionada à Teologia Prática, de forma mais específica, à homilética. Sabe-se que para o protestantismo a Palavra veiculada por meio da pregação foi uma marca constitutiva. O discurso e sua compreensão – o ouvir – constitui-se condição fundamental para o acesso e o fortalecimento da fé. Os ritos, inclusive os sacramentos, e, de maneira mais radical, as imagens ficaram para um segundo plano, quando não banidas da vida espiritual e litúrgica da igreja. A Palavra e a prédica, porém, como linguagem, não conseguem prescindir das imagens e dos imaginários. Em um contexto, como o brasileiro, onde a cultura, a fé e a religiosidade são fortemente influenciadas pela matriz Católico-Romana e pelas formas híbridas e

¹⁰¹ Artigo anteriormente publicado na revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 552-565 abr./jun. 2012, autorizado para a publicação neste livro.

sincréticas da religiosidade, imagens e imaginários de Deus impregnam o contexto, a cultura e o cotidiano das pessoas, também daquelas pertencentes ao protestantismo.

Em que medida essas imagens e esses imaginários de Deus presentes na cultura influenciam as imagens de Deus nas prédicas da IECLB, torna-se a pergunta principal deste artigo. Por isso, dividiu-se o estudo em três grandes partes. Na primeira parte, se apresenta de forma exploratória aspectos do contexto e da cultura onde a IECLB está inserida, apresentando imagens e imaginários de Deus presentes na cultura pop, como no cinema, p. ex, e em teologias e segmentos eclesiais, como a imagem de Deus na ilustração “O caminho largo e o caminho estreito” e nos Cristos crucificados da Teologia da Libertação, p. ex. Na segunda parte do artigo, busca-se por conceitos de imagem e imaginário, tomando principalmente como base desta reflexão um texto de Francis Wolff. Não se pretende aqui desenvolver uma teoria conceitual de imagem e imaginário, mas sim apresentar alguns pressupostos para a reflexão. Construída esta base contextual e conceitual, parte-se para a análise de imagens de Deus presentes em nove prédicas de pastores e pastoras da IECLB, no site *Göttinger Predigten im Internet*.¹⁰² Trata-se de um site onde deliberadamente pastores/as da IECLB são convidados a publicar suas prédicas, em português, fato que facilitou o acesso aos textos escritos das prédicas. As prédicas foram escolhidas a partir de três critérios básicos: textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento de diferentes tipos – Pentateuco, Profetas, Evangelho e Epístola; textos que em si apresentam imagens de Deus; pelo menos um terço das prédicas escolhidas foram escritas por pastoras, propiciando, assim, uma relativa consideração a partir do gênero. Não se pretende, portanto, desenvolver um estudo profundo sobre imagens e imaginários de Deus nas prédicas da IECLB, mas fazer um estudo exploratório, tomando algumas prédicas como exemplo. Nas prédicas, analisam-se, simplesmente, formas como Deus (Pai, Filho e Espírito Santo) é descrito. Surpreende, na interpretação final destas imagens descritas, o

¹⁰² <http://www.predigten.uni-goettingen.de/index.php?sprache=de>

quanto estas diferem das imagens de Deus presentes na cultura e no contexto brasileiro. As imagens de Deus presentes nas prédicas reproduzem um Deus bíblico-teologicamente “correto”, porém distante da vida concreta das pessoas e das comunidades eclesiais. Como relacionar estas imagens teológicas de Deus com as imagens da cultura e do contexto, permanece uma frase em aberto, tanto para a homilética, quanto para a Teologia Prática e a Teologia.

Imagens de Deus na cultura e no imaginário brasileiro

A proibição da imagem de Deus foi levada muito a sério no Brasil: na Igreja, instituição e na Teologia oficial. Na cultura e na religiosidade popular, porém, Deus é imaginado e pintado de muitas maneiras. Famosa no Brasil é a expressão “Deus é brasileiro”¹⁰³, uma forma talvez de aproximar o deus “oficial”, “correto” e “distante” da Igreja da cultura, do povo e do dia-a-dia. O Deus Brasileiro ganha muitas formas e configurações, principalmente no imaginário do povo.

Deus desfila independentemente das doutrinas e dos dogmas da teologia oficial na cultura popular: música, literatura, cinema, festas, futebol e na mídia. Quem é e como é a imagem deste Deus? Como o Deus Brasileiro é pintado e imaginado? Sem dúvida trata-se de um Deus sincrético e híbrido, que corresponde a tendências da própria cultura brasileira. No estudo do antropólogo holandês André Droogers, ainda na década de 80, apontou-se para este Deus diferente. Enquanto na religião e nas religiosidades institucionais Deus está distante, nas representações da cultura popular Deus se mostra próximo. “Ele atua através de intermediários, como Jesus, a Virgem Maria, santos, espíritos ou orixás, que são, de fato, os verdadeiros

¹⁰³ Inquerido sobre a rivalidade entre argentinos e brasileiros, presente no futebol, o Papa Francisco, consola em forma de brincadeira dizendo: “Vocês têm agora um Papa argentino, mas Deus é brasileiro”.

objetos da devoção e da atividade ritual”. [...] Ele é quem ajuda, abençoa, ilumina, acompanha e protege” (DROOGERS, 1987, p. 76).

Qual imagem plástica se faz deste Deus? Fazendo uma busca no Google Imagens a partir do termo “Deus”, a maioria das imagens que surgem são de nuvens, sol, horizonte, natureza, com ou sem a palavra “Deus” ou, então, imagens de Jesus Cristo. A outra imagem, mais recorrente, sobretudo em charges e desenhos a respeito de Deus, e que talvez seja a imagem mais comum para Deus no Brasil, é a do velho de barbas brancas sentado num trono, no céu, sobre uma nuvem, olhando e controlando a vida na terra (ARAÚJO, 2012, p. 69).

Segundo João Dias Araújo, a imagem do “Deus brasileiro” se constrói por meio de uma inculturação sincrética. Se busca em Tupã, o deus do trovão indígena, o deus que dá medo. Essa imagem foi usada, p. ex., pelos catequistas jesuítas, como forma de catequisar os indígenas; se busca em Olorum, deus africano, o reforço para uma ideia de Deus criador, supremo, mas distante da criação e da criatura; e se busca em Jesus Cristo e em Maria uma imagem de bondade e compaixão em relação ao divino. Segundo Araújo, essa construção inculturada e sincrética levou a uma imagem de Deus estranha no imaginário¹⁰⁴ cultural brasileiro. Deus é, por um lado, imaginado como pai bonachão, de bondade exagerada, como Papai Noel (Ditado: Deus é pai, não é padrasto). Este Deus bonachão “vem gingar com o povo, nas ruas da cidade, durante o Carnaval e participar de todos os deboches e inconveniências” (ARAÚJO, 2012, p. 70).¹⁰⁵ Por outro lado, esse Deus bonachão aparece como um Deus mau, que castiga os seus filhos (Ditado: Deus não mata, mas castiga). E, ainda, uma terceira nuance, aponta para uma imagem de Deus como um ser distante, aristocrata, de difícil acesso, e um Deus indiferente, que deixa as pessoas entregues à própria sorte e destino, gerando, por vezes, uma

¹⁰⁴ O conceito de imaginário deste artigo definir-se-á no próximo tópico.

¹⁰⁵ A música de Jammil “We are Carnaval” dirá: “Vai compreender que o baiano é um povo a mais de mil. Ele tem Deus no seu coração e o Diabo no quadril”.

atitude fatalista no imaginário popular (Ditado: Se Deus quiser. Ou: Só Deus sabe o dia de amanhã) (ARAÚJO, 2012, p. 67-71).

Outra construção imagética relaciona Deus a comportamentos e atitudes típicos do ser humano brasileiro. Em um estudo sobre religião e gênero no cinema brasileiro, Carolina T. Lemos, professora da PUC de Goiás, analisa a imagem de Deus no filme “Deus é Brasileiro” (Cacá Diegues, Brasil, 2003) e o “Auto da Compadecida” (Guel Arraes, Brasil, 2000). Ambos os filmes são baseados em literatura de dois importantes escritores brasileiros: Deus é Brasileiro é baseado no conto de João Ubaldo Ribeiro “O santo que não acreditava em Deus”, e o “Auto da Compadecida” é baseado na obra homônima de Ariano Suassuna. No primeiro caso, segundo Lemos, Deus, “o criador do universo, uma figura masculina representada pelo ator Antônio Fagundes, atravessa todo o filme resmungando e ridicularizando seus companheiros de viagem, como se tudo não passasse de um imenso incômodo. [...] um Deus com coração de pai, um tanto mal-humorado com o que seus filhos têm feito aqui na terra. [...] um Deus com perfil de patriarca que se autoriza a mandar e reclamar de tudo e de todos o tempo todo” (LEMOS, 2012, p. 59). No segundo filme, como o próprio nome já indica, Deus dá lugar à compadecida, Nossa Senhora, Maria. Deus é tão distante que não aparece no enredo. As figuras divinas são Maria, Jesus, que no filme é um negro, e o diabo, ambas figuras muito presentes no imaginário da cultura e das religiosidades brasileiras. Segundo Lemos, a figura materna de Maria toma aqui o lugar de Deus. Maria é a mãe que se compadece do ser humano, reforçando o papel da mulher- mãe, generosa por natureza. Além disso, a Compadecida, no lugar de Deus, é aquela que desculpa, dá um jeito de justificar os erros e pecados dos personagens, livrando todos dos castigos do inferno. A Compadecida dá um “jeitinho”, burlando e corrompendo regras e princípios, algo

muito presente na cultura e sociedade brasileira e nas diferentes formas de corrupção.¹⁰⁶

No campo da religião e da religiosidade popular, o Brasil se caracteriza por uma exuberância de imagens de Cristos e de santos, numa complexa amalgação de tradições, ritos, gestos, imagens artefatos e espaços (RENDERS, 2015. p. 64), que povoam não só os altares e as naves dos tempos barrocos e modernos, mas também as ruas e as casas das pessoas (COSTA; PASSOS, 2011, p. 123-134). Não por acaso, um dos principais cartões postais do Brasil é o Cristo, na cidade do Rio de Janeiro. Essa exuberância – diria que se trata, por vezes, de um excesso – de imagens de Cristos, santos, Marias, sacerdotes, religiosos, em forma de pintura, escultura, tapetes (procissão de *Corpus Christi*), imagens impressas, replicadas através do sincretismo com as tradições afro e indígenas, encontra no catolicismo institucional e romanizado, com seu discurso dogmático e racionalizado a respeito de Deus, uma forma de reação (pouco efetiva?).¹⁰⁷

Outra forma de reação a essa exuberância e esse excesso de imagens e ao culto popular às imagens, fará o protestantismo brasileiro, tanto o de missão quanto o de imigração, nas configurações teológicas e eclesiais mais diversas Cunha, refletindo, não especificamente sobre imagens de Deus no protestantismo, mas sobre os evangélicos no Brasil, resgata em seu texto uma ilustração de Deus, muito presente em casas e templos evangélicos do Brasil. Trata-se do quadro “Os dois caminhos” ou “O caminho largo e o caminho estreito” (CUNHA, 2012, p. 175), importado possivelmente da Europa, por volta da primeira década do século XX. Segundo Cunha, essa imagem reflete não só uma imagem Deus, mas “a teologia que forma o mundo evangélico brasileiro, arminiana-pietista-puritana, milenarista e

¹⁰⁶ Sobre a malandragem e o “jeitinho” como marcas da cultura e sociedade brasileira, ver DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

¹⁰⁷ Ver, p. ex., STEIL, Carlos A. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa*. Petrópolis: Vozes, 1996.

fundamentalista, baseada numa dualidade de dois caminhos que se impõe como uma escolha a ser feita” (CUNHA, 2012, p. 174s.). No quadro, Deus é representado como o triângulo, distante, no alto, no céu, com um olho no centro, e três raios que irradiam da figura.

Após amplo processo de desenvolvimento teológico, como abertura à esfera pública, responsabilidade social, diálogo ecumênico ao longo do século XX (CUNHA, 2012, p. 176s.), certamente esta imagem estática e dura de Deus tenha mudado no meio evangélico. Em que medida ela se mantém ainda presente no imaginário e na pregação evangélica, é algo que veremos adiante.¹⁰⁸

Outro imaginário religioso que se criou no contexto brasileiro e latino-americano tem a ver com os desenvolvimentos da Teologia da Libertação (TdL) a partir da década de 60 (séc. XX). A TdL surge como uma forma clara de nomear a realidade e denunciar a vulnerabilidade histórica e estrutural do contexto. Inspirada dentre outras nas teologias da esperança (J. Moltmann) e na teologia política (J. B. Metz), e gestada na Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), da Igreja Católica, em Medellín e Puebla, a TdL nasce como opção pelos pobres, propondo uma teologia claramente voltada para o contexto de vulnerabilidade. Em meio a um contexto de ditaduras militares articuladas contra organizações populares e de esquerda política, a TdL elabora uma nova cristologia, que, conseqüentemente, vai gerar uma nova eclesiologia, as comunidades eclesiais de base (CEBs)¹⁰⁹, onde a práxis de libertação e o método ver-julgar e agir, provocariam grandes mudanças, na sociedade, mas principalmente na igreja e na própria teologia. Conseqüentemente, sua igreja é uma igreja que se faz povo, a igreja dos pobres, uma igreja incorporada na vida

¹⁰⁸ O amplo e complexo desenvolvimento das imagens e imaginários de Deus no universo pentecostal e neopentecostal não poderá ser avaliado neste artigo. Interessante nesta abordagem é o livro: CAMPOS, Leonido Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2. Ed. Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio/UMESP, 1999.

¹⁰⁹ Sobre as CEBs ver: TEIXEIRA, Faustino L. C. *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas, 1988.

dos pobres. Jesus Cristo é encontrado no rosto do pobre. Essa compreensão irá gerar uma iconografia e um imaginário muito próprios. Deus vai ser imaginado como gente, como povo, como pobre. Aqui, Deus não só se aproxima, mas assume a condição e as feições do pobre.

São muitas as imagens do Cristo crucificado que dão vãs a essa nova visão. Um dos tantos exemplos é a impactante escultura do Cristo Torturado¹¹⁰, do artista brasileiro Guido Rocha.¹¹¹ Guido Rocha foi um militante político, preso e torturado pela ditadura militar do Brasil, nas décadas de 60 e 70. A partir dessa experiência horrenda, o artista fez com que todos os seus *Crists* apresentassem características faciais semelhantes às expressões dos companheiros assassinados ou torturados, assim como dos rostos de camponeses pobres. Assim fala o artista: “A gente tinha a impressão que as ancas, as costas, o coração e os pulmões estavam à mostra. Então eu me pus a detalhar o rosto e cada vez mais o crucificado tomava um aspecto rebelde”.¹¹² Mesmo confessando-se não religioso, o artista projetou nas figuras do Cristo todo o imaginário de resistência, denúncia, rebeldia e contestação, procurando fazer justiça tanto à sua experiência pessoal e às tragédias que se abateram sobre sua vida, quanto às misérias e aos sofrimentos seculares vividos pelo povo latino-americano, camponeses, operários, indígenas, afro-americanos e outros setores da sociedade.

Nas últimas décadas, a TdL se abre para novos apelos de libertação, como as questões de gênero, questão indígena, questão dos afrodescendentes, questão do pluralismo religioso, questão ecológica,

¹¹⁰ A obra do *Cristo Torturado*, de 1975, é uma de suas esculturas, com mais de dois metros de comprimento, exposta no Centro de Treinamento da Conferência das Igrejas de toda a África, em Nairóbi, Quênia.

¹¹¹ Uma análise teológica sobre esta obra, ver em: ZWEITSCH, Roberto E. O Cristo torturado da América Latina: reflexões sobre arte e teologia a partir das esculturas de Guido Rocha. In: SCHAPER, Valério G.; WESTHELLE, Vítor, OLIVEIRA, Kathleen L. de; GROSS, Eduardo (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012, p. 73-93.

¹¹² Todas as informações dos depoimentos de Guido Rocha e uma foto da obra de arte podem ser encontradas na sua página da internet: <www.softek.com.br/Guido/Vida.htm> .

assumindo a nomenclatura plural de Teologias Latino-Americanas da Libertação, com novos imaginários e figuras para representar e expressar Deus. Claudete Beise Ulrich tem investigado esse tema, verificando novas representações do Cristo crucificado no contexto latino-americano, como base para pensar uma teologia da ressurreição no contexto (BEISE ULRICH). Segundo ela, não apenas o pobre e o torturado ganham espaço na cruz, mas a mulher, a indígena, a negra, com seus corpos, ou a própria natureza explorada e morta, ganham forma. Diferente do Cristo morto, tão presente nas procissões do catolicismo as expressões do Cristo crucificado nos diferentes corpos vulneráveis, são um claro protesto profético e um claro anúncio da ressurreição.

Eu entendo assim, que neste contexto a Teologia da Cruz aponta para uma nova realidade sócio-política. Ela aponta para a graça da ressurreição, e comprometemo-nos com um novo mundo de paz e justiça. Um outro mundo é possível. O Crucificado e o Ressuscitado apontam para essa realidade na América Latina (BEISE ULRICH, p. 9).

Ideias sobre imagem, imaginário e teologia

A primeira questão que se levanta após esta exposição é saber em que medida este universo de muitas imagens de Deus presentes na cultura brasileira impacta no imaginário das pessoas que ouvem a prédica dominical no culto? Em que medida a prédica consegue construir em palavras imagens de Deus tão efetivas quanto as tantas imagens que nos acessam todos os dias? Ou ainda poderíamos perguntar, como podemos subsistir sem representar Deus em imagens em um mundo dominado por imagens?

Não se pretende aqui entrar na longa e complexa discussão sobre a proibição da produção da imagem de Deus no judaísmo (Segundo Mandamento do Decálogo), nem tampouco na longa e complexa historização do iconoclasmo na Igreja, sobretudo nos movimentos da Reforma, mesmo considerando que ambos os

aspectos são de grande relevância para esta discussão.¹¹³ Pretende-se, porém, pensar as questões acima a partir de uma compreensão sobre a função da imagem e dos imaginários, e o excesso de imagens no contexto do estudo.

Toma-se como base, principalmente, um texto de Francis Wolff¹¹⁴, onde ele discute sobre imagem e seu poder. Segundo Wolff, “a imagem começa a partir do momento em que não vemos mais aquilo que imediatamente é dado no suporte material” (WOLFF, 2005, p. 20). Dizendo de outra forma, a imagem representa algo, tornando presente coisas ausentes. A imagem é, portanto, um substituto. Ela representa aquilo que ela não é. Justamente por isso, para melhor representar, a imagem precisa não se assemelhar demais àquilo que representa. “A imagem constitui uma representação intermediária entre o concreto e o abstrato, o real e o pensado, o sensível e o inteligível” (HIGUET, 2015, p. 18). Por isso, “uma imagem não é uma coisa, é uma relação com outra coisa” (WOLFF, 2005, p. 21). Imagem conta, portanto, com a imaginação.¹¹⁵

Wolff diferencia imagem de linguagem. Linguagem, para ele, é a linguagem oral, a palavra. Enquanto a palavra não tem uma relação de similitude com aquilo que diz, a imagem o tem. A imagem assemelha-se aquilo que ela mostra, esta é sua grande virtude. Seu fascínio sobre o ser humano, porém, é decorrência daquilo que ela não pode mostrar, ou seja, o encantamento que a imagem gera no ser humano é decorrência do seu defeito, não da sua virtude. “Com

¹¹³ Um ótimo estudo sobre desenvolvimento, uso e valores das imagens na Igreja, e seus desdobramentos no contexto midiático atual, encontra-se em KLEIN, Alberto. *Imagens de culto e imagens da mídia: interferências midiáticas no cenário religioso*. Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 49ss. Ver também: FRETTLÖH, Magdalene. Wenn (Schrift-)Worte sich in Bilder einschreiben. *Theologische Zeitschrift*, Basel, ano 69, n. 3, p. 238-265, 2013.

¹¹⁴ Francis Wolff é professor na Universidade de Paris X. Lecionou filosofia na Universidade de São Paulo

¹¹⁵ Não teremos de desenvolver a questão da imaginação aqui. Vale apenas mencionar sua abertura para sua transgressão da limitação humana: “A imaginação nos abre as portas para um excesso de sentido, mas não nos permite transgredir os limites da nossa finitude pois o conhecimento simbólico não equivale a uma intuição divina, a um saber absoluto” (HIGUET, 2015, p. 27).

relação à linguagem, a imagem tem na verdade quatro defeitos. [...] a imagem jamais pode dizer: o conceito, a negação, o possível, o passado e o futuro. E são precisamente essas quatro impotências que fazem toda a potência da imagem” (WOLFF, 2005, p. 25). Decorre daí grande parte do seu poder de fascinar o ser humano. Segundo Wolff, os dois sistemas – linguagem e imagem – são necessários, porque permitem acessos diferentes à realidade e formas diferentes de comunicá-la e representá-la. “... a humanidade inventou dois sistemas de representação: a linguagem, sonora, temporal, fruto da inteligência, instrumento extremamente sutil, aperfeiçoado, que pode dizer todas as nuances do tempo, do pensamento, do julgamento, todas as modalidades da abstração e da generalidade, mas que não pode tornar verdadeiramente presentes os verdadeiros ausentes, os mortos e os deuses; e o outro sistema, a imagem, visual, espacial, fruto da imaginação, muito mais rudimentar, mas surpreendentemente e impressionante, e que tem o poder mágico de fazer viver os mortos e fazer existir o céu sobre a terra” (WOLFF, 2005, p. 28s.).

Na sua virtude de representar e tornar presente o ausente, as imagens, desde tempos idos (KLEIN, 2006, p. 30ss.), foram utilizadas para representar o absolutamente ausente, o transcendente, Deus. É exatamente nesta pretensão que se cria aquilo que Wolff chama de ilusão da imagem, onde a imagem feita da coisa e a imagem feita pela coisa se confundem (WOLFF, 2005, p. 33). A imagem torna-se o próprio Deus. A proibição de imagens no monoteísmo se contrapõe a essa ilusão da imagem, substituindo as imagens por uma ideia de um deus verdadeiro, imaterial, irrepresentável (WOLFF, 2005, p. 35). Obviamente que esta contraposição não se dá de forma simples, principalmente se considerarmos que a ideia de deus e transcendência há muito não se restringe mais apenas ao âmbito religioso.

Num último desdobramento da imagem, Wolff fala da imagem opaca, a imagem que não apenas representa uma coisa, mas se representa a si mesma como imagem. Cria-se uma nova ilusão, segundo o autor, a mais perigosa, a de não ver mais a própria imagem e de crer ver na imagem a própria realidade, algo perceptível na relação atual com o universo de imagem reproduzido mecanicamente por meio da mídia (WOLFF, 2005, p. 43), algo que será amplamente abordado por Guy Debord, no seu estudo sobre a sociedade do

espetáculo.¹¹⁶ As imagens criam a própria realidade. Os meios tornam-se a própria mensagem, como diria M. McLuhan.

Refletindo sobre imagens mentais, Klein, com base em Morin, irá definir imaginário:

O imaginário dá uma fisionomia não apenas a nossos desejos, nossas aspirações, nossas necessidades, mas também a nossas angústias e temores. Liberta não apenas nossos sonhos de realização e felicidade, mas também nossos monstros interiores, que violam os tabus e as leis, trazem a destruição, a loucura e o terror. Não só delinea o possível e o realizável, mas cria mundo impossíveis e fantásticos (E. Morin) (KLEIN, 2006, p. 40).

O imaginário se forma a partir das imagens concretas da cultura e das imagens mentais, ou seja, das imaginações de grupos e de pessoas. Ao mesmo tempo, o próprio imaginário ganha expressão e formas nas imagens produzidas. Com base em Wunenburger, Etienne Higuét fala de imaginário como algo que remete a uma esfera psíquica onde as imagens adquirem forma e sentido devido à sua natureza simbólica (HIGUET, 2015, p. 22). O imaginário é definido como

conjunto de produções, mentais ou materializadas em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, relato), formando conjuntos coerentes e dinâmicos, referentes a uma função simbólica no sentido de um ajuste de sentidos próprios e figurados (WUNENBURGER *apud* HIGUET, 2015, p. 22).

Teologicamente falando, o não uso de imagens para mostrar, indicar e apontar a Deus é extremamente coerente. Não podemos apreender a Deus. Seria uma grande ilusão. Nem mesmo as palavras

¹¹⁶ “El espectáculo se presenta como la sociedad misma y, a la vez como una parte da la sociedad y como un instrumento de unificación” DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 2000. p. 38.

com as nuances de tempo, de pensamento, de julgamento, e todas as modalidades da abstração e da generalidade podem dizê-lo. As palavras jamais poderiam torná-lo verdadeiramente presente. A reflexão de Lutero sobre o Deus revelado e crucificado, oculto no subcontrário, como Palavra dada ao ser humano, caberia muito bem aqui nesta reflexão (EBELING, 1988, p. 180-193). A Palavra, por meio das palavras, permite um espaço de liberdade para imaginar a Deus, espaço que se constitui e se amplia no rico e complexo terreno do símbolo (HIGUET, 2015, p. 24ss.)¹¹⁷, mas, mesmo assim, trata-se de um Deus nunca acessível à nossa razão e pretensão. Apenas em Jesus, o crucificado, temos o máximo da revelação de Deus a nós, *absconditus* subcontrário, na cruz.

Retomando o questionamento inicial deste ponto, pode-se dizer que imagens e imaginários de Deus são provavelmente muito mais que apenas representações e substituições de Deus. São imagens de Deus que estão arraigadas na cultura e no imaginário brasileiro e que assumem, muitas vezes, a própria realidade de Deus. Pode-se dizer que estas imagens de Deus criadas na cultura e veiculadas em excesso pelas mídias, apesar da nossa teologia, influenciam a maneira como ouvimos a pregação da Palavra. Contaminam a pregação. Falam mais alto do que conceitos e textos, como dirá Helmut Renders (RENDERS, 2015, p. 64). A homilética, como ciência e arte da pregação, deveria levar muito mais a sério essa realidade imagética de Deus. Talvez no exemplo da TdL encontramos formas de expressar Jesus Cristo em uma autêntica teologia da cruz, por meio de imagens – por vezes chocantes e contraditórias – relacionadas a um contexto.

¹¹⁷ Mais adiante, em sua reflexão, Higuét menciona a compreensão de Cassirer para o simbólico relacionado à imagem e à espiritualidade. “No pensamento de E. Cassirer [...] a imagem será considerada uma forma simbólica pela qual a experiência empírica entra na esfera do sentido. Cassirer questiona a dualidade sensível-inteligível e coloca no princípio da atividade espiritual uma função simbólica pela qual o espírito constrói um primeiro mundo objetivo, dotado de sentido, antes de elevar-se à abstração geral do conceito.” (HIGUET, 2015, p. 29).

Imagens de Deus nas prédicas da IECLB

Neste próximo e último passo, pretende-se analisar as imagens de Deus presentes em prédicas da IECLB, e relacionar essas imagens com o exposto acima. Brevemente, pode-se dizer que a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil é uma igreja de imigração, cuja história inicia com a chegada dos primeiros imigrantes alemães em 1824, principalmente na região sul do Brasil. Os imigrantes protestantes provinham das diferentes tradições da Reforma: luteranos, reformados e unidos, algo que caracteriza até a atualidade a IECLB. A igreja tem atualmente em torno de 715 mil membros, concentrados mais na região sul e sudeste do país. Um desafio permanente desta igreja é seu longo processo de inculturação, a passagem de uma igreja de imigrantes alemães para uma igreja mais integrada no contexto sociocultural brasileiro.¹¹⁸ A pregação terá um papel decisivo neste processo.

Para esta análise, tomou-se nove (9) prédicas de pastores/as da IECLB (6 de pastores e 3 de pastoras), publicadas em português no site alemão *Göttinger Predigten in Internet*.¹¹⁹ Como já relatado na introdução, trata-se de um site onde deliberadamente pastores/as da IECLB são convidados a publicar suas prédicas, em português. Isto facilitou o acesso aos textos escritos das prédicas. Por outro lado, perde-se o contexto para o qual as prédicas foram escritas, fato que provavelmente contribui para certo academicismo das prédicas. As prédicas foram escolhidas a partir de três critérios básicos: textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento de diferentes tipos – Pentateuco, Profetas, Evangelho e Epístola – (Gênesis, Isaías, Amós, Mateus, João e 1 Coríntios); são textos que em si trazem imagens de Deus; e pelo menos um terço das prédicas escolhidas foram escritas por pastoras, propiciando, assim, uma relativa consideração de gênero.

¹¹⁸ *Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB)*, In: <http://www.mission-einewelt.de/index.php?id=507>. Acessado em 10.06.2012.

¹¹⁹ <http://www.predigten.uni-goettingen.de/>

Não se pretende, portanto, desenvolver um estudo profundo sobre imagens e imaginários de Deus nas prédicas da IECLB, mas fazer um estudo exploratório, tomando algumas prédicas como exemplo. Nas prédicas, analisam-se, simplesmente, formas como Deus (Pai, Filho e Espírito Santo) é descrito. As prédicas são de 2008 até 2015. São prédicas curtas, em torno de 1300 palavras. Na maioria são prédicas em formato clássico, expositivas: Texto bíblico – contextualização – atualização – aplicação.

Na tabela que segue, buscou-se destacar imagens de Deus a partir de atributos, conceitos ou ações de Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo, presentes nas prédicas. O que mais importa, aqui, é a última coluna, sobre as imagens de Deus. Dentro do possível, tomei as expressões a respeito de Deus da maneira como elas aparecem nas prédicas.

Tabela 1 –Imagens de Deus

n	Texto	Pregador/a ¹²⁰	Tema	Imagens de Deus
1	Gn. 2. 18-24	Pastor H.M.	Relação entre homens e mulheres	<p>Deus</p> <ul style="list-style-type: none"> - criador - age criando a mulher - constata que não é bom o homem estar só - socorre Adão na sua solidão - cria uma companheira, da mesma carne (igualdade) - não cria uma empregada pontual e honesta <p>Jesus</p> <ul style="list-style-type: none"> - levava muito a sério o ser humano (homem e mulher) como criaturas de Deus - ama indiscriminadamente o ser humano
2	Is 42. 1-4 (5-9)	Pastora T.W.	Jesus é o servo	<p>Jesus</p> <ul style="list-style-type: none"> - é o servo que promove justiça - rejeita o sensacionalismo do mundo - não chama a atenção para si - tem verdadeira confiança e força, por isso age assim

¹²⁰ Mesmo que seja um site de domínio público, usa-se aqui apenas as iniciais dos/as pregadores/as, como forma de preservação do/a autor/a, uma vez que suas pregações não foram produzidas para fins de uma análise como esta, sobre imagens de Deus na pregação.

				<ul style="list-style-type: none"> - não fica ansioso nem duvida de sua capacidade - é manso, quieto e discreto - sustenta os fracos - tem compaixão - é perseverante - encara missões difíceis - mostra que o Reino é totalmente diferente que a regra dos impérios deste mundo - traçou o caminho para nós - cura - a quem devemos imitar
3	Am 5.6-7; 10-15	Pastor J. M. S.	Chamado ao povo para mudar de mentalidade	<p>Deus</p> <ul style="list-style-type: none"> - chama para ser profeta da verdade e da justiça - capacita o profeta para fazer um diagnóstico da vida do povo - ameaça com juízo e destruição - quer um povo íntegro e comprometido com a prática da justiça - salva - transforma mentes e corações - fonte de vida - se compadece - Deus da esperança - enviou Jesus Cristo para trazer vida plena e em abundância - Reino de Deus e sua justiça

4	Mt 17. 1-9	Pastor E.W.	Transfiguração o	<p>Na presença de Jesus os discípulos têm</p> <ul style="list-style-type: none"> - um encontro com o inexplicável - com o sagrado - experimentam o sagrado - sentiram o céu e a terra se tocando - uma visão que causa impacto - sensação boa - uma pontinha de eternidade <p>Jesus</p> <ul style="list-style-type: none"> - se transfigurou, algo que não conseguimos explica e entender, apenas terfé - envolto em brilho e luz - filho do Deus vivo sofre glória e brilho ligados ao sofrimento e cruz - sagrado passa pelo sofrimento - ressurreição - ressurreição não está desconectada do sofrimento e cruz
---	---------------	-------------	---------------------	---

5	Mt 20. 1-15	Pastora R.S.	Justiça de Deus é diferente da justiça humana	<p>Deus</p> <ul style="list-style-type: none"> - o dono da vinha - foi justo - não quer que pessoas e famílias passem fome - não quer o sofrimento - sua justiça é diferente da humana - não é um “deus banana”, um deus que aceita tudo, que perdoa e salva de forma fácil e barata - sua graça não é barata, mesmo que salvação seja gratuita (Lutero) - entrega Jesus Cristo por nós - vontade de Deus é que tenhamos liberdade - não quer um bando de seguidores/as por conveniência ou medo - quer pessoas com coragem para defender a justiça e o direito, com coragem para viver uma vida honesta, fiel aos princípios cristãos, responsável consigo e a criação - diante de Deus estamos todos perdidos - sua graça e justiça nos redime <p>Jesus</p> <ul style="list-style-type: none"> - conta a parábola dos trabalhadores da vinha - chama a atenção para não sermos preguiçosos e negligentes com a fé na aceitação da salvação - somos chamados a seguir o exemplo de Jesus (vontade de Deus)
---	----------------	--------------	---	---

6	Mt 22. 34-46	Pastor G. B.	O grande mandamento e o mercado	<p>Amor</p> <ul style="list-style-type: none"> - em sentido bíblico não deve ser confundido com simpatia, afeto e paixão - não reduzido à questão sentimental - é uma questão da vontade - o que quero em relação à pessoa próxima - amor a Deus e ao próximo não é a mesma coisa <p>Jesus</p> <ul style="list-style-type: none"> - fala não somente do amor ao próximo, mas também do amor a Deus - relaciona os dois mandamentos e mostra que há uma estreita relação entre eles - chamou de “<i>mamom</i>” o dinheiro, a riqueza e o lucro - quer uma determinada mentalidade
---	-----------------	--------------	---------------------------------	---

7	Jo 1. 1-18	Pastor G.W.	Grande mistério do amor encarnado de Deus em nosso meio	<p>Deus</p> <ul style="list-style-type: none"> - tem poder - faz com que o povo experimente libertação e verdadeira recriação - escolheu as pessoas como filhos/as já antes da criação do mundo - salvação em Jesus Cristo - criação foi feita pela poderosa Palavra de Deus - mistério do eterno Deus que se encarna em nossa realidade desofrimento - ressuscitou Jesus com nova vida que não mais morre - colocou-o a sua direita para reinar <p>Jesus</p> <ul style="list-style-type: none"> - Palavra se tornou pessoa em Jesus Cristo - por nós nascido, vivido, crucificado, ressuscitado, subido ao céu e láintercedendo por nós e nos preparando lugar eterno na casa de Deus - nos trata melhor do que uma boa mãe e um bom pai - ele mesmo nos lava os olhos da fé - faz o cego ver - faz com que nele percebamos o próprio Deus e o verdadeiro ser humano - nos liberta para vivermos como filhos/as de Deus - anuncia o Evangelho - fez irromper sinais concretos de justiça e paz, sinais do reino de Deus - seu jeito de viver foi como
---	---------------	-------------	--	--

				<p>luz que brilha na escuridão</p> <ul style="list-style-type: none"> - rejeitado e crucificado pelo mundo - Palavra eterna que está entre nós como Palavra pregada, falada, escrita, musicada, pintada, esculpida, nas belezas da criação - visível e experimentável entre nós por meio dos sacramentos - Palavra ainda não reconhecida e rejeitada por muitos - Palavra de Deus está aí, escondida sob a fragilidade de palavras humanas <p>Espírito Santo</p> <ul style="list-style-type: none"> - ilumina pela fé - quer lavar nossos olhos - nos certifica de nossa dignidade de filhos/as de Deus - anima-nos pela promessa da vida eterna - promessa no batismo - nos conscientiza da nossa tarefa e do nosso compromisso - nos aceita por amor insondável - nos liberta para amarmos incondicionalmente - nos perdoa - nos constringe a perdoarmos uns aos outros - nos capacita e anima a servirmos
--	--	--	--	---

8	Jo 11. 1-5; 17-21	Pastora C. B. U.	Conviver com a realidade da morte	<p>Jesus</p> <ul style="list-style-type: none"> - irmãos buscam Jesus para comunicar a doença grave do irmão - atitude de Jesus - amava muito esta família - antecipa algo que virá a acontecer no futuro - demora a chegar em Betânia - não se faz presente no sepultamento de Lázaro - Marta desabafa: Se tivesses estado aqui, meu irmão não teria morrido - nada disse, só ouviu - no ouvir solidarizou-se com a dor e o sofrimento <p>Deus</p> <ul style="list-style-type: none"> - meu Deus, cujo nome é exaltado, louvado, porque faz maravilhas e executa os conselhos antigos, fiéis e justos - a vida é sempre um presente de Deus - viver a partir da eternidade é entender a vida como graça de Deus - nada poderá nos separar do amor de Deus
---	-------------------------	---------------------	-----------------------------------	---

9	1 Co 1. 18-25	Pastor J. K.	Em Jesus Cristo, Deus nos mostra radicalmente outra lógica para a vida: reino	<p>Jesus</p> <ul style="list-style-type: none"> - Deus encarnado que morreu na cruz - faz contato com escravos, mulheres e crianças - sofrimento de Cristo na cruz, tudo muda <p>Deus</p> <ul style="list-style-type: none"> - aproximou-se tanto da sua criação que se tornou humano - acreditar em Deus feito carne é loucura - o divino é visto como tão perfeito que não pode misturar-se com o humano - entra na história e se aproxima da humanidade de forma diferente, absurda - em Jesus Cristo, mostra seu lado humano - vem ao nosso encontro <p>Jesus</p> <ul style="list-style-type: none"> - assume a morte na cruz - sua ação é tão grande que assusta e maravilha - o absurdo da encarnação, morte e ressurreição de Jesus faz com que a fé em Corinto cresça - rompe-se a lógica convencional e o amor é a medida
---	------------------	--------------	---	--

				<ul style="list-style-type: none"> - ricos e pobres, escravos e livres, gregos e judeus podem celebrar juntos - mostrar o amor de Deus manifesto em Jesus entre os pobres, escravos, os sofridos de hoje
--	--	--	--	--

Fonte: Dados da pesquisa, 2016

Algumas considerações sobre esta análise:

Como já expressei, não se pretende com esta análise conclusivamente definir e conceituar imagens e imaginários de Deus presentes nas prédicas da IECLB, muito menos definir as prédicas. Temos aqui apenas um exemplo, um recorte de prédicas e de imagens e imaginários de Deus expressos para poder relacionar com aquilo que foi abordado nos dois pontos anteriores do artigo. Alguns aspectos merecem uma reflexão.

Primeiramente, chama atenção a variedade de conceitos, atributos e ações a respeito de Deus. Jesus é alguém que faz! Nesse sentido, há uma variedade conceitual nas imagens de Deus. Por vezes, se faz referências a Deus a partir dos outros textos bíblicos lidos no culto, ou se considera o conhecimento bíblico do ouvinte. Ao mesmo tempo em que há uma variedade, os conceitos e atributos são de alguma maneira abrangentes, generalizantes, replicando conceitos bíblicos e teológicos: vontade de Deus, justiça de Deus, o amor de Jesus, morreu por nós, sagrado, palavra eterna, amor, etc. Fala-se, p. ex., de seguir o exemplo de Jesus, hoje (nas prédicas 2, 5 e 6 aparece essa tônica de forma explícita), como que trazendo o exemplo para um hoje. Mas que hoje é esse? Quase nada aparece sobre como se caracteriza esse contexto. Que contexto, que hoje, que vida é esta? É a vida da comunidade? É o contexto das grandes cidades, onde a desigualdade social é tão visível? É o contexto onde “Deus é brasileiro”, sincrético, inculturado, com jeitos e manias brasileiras, um

Deus um tanto distante e vingativo? Parece que não! A imagem de Deus permanece apenas na ideia, na Palavra, no texto. É uma imagem fixa ao texto. Pode-se dizer que o Deus pregado nas prédicas analisadas tende a permanecer imune à cultura, muito diferente daquilo que a cultura faz quando livremente se apropria das imagens e dos imaginários de Deus, reinventa o próprio Deus. Poderíamos perguntar: da mesma forma como Jesus é pregado de forma concreta nas prédicas, não se poderia tornar o hoje e o contexto mais concreto e vivencial? Será que o contexto não tornaria Jesus e Deus mais vívidos e conceitualmente menos abrangentes? A pregação como *viva vox Evangelii* não deveria encarnar-se em meio à vida concreta de hoje? Respondendo à pergunta do artigo sobre a influência das imagens na pregação, parece que as imagens de Deus e a dinâmica com que imagens e imaginários de Deus são criados não influenciam a pregação, pelo menos estas. Os Cristos crucificados da TdL talvez tenham conseguido fazer esse diálogo. Ali Cristo ganha contexto e o contexto ganha Cristo.

Neste mesmo rumo, outro aspecto que merece reflexão é o fato de que mais do que dizer que é Deus, as prédicas apontam para algo que Deus faz: Deus cria, chama, capacita, transforma, se compadece, pune, tem uma vontade, tem um Reino, não quer o sofrimento, etc. (nas prédicas 1,3, 5, 7 e 9, p. ex.) Ao mesmo tempo, imagem de Deus é uma imagem que eu chamaria bíblico-teológica. Uma imagem mais para entender do que para ver, identificar em meio à vida. Parece que toda a ação de Deus fica para lá, restrita ao texto. Mesmo quando se fala da vida, se valoriza mais conceitos do que experiências e vivências. No conjunto, há certa redundância (obviedade?) nesta imagem bíblico-teológica de Deus: Deus, o criador, manifestou sua vontade justa e boa em Jesus Cristo, encarnando-se, vivendo, morrendo e ressuscitando, para a salvação, e, agora, as pessoas, a Igreja, devem corresponder a esse chamado, vivendo o amor, a justiça. A comunidade já não sabe disso? Uma das prédicas fala da relação de Jesus com as irmãs de Lázaro. É quase o único momento em que se relata uma relação, mesmo que seja com irmãs, no texto. Parece haver por detrás desta redundância teológica uma necessidade de mostrar Deus como ele é “de fato”, através do sistema da linguagem, no sentido que Wolff aponta. Deus não pode ser transmitido através da dinâmica fascinante

e falível da imagem, como substituição, mas tão somente como Palavra, fechado dentro de conceitos teológicos.

Um último aspecto que chama atenção: nas prédicas analisadas, fala-se bastante a respeito de Deus e de Jesus Cristo. A respeito do Espírito Santo, aparece algo apenas em uma prédica (prédica 7). Quando se fala de Jesus Cristo, se fixa nos feitos no Evangelho ou também em ideias teológicas, p. ex. “Deus encarnado que morreu na cruz” ou “anuncia o Evangelho”. Novamente aqui, poderíamos refletir que há uma tendência à conceituação. Como a ação do Espírito Santo é dinâmica e livre – diria que está mais para aquilo que Wolff definiria como o sistema imagem, visual, espacial, fruto da imaginação, muito mais rudimentar, mas surpreendentemente e impressionante, e que tem o poder mágico de fazer viver os mortos e fazer existir o céu sobre a terra (Wolff) – pouco se ousa falar sobre o Espírito Santo.

Uma conclusão

Certamente podemos discutir muito a respeito destas imagens de Deus presentes nas nove prédicas analisadas e sua relação com o contexto. As imagens de Deus e sua implicância para a vida, nestas nove prédicas, postadas em um site, são generalizantes e fechadas dentro de conceitos teológicos, mesmo quando dizem algo que Deus faz. Há poucos relatos de situações vivenciais da comunidade, p. ex. Mesmo a narratividade dos textos bíblicos é transformada em ideia e conceito. Ou seja, são imagens que mais falam sobre ideias e ações de Deus, e menos sobre a articulação de Deus para dentro da vida concreta da comunidade, crítica já feita pela Nova Homilética. Se fala concretamente de Deus, mas pouco de um contexto concreto. Talvez, tendo sido a prédica escrita apenas para o site, fez com que não se levasse em consideração o caso concreto da comunidade, como já observamos acima. Por outro lado, conhecendo o contexto de pregação da IECLB, não sei se as prédicas pregadas no púlpito diferem muito das encontradas no site, infelizmente. Uma pesquisa, tomando prédicas de comunidades poderia investigar esta minha hipótese.

Isto nos leva a pensar o seguinte: em um contexto de “Deus brasileiro”, não estaria a pregação da IECLB ainda fixada na imagem

de um Deus bíblico, estático, distante? Em que medida o Deus que se imiscui na vida brasileira não deveria ser mais pregado no púlpito? Ou, se isto for escandaloso demais para algumas tradições: como esta cultura que tão livre, dinâmica e arriscadamente incultura e embaralha imagens e imaginários de Deus poderia ser aproveitada na pregação evangélico-luterana brasileira? Estou convencido de que o contexto cultural e religioso impregnado de imagens de Deus influencia não só o imaginário das pessoas, mas também a fé, também dos evangélicos-protestantes membros da IECLB. Quando estamos falando de Deus, Jesus Cristo e Espírito Santo, as pessoas, livremente fazem suas associações e imaginações de Deus e estas terão os mais diversos desdobramentos em suas vidas e em sua fé. As pessoas criam imagens e imaginários de Deus, independentes do púlpito. Isso só teremos como comprovar, porém, no momento em que ouvirmos os ouvintes das prédicas, tarefa para um próximo artigo. Quais imagens e imaginários de Deus são engendrados durante e após cada sermão?

As imagens de Deus presentes nas prédicas analisadas são imagens bíblico- teológicas “corretas”, e que correspondem a uma teologia evangélica-luterana, e a um comprometimento com o contexto social de vulnerabilidade onde a igreja está inserida. Muito diferentes de imagens oriundas da Teologia da Prosperidade, as imagens de Deus, aqui, têm relação com a justiça social, a lógica de Deus oposta ao mundo, o amor a Deus e ao próximo como algo vivencial, com um Deus, boa mãe e bom pai, que cuida e se importa com os seres humanos. Mesmo assim, são imagens por demais teológicas, racionalizantes, aparentemente com pouco relevância para dentro da vida concreta. São uma espécie de imagens domesticadas de Deus, como diria Alberto Kelsey (KELSEY, 2012, p. 21ss.). Scott Hoezee diria que falta realidade concreta para estas prédicas. “*Sermons need not more flowery talk, not more words, not more slogans or aphorisms or bromides or statements: they need mor reality. The congregation needs to see itself in the picture the sermon is sketching*” (HOEZEE, 2014, p. 17).

Gostaria ainda de ousar a pensar – na homilética – a teologia da cruz de Lutero em diálogo com a Teologia da Libertação, buscando no Cristo que se identifica com a vida das pessoas, o Crucificado e o Ressurreto, expressões e imagens para falar de Deus na pregação da

IECLB, de forma que a Palavra de Deus ganhe livremente vida e transforme o mundo, como diz Lutero.

Yo predicaré, enseñaré, escribiré, pero no forzaré a nadie, porque la fe necesita nacer libremente, sin coerción. Vean el ejemplo de mi propia persona. Yo me opuse a las indulgencias y a todos los papistas sin el uso de la fuerza. Yo simplemente enseñé, prediqué y escribí la Palabra de Dios, y nada más. Y mientras yo dormía o bebía cerveza con mis amigos Phillip Melancton y Nicholas von Amsdorf, la Palabra de Dios incomodaba fuertemente al papado [...] Yo nada hice; la Palabra lo hizo todo sola. (SOUZA, 2010).¹²¹

Há nesta afirmação de Lutero sobre a pregação algo daquilo que vimos nas considerações sobre imagem e imaginário, no ponto dois deste artigo. Assim como as imagens e os imaginários em seu caráter simbólico transgridem e transcendem aquilo que representam, também a prédica, como “substituto” e “intermediário” da Palavra de Deus age e influencia livremente quem a escuta e quem a “vê”. Ou seja, também no discurso, não temos controle e domínio sobre as “imagens” de Deus e sua potencialidade de influenciar. Considerando isto, não estaria na hora de ousarmos “imaginar” Deus de forma mais livre, aberta e ampla, em correspondência com as tantas imagens e imaginários “subcontrários” de Deus presentes na cultura brasileira, e, assim, aproximar este Deus *Absconditus* da vida concreta das pessoas deste contexto? Uma prédica, onde a imagem de Deus seja de um Deus com o rosto do Brasil?

¹²¹ Sermão de Martin Lutero, de 1522 (Luther's Works 51, 77), referido em SOUZA, Mauro B. de. La prédica en Martín Lutero: algunas implicaciones para la predicación cristiana latinoamericana de la actualidad. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Org.). *Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América*. La Habana: Editorial Caminos, 2010, p. 116.

Pregação e promessa: a prédica escatológica da libertação, da prosperidade e da Cultura POP¹²²

Introdução

Quais são as promessas e as esperanças do século XXI? Em que medida a religião, a fé cristã, ainda representa um reservatório de promessa e esperança? Em que medida a prédica ainda proclama a promessa da plenitude do Reino de Deus? Em que medida a cultura pop aponta para a promessa e a esperança em meio a fragmentariedade da vida? Pretende-se aqui, arriscadamente, apontar pistas para possíveis respostas a estas perguntas cruciais, a partir da Teologia Prática e da Homilética em diálogo com a literatura e o cinema.

O antropólogo francês Alain Bertho, em entrevista ao site Carta Maior (BERTHO, 2016), reflete que a atração exercida pelo Estado Islâmico sobre jovens da Europa, em especial, tem a ver com uma crise de futuro, uma crise de promessa. Segundo Bertho, “o século XXI abandonou o futuro em nome da gestão do risco e do medo, indiferente à ira das gerações mais jovens.” Para ele, “na raiz do mal, (está) o fim das utopias, enterradas com o colapso de todas as correntes políticas progressistas. [...]” Cria-se uma sociedade onde “já não se fala mais do futuro, mas da gestão de risco e de probabilidade. Gerencia-se o cotidiano através de políticos que

¹²² Artigo publicado anteriormente na revista *Perspect. Teol.*, Belo Horizonte, v. 49, n. 2, p. 399-419, Mai./Ago. 2017; recebeu autorização para ser publicado nesta bibliografia.

manipulam o risco e o medo como meios de governo, seja o risco à segurança ou o risco cambial (a dívida), ou o risco do aquecimento global, sendo eles incapazes de antecipar a catástrofe anunciada.” Para Bertho, o extremismo religioso do Estado Islâmico, funciona como uma promessa, cujo cumprimento se dá por meio do terrorismo. A crise de esperança e perspectiva é em parte também o cenário da América Latina: falta de perspectivas sociais, econômicas, políticas. De forma semelhante, também tem surgido respostas de cunho religioso ou não, conservadoras, extremistas e fundamentalistas como uma saída alternativa. José de Souza Martins, refletindo sobre os ciclos temporais na história brasileira, aponta para a crise de perspectivas e a consequente saída radical e violenta.

[...] os sintomas de desagregação são fortes e significativos. O sistema de normas e valores se fragilizou, o que deu lugar a ações substitutivas que indicam claros retrocessos. Não posso deixar de citar a acentuada ocorrência de linchamentos no Brasil. Há cerca de quatro ocorrências semanais de linchamento e tentativas de linchamento, com destrutivas manifestações de crueldade. [...] Os linchamentos constituem um dos mais importantes indicadores da latência das estruturas sociais profundas. Elas se manifestam quando os valores de referência, cotidianos e de superfície, da sociedade atual entram em crise, são corroídos e deslegitimados pelas situações de irracionalidade e de anomia (SOUZA MARTINS, 2012, p. 298).

Diante deste quadro a pergunta que se coloca é esta: Há ainda na pregação da Igreja espaço para expressão da esperança cristã e articulação de alternativas para responder às demandas e às crises geradas no contexto latino-americano?

Segundo o dicionário online Michaelis de Língua Portuguesa, promessa provém do latim *promissa* e significa, “1 Ato ou efeito de prometer; pro- metimento, promissão; 2 Compromisso assumido consigo mesmo ou com alguém de fazer algo; 3 Afirmativa que motiva esperanças; 4 Qualquer coisa prometida; 5 Préstimo com objetivo de suborno; 6 *Rel.* Voto solene feito a Deus e aos santos de devoção para

se obter uma graça.”¹²³ Interessante que nessas definições muito pouco aparece do sentido teológico de promessa. A definição 6, que traz um aspecto religioso (*Rel*), se refere apenas a um tipo bem específico de promessa, comum ao catolicismo popular brasileiro e que restringe e inverte o sentido bíblico-teológico de promessa (nesse caso é a pessoa que promete algo à Deus ou ao Santo). Para a tradição bíblico-teológica, promessa é algo constitutivo da fé cristã e da existência da Igreja. As definições 2 e 3 do dicionário, seriam as mais aproximadas a essa tradição. Promessa está relacionada ao compromisso de Deus para com sua criação, fundamento para a esperança escatológica na plenitude dos tempos: “Promessa significa primeiramente uma “apelação”, que anuncia uma realidade, que ainda não está presente (Moltmann), em forma de profecia e compromisso. Na linguagem popular a promessa compreende Deus como sujeito que promete ao ser humano algo” (PLATHOW, 2002, p. 708).

Todo o Evangelho irá se organizar em torno da promessa que se cumpre em Jesus Cristo, no meio da história e da vida; cumprimento este que se torna nova promessa, na expectativa da vinda do Reino, mas também na espera pela manifestação da promessa por meio da fé na vida das pessoas, da comunidade, da Igreja (PLATHOW, p. 709). Segundo Lutero, promessa e fé pertencem-se mutuamente, uma vez que o próprio Cristo é a Palavra da promessa e do cumprimento, *verbum audibile et visibile* por meio do Espírito Santo. A fé, nada mais é que o próprio Cristo no presente da realidade, cumprindo a promessa de Deus e alimentando de promessa a esperança vindoura (PLATHOW, p. 709).

A pregação cristã, como comunicação do evangelho (E. Lange), será a forma fundamental para viabilizar essa dinâmica teológica da promessa. Como dirá Barth: “A prédica é a tentativa – ordenada à Igreja – de servir à Palavra de Deus através de uma pessoa vocacionada para tal finalidade; e isto, de tal modo que um texto bíblico seja

¹²³ PROMESSA. In: MICHAELIS On-line. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=promessa>>. Acesso em: 26 nov. 2016.

explicado em fala livre a seres humanos da atualidade, como algo que lhes diz respeito e como anúncio daquilo que eles têm a ouvir do próprio Deus” (BARTH *apud* KIRST, 2004, p. 18). Ramos aponta para o potencial da prédica de gerar uma esperança e despertar para uma ética em meio à vida concreta, com base na memória e na esperança evangélica, e o quanto, na prática atual, este ideal permanece distante.

[...] a prédica é, a um só tempo, *memória, presença e esperança*. A homilética é a ciência que trata de fundamentar e prover os meios para que o propósito da prédica seja alcançado. Para isso, leva em conta os aspectos lógicos, psicológicos e éticos do processo comunicacional. É sobre este último aspecto, o ético, que recai o grande desafio da prática homilética contemporânea. Permanece num horizonte distante a esperança de uma prática homilética dialógica, construtiva e democrática. Como a sociedade contemporânea, espetacularizada e espetacularizante, reage a essa homilética da memória, da presença e da esperança? (RAMOS, 2012, p. 160).

Em que medida a pregação cristã, como atualizadora da presença de Cristo em meio a vida, ainda pode oferecer esperança e alternativas não apenas individuais, mas sociais e escatológicas, é algo que vem somar-se à pergunta deste estudo. Segundo Bertho, diante da falta de futuro, carecemos de uma promessa radical: “a ascensão de outra radicalidade, uma radicalidade de esperança coletiva, capaz de secar na fonte o recrutamento jihadista. Temos de recuperar o sentido do futuro e do possível, e não cair na armadilha dos terroristas, que é justamente a mobilização para a guerra.” Em que medida a pregação cristã consegue criar esperança, colocar uma promessa no ar? As diferentes promessas veiculadas nas diferentes denominações e teologias do continente têm dado conta de tornar a promessa do Evangelho de Jesus Cristo uma realidade de esperança?

Tomando como base a pesquisa de Luiz Carlos Ramos, podemos dizer que na América Latina a promessa torna-se realidade nos púlpitos, em pelo menos três formatos: a prédica escatológica transcendentalista que deposita a promessa para o além ou o fim dos tempos; a prédica humanista e de libertação que coloca a promessa na dimensão da luta sócio-política de transformação no presente; a

prédica midiática, individualista e de prosperidade que projeta a promessa como realização material e satisfação hedonista (RAMOS, 2012, p. 69ss.).

Pretende-se aqui refletir sobre estes três modelos de promessa e ensaiar uma hermenêutica a partir da cultura latino-americana, tomando como exemplo o conto de Isabel Allende, *Las dos Palabras* e o filme de Walter Salles Central do Brasil. A base metodológica para relacionar esta abordagem hermenêutica a partir de materiais da cultura pop são os estudos da chamada religião vivida (GANZEVOORT, 2009 e 2016). Segundo estas pesquisas, o cotidiano, a cultura e a arte, a cultura pop e a mídia, entre outros espaços, são portadores de uma religiosidade prática, individual, autônoma e livre, uma religião vivida, em muitos aspectos diferente da religião em suas matrizes e instituições. A Teologia Prática busca nestas manifestações concretas interpelações para a própria Teologia.

Em sua narrativa, esses dois exemplos da literatura e do cinema têm algo em comum entre si e com a homilética: ambos lidam com Palavra e palavras. Não se busca nos dois exemplos recursos linguísticos ou comunicativos para a prédica, algo que também poderia ser feito. Busca-se, sim, a partir da narrativa (GANZEVOORT, 2014), em sua densidade cultural latino-americana, como uma forma de religião vivida, estabelecer um diálogo com a homilética, averiguando as possibilidades de articulação da esperança e da promessa que parte da vitalidade da vida. Ou seja, busca-se na narrativa dos dois exemplos, histórias que tratam de palavras faladas e escritas, uma inspiração e um espelhamento para refletir sobre uma pregação de esperança e de transformação neste contexto.

Pregação e promessa na América Latina

Refletindo sobre a relação entre promessa e pregação, podemos identificar pelo menos três tipos característicos desta relação nas igrejas da América Latina, focando, sobretudo, no início do século XX até a atualidade: o escatológico, o libertador e o da prosperidade. Ramos, na sua pesquisa sobre a pregação no contexto brasileiro e latino-americano, aponta para estas três tendências, quando analisa

modelos de pregação, em especial da pregação protestante, nos séculos XIX ao XXI (RAMOS, 2012, p. 69ss.).

O primeiro e talvez o mais característico modelo, principalmente no protestantismo de missão, é a prédica escatológica transcendentalista, milenarista, arminianista que deposita a promessa para o além ou para o fim dos tempos.

[...] a teologia que forma o mundo evangélico brasileiro, arminiana-pietista-puritana, milenarista e fundamentalista, baseada numa dualidade de dois caminhos que se impõe como uma escolha a ser feita: salvação ou perdição, luz ou trevas, céu ou inferno e, no senso comum evangélico, catolicismo ou evangelicalismo (CUNHA, 2012, p. 174s.).

Esta tendência é herdeira próxima dos movimentos missionários. “Foi um período em que o evangelho foi pregado com sotaque estrangeiro; e no qual, juntamente com os preceitos religiosos, foram disseminados os princípios da cultura branca ocidental, agenciada pelas missões e seus missionários” (RAMOS, 2012, p. 69). A salvação da alma, da pessoa ou do grupo para a eternidade é aqui muito importante (SALAZAR-SANZANA, 2010, p. 131ss.). A promessa é a coroa da vitória final (2Tm 4, 7-8). A promessa transpõe tempo e espaço, ela está posta no além-morte, no céu, morada da alma, mas também no último dia, no fim dos tempos, quando Cristo voltar. Esta promessa implica dedicação pessoal, de cunho moral, individual ou coletivo, consolação e aceitação das condições de vida, mesmo quando adversas, dentro de uma lógica onde o fim justifica os meios.

Vemos este modelo ainda presente nas teologias evangélicas, no pentecostalismo histórico, e em denominações que acentuam a volta de Cristo, p. ex., o clássico estudo sócio-ecclesial sobre os movimentos pentecostais, na década de 80, feito por Rolin, aponta para este comportamento: “O comportamento dos crentes, enquanto resposta, reveste-se das seguintes notas: santificação pessoal, a busca dos dons do Espírito, a esperança viva na segunda vinda de Cristo. [...] o voltar-se para uma sociedade futura, utópica, a que será instalada com a vinda de Cristo, o que implica afastamento da sociedade atual, concreta, onde vivem e trabalham (ROLIN, 1985, p. 118). Um

verdadeiro “ascetismo intramundano” (Weber), observável em casos já comuns na convivência diária. Uma pessoa da minha família, p. ex., membro de uma igreja pentecostal, não usa trajes de banho quando vai à praia, pois se Cristo voltar enquanto estiver com tais trajes, perderia a salvação (ADAM, 2016, p. 12ss.). Ou seja, a promessa do Evangelho, nada tem a ver com o mar ou com a possibilidade de nele banhar-se, com todo o encanto e prazer que isto significa, mas, sim, na transposição da condição humana, na transcendência.

Uma segunda relação entre promessa e pregação pode ser vista no modelo humanista, de engajamento sócio-político de libertação, que ganha voz principalmente por meio da Teologia da Libertação, a partir da década de 60, em igrejas de cunho histórico, como a Igreja Católica Apostólica Romana e algumas igrejas protestantes. Ramos chama este segundo modelo de uma homilética das libertações (RAMOS, 2012, p. 70ss.). Em oposição ao modelo anterior, considerado alienante por este segmento, a prédica da libertação coloca a promessa na dimensão da luta sócio-política de transformação no presente e na história.

Na América Latina, particularmente no Brasil, a preocupação em relação à transformação da sociedade a partir dos princípios do reino de Deus, motivou uma série de iniciativas tais como congressos, encontros, reflexões, prédicas e publicações que ao final se consolidaram com a Teologia da Libertação. Nomes como o de Richard Shaull (1919-2002) e Rubem Alves, se destacam nas tentativas de aproximação dialógica entre cristianismo e marxismo (RAMOS, 2012, p. 73).

Fins e meios coincidem, ou seja, pregação e luta política são parte de um mesmo processo.

Essa nova homilética mostrou-se revolucionária em vários sentidos: primeiro, porque deslocou o centro de atenção do pregador para o povo; segundo, porque considera a situação vivencial como o ponto de partida para leitura que se faz das Escrituras; terceiro, porque a opinião do povo é tão importante quanto ou mais que a do especialista; quarto, porque a leitura que é feita é discutida dialogicamente em perspectiva crítica; e, quinto, porque esse diálogo sobre a vida

e a fé resulta em compromissos concretos com vistas à transformação da realidade.” (RAMOS, 2012, p. 74s.).

Nesta segunda expressão da promessa, há, sim, um apelo ao futuro. A promessa é a utopia, a esperança do Reino de Deus, como uma nova sociedade com contornos humanistas, socialistas, de esquerda política. Mas esta utopia tem implicações ética e políticas no presente. O Reino tem densidade histórica e política. É algo que se fará realidade em meio ao contexto concreto e vivencial das pessoas, mas que já lança sinais no hoje, no presente. Como diz o hino “...futuro ilumina o presente, tu vens e virás sem demora.”¹²⁴

Uma última expressão de promessa e pregação, bem mais recente e muito difundida no contexto, principalmente por meio da mídia, é o modelo da prédica individualista e de prosperidade que projeta a promessa como realização material, satisfação hedonista ou de outras necessidades de ordem prática e urgente, no presente. Ramos irá chamá-lo de prédica dos carismas e da mídia (RAMOS, 2012, p. 77ss.). Segundo Ramos, temos neste modelo “A relação entre religião fundamentalista, mídia espetacular, economia capitalista e política de direita [...]” (RAMOS, 2012, p. 82). A promessa, semelhante ao primeiro caso, volta para o nível transcendente, assumindo, porém, contornos mágicos, espetaculares, triunfalista frente às situações concretas e reais, como no segundo caso. A diferença é que a realidade aqui assume, novamente, aspectos individuais, mas de satisfação pessoal e material. Agrega-se a isto, estratégias de mídia, do marketing, da propaganda e da lógica capitalista de mercado, por meio dos quais os fins -no caso o sucesso – justificam os meios. A promessa vai desde a cura de uma deficiência física ou uma doença incurável, o restabelecimento de uma relação amorosa, a superação de um vício, como o das drogas, resolução de problemas de ordem sexual ou emocional, até a aquisição de bens pessoais, como melhores salários, casa, carro ou sucesso e

¹²⁴ Hino 441, do hinário *Hinos do Povo de Deus*, IECLB, letra de Silvio Meincke e melodia de João Gottinari e Edmundo Reinhardt.

fama. A promessa implica uma luta, mas não uma luta política, mas uma luta contra o diabo e seus comparsas, através do consumo e aquisição de “bens” religiosos. Mesmo combatendo no discurso as religiões de matriz africana, o espiritismo e o catolicismo sincrético-popular, a pregação aqui assume muitos dos elementos, ritos e símbolos deste universo, dando-lhes contornos bíblicos e cristãos (CAMPOS, 2015, p. 123ss.), algo que Bobsin chama de expropriação e tráfico religioso (BOBSIN, 2002, p. 15).

A pregação no contexto latino-americano é muito mais diversa e complexa, também no que se refere à sua relação com a promessa. Seguindo o estudo de Ramos, pode-se, porém, dizer que, em grande medida, a ideia de promessa articulada por meio da pregação, no contexto latino-americano, circula em torno e através destas três cristalizações e modelos (RAMOS, 2012). Talvez um elemento que caracteriza as igrejas de cunho histórico é a manutenção da própria instituição e da comunidade religiosa. Nesta variante, a promessa tem como fim a própria igreja, a manutenção da tradição, da denominação e da comunidade (ADAM, 2016a).

Os três modelos acima apresentados não são isolados entre si, mas refletem uma e a mesma realidade. Podemos deduzir destes modelos de pregação pelo menos três aspectos interligados e que remetem à crise de perspectivas e esperanças, apontadas no início do estudo: a carência humana e material, a situação de vulnerabilidade social e emocional, por um lado; o potencial e a necessidade de promessas religiosas – em um contexto profundamente religioso – que iluminem e socorram o presente e o futuro, seja prometendo uma nova vida, que seja para depois da morte, seja na construção de sinais do Reino em forma de alternativas sociais no presente, seja para resolver as urgências, desejos e necessidades da vida, por outro lado. Independente do modelo, a promessa aponta sempre uma saída, que seja uma justificação do sofrimento. Um terceiro aspecto a considerar é a potencialidade da Bíblia de abastecer a vida com promessas. De forma variável e até mesmo opondo-se entre si, todos os modelos de promessa abastecem suas visões no conteúdo bíblico, fonte da Palavra, mesmo quando o usam de forma distorcida e tendenciosa (ADAM, 2016, 19s.).

A homilética, como ciência da pregação, deve se ocupar destes modelos. Em que medida estes modelos proporcionam uma promessa e uma esperança, é algo que aqui se coloca. Como lidar com estes modelos em meio a uma sociedade paradoxal e em crise de esperança como a nossa? Como sair deles e ao mesmo tempo considerar o que por detrás deles se esconde? Como refletir e pregar a promessa a partir de consistente base bíblica, teológica e confessional, mas também a partir do contexto e da realidade concreta da vida, da esperança e da falta dela na América Latina?

Pregação, literatura, cinema e promessa

Diante de tais perguntas pretende-se neste estudo ensaiar uma variante, quetalvez possa apontar um novo caminho. No contexto europeu, pesquisas têm buscado por caminhos nas relações possíveis entre a chamada religião vivida (GRÄB, 2006) – interfaces entre Teologia, a religião, a religiosidade e a cultura e a Teologia Prática, em especial a liturgia e a homilética na reflexão para o trabalho com jovens e pessoas distanciadas da Igreja (ADAM, 2010, 2012). Sugere-se, portanto, aqui pensar a prédica e a promessa no contexto Latino-americano a partir de materiais e exemplos da sua própria cultura,¹²⁵ através de uma hermenêutica da religião vivida, como anunciado no início do estudo.

Toma-se neste estudo um exemplo da literatura e um do cinema. Propõe-se um caminho hermenêutico – a hermenêutica da religião vivida (GANZE- VOORT, 2009; GANZEVOORT, 2016) – que auxilie a partir de narrativas da cultura pop refletir sobre uma prédica que anuncie a promessa em meio aos paradoxos da vida, de forma a contribuir não só para o suprimento de necessidades individuais, eclesiais, ideológicas ou mercadológicas, mas buscar em

¹²⁵ Como dito acima, não se pretende aqui refletir sobre uma teologia narrativa ou sobre um método narrativo na homilética. Muito mais, pretende-se pensar a literatura e o cinema como espaço de promessa, como impulso para pensar uma prédica na América Latina.

exemplos narrativos da cultura promessas que apontem para transformações humanas e culturais mais amplas.

Por que o cinema e a literatura? Ou: por que olhar a cultura desde a Teologia e da Homilética? Por que uma hermenêutica da religião vivida? Por vários motivos. Pensar a Teologia e, em especial a Teologia Prática e a Homilética, a partir de elementos da cultura é uma forma de romper como o método clássico da Teologia de ser um discurso dado sobre a fé. Ao mesmo tempo, significa considerar a própria cultura como espaço de expressão e geração de uma fé vivida, uma forma de religião vivida. Nesta compreensão, a Teologia passa a ser um discurso – e uma prática – a partir desta e com esta fé (MAGALHÃES, 2000, p. 156),¹²⁶ abrindo, assim, não só um diálogo da Teologia com a cultura, mas um novo paradigma teológico, considerando a cultura como manifestação daquilo que Westhelle chama de “novos saberes” oriundos da margem ou pensamentos ex-cêntricos (WESTHELLE, 1995, p. 258-278). Dentro deste novo paradigma, podemos dizer, p. ex., conforme Westhelle, que na nossa “literatura [e cinema] encontra-se o maior acervo bruto de teologia autenticamente latino-americana” (WESTHELLE *apud* MAGALHÃES, 2000, 122).

Ou seja, o olhar a partir da cultura permite um olhar além, uma aproximação com a vida, como se a cultura fosse um espelho da vida, como dizem Kunstmann e Reuter, na reflexão sobre cultura pop e Teologia: “A cultura popular oferece o espelho ideal para aquilo que corresponde para a pessoa em si e o que à vida dá um sentido. Em qualquer caso, sem a cultura é impossível entender a vida hoje” (KUNSTMANN, 2009, p. 11, tradução nossa). Não se pretende, portanto, substituir o texto bíblico e a tradição teológica e eclesial pelos conteúdos e formas da cultura, mas sim, usar a cultura como um

¹²⁶ O próprio pentecostalismo e o sincretismo religioso na América Latina são expressões de uma fé vivida que escapa, muitas vezes, aos códigos da Teologia e da Dogmática clássica. Ainda assim, estes estão encapsulados dentro dos códigos religiosos e teológicos, dentro da experiência religiosa. Fazer Teologia a partir desta experiência religiosa é algo fundamental na América Latina. Cf. MAGALHÃES, 2000, p. 116.

espelho a partir do qual se pode refletir todo o labor exegético, hermenêutico e homilético.

Partimos, portanto, do pressuposto de que a cultura – erudita e popular – é, não só, espaço de fé vivida e que possui densidade teológica, mas é um espaço de interpretação da vida, uma teia de significado tecida pelo ser humano e sobre a qual ele se sustenta (GEERTZ, 1998, p. 112), um acesso à vida concreta e à fé vivida, em sua profundidade, complexidades e paradoxos, promessas e sonhos, sem necessidades de enquadramento ético e moral, típico na Igreja instituição,(MAGALHÃES, 2000, p. 118)¹²⁷ p. ex. a cultura, como uma linguagem, não é uma parte da realidade ou algo externo à realidade, ela é a forma como a realidade é expressada e narrada.

Pensar a Teologia a partir da cultura (CALVANI, 2010, p. 59-96) – e especificamente a literatura e o cinema, por seu potencial narrativo (GANZEVOORT, 2014) – significa abrir espaço para a experiência concreta do “sujeito religioso, sua linguagem, sua história de vida, sua ação ética e sua operosidade transformadora, sem procurar fixá-la em esquemas sistêmicos reconhecidos como verdades determinantes” (MAGALHÃES, 2000, p. 113). Estes sujeitos, por sua vez, “não são realidades brutas, absolutas, puras. Estão em permanente relação com seu transfundo cultural-simbólico e político-econômico.” (MAGALHÃES, 2000, p. 114). Refletindo sobre a literatura, especificamente, Magalhães dirá: “a literatura se torna interlocutora desejável por manter um compromisso com a realidade, suas contradições e aspirações, [...] (a literatura) mantém sua alteridade ao mesmo tempo que reconstrói e aviva os símbolos e mitos da realidade representada” (MAGALHÃES, 2000, p. 118). Gräb, em seus estudos sobre a religião vivida, fala da necessidade humana de sentido, de respostas, de explicação para a vida e a existência e considera que estes

¹²⁷ A literatura não está centralmente interessada em explicar o lugar do sujeito no mundo, o papel que ele deve ou não assumir, mas em compreendê-lo dentro da amálgama de relações, nas suas potencialidades.

aspectos estão presentes na cultura e no cotidiano, como um novo espaço do religioso (GRÄB, 2006, p. 29ss.).

No caso do cinema, mais evidente fica este fenômeno do religioso na e a partir da cultura. Também S. Kracauers fala do cinema como espelho da sociedade: “Os temas dos filmes das últimas décadas espelham os temas e os problemas do seu tempo: amor, natureza, autenticidade, identidade e violência” (HERRMANN, 2005, p. 67, tradução nossa). Todas estas questões estão relacionadas ao religioso, uma religião invisível, como diria T. Luckmann (LUCKMANN, 1993), também como espaço de promessa e de transcendência.

Dois exemplos da cultura

O conto Las dos Palabras

O conto “*Las dos Palabras*”,¹²⁸ da escritora chilena Isabel Allende, faz parte do livro da mesma autora “*Contos de Eva Luna*” (ALLENDE, 2010, p. 15- 24). Conta a história de Belisa Crepusculario, mulher que vendia palavras. Belisa provém de uma família miserável. Vendo que seus irmãos morriam em decorrência da pobreza absoluta e da seca, ela parte em busca de água, em busca do mar, como forma de burlar a morte:

Hasta que cumplió doce años no tuvo otra ocupación ni virtud que sobrevivir al hambre y la fatiga de siglos. Durante una interminable sequía le tocó enter- rar a cuatro hermanos menores y cuando comprendió que llegaba su turno, decidió echar a andar por las llanuras en dirección al mar, a ver si en el viaje lograba burlar a la muerte (ALLENDE, 2010, p. 16).

¹²⁸ Embora haja tradução do conto para o português, prefiro manter a versão original.

Um pedaço de jornal é levado pelo vento até seus pés, seu primeiro contato com as palavras. Palavras andam soltas, sem donos, descobre Belisa. Nas palavras ela vê uma possibilidade. Paga um padre para aprender a ler e a escrever. Compra um dicionário, o qual ela lê do início ao fim e joga no mar, por não querer oferecer palavras embaladas aos seus clientes. Assim, Belisa torna-se vendedora de palavras:

Vendía a precios justos. Por cinco centavos entregaba versos de memoria, por siete mejoraba la calidad de los sueños, por nueve escribía cartas de enamorados, por doce inventaba insultos para enemigos irreconciliables. También vendía cuentos, pero no eran cuentos de fantasia, sino largas historias verdaderas que recitaba de corrido sin saltarse nada (ALLENDE, 2010, p. 17).

As duas palavras que dão título ao conto, são palavras que Belisa sussurra ao ouvido de seus clientes:

A quien le comprara cincuenta centavos, ella le regalaba una palabra secreta para espantar la melancolía. No era la misma para todos, por supuesto, porque eso habría sido un engaño colectivo. Cada uno recibía la suya con la certeza de que nadie más la empleaba para ese fin en el universo y más allá. (ALLENDE, 2010, p. 15s.).

Assim, de feira em feira, certo dia ocorre algo inusitado. Belisa é buscada à força, a mando do coronel da região, o homem mais temido e sanguinário do país.

Diante do coronel Belisa descobre que “estaba frente al hombre más solo de este mundo”(ALLENDE, 2010, p. 19). O coronel quer ser presidente. Não à força, como era seu costume, mas sendo eleito pelo povo. Por isso, precisa dos serviços de Belisa. Um discurso! “Toda la noche y buena parte del día siguiente estuvo Belisa Crepusculario buscando en su repertorio las palabras apropiadas para un discurso presidencial” (ALLENDE, 2010, p. 20.) Como o coronel não sabia ler,

Ella leyó en alta voz el discurso. Lo leyó tres veces, para que su cliente pudiera grabárselo en la memoria. Cuando terminó vio la emoción en los rostros de los hombres de la tropa que se juntaron para escucharla y notó que los ojos amarillos del Coronel brillaban de entusiasmo, seguro de que con esas palabras el sillón presidencial sería suyo. (ALLENDE, 2010, p. 21.).

Belisa sente atração pelo coronel, desde o princípio. Após cumprida sua tarefa e feito os acertos, Belisa lhe dá suas duas palavras secretas, de direito, pelas quais, a princípio, o homem não tem interesse:

Ella se aproximó sin prisa al taburete de suela donde él estaba sentado y se inclinó para entregarle su regalo. Entonces el hombre sintió el olor de animal montuno que se desprendía de esa mujer, el calor de incendio que irradiaban sus caderas, el roce terrible de sus cabellos, el aliento de yerbabuena susurrando en su oreja las dos palabras secretas a las cuales tenía derecho. (ALLENDE, 2010, p. 21s.).

O discurso do coronel atrai multidões, que ouvem suas palavras com profunda devoção e emoção. “...estaban deslumbrados por la claridad de sus proposiciones y la lucidez poética de sus argumentos, contagiados de su deseo tremendo de corregir los errores de la historia y alegres por primera vez en sus vidas.” (ALLENDE, 2010, p. 22). O centro do enredo, porém, não se encontra mais ao redor do discurso do coronel, mas em torno às duas palavras entregues em seu ouvido. O coronel parece enfeitiçado pelas palavras:

Estaba repitiendo sus dos palabras secretas, como hacía cada vez con mayor frecuencia. Las decía cuando lo blandaba la nostalgia, las murmuraba dormido, las llevaba consigo sobre su caballo, las pensaba antes de pronunciar su célebre discurso y se sorprendía saboreándolas en sus descuidos. Y en toda ocasión en que esas dos palabras venían a su mente, evocaba la presencia de Belisa Crepusculario y se le alborotaban los sentidos con el recuerdo de olor montuno, el calor de incendio, el roce terrible y el aliento de yerbabuena, hasta que empezó a andar como un sonámbulo y sus propios hombres comprendieron que se le terminaría la vida antes de

alcanzar el sillón de los presidentes. (ALLENDE, 2010, p. 23).

Tão fora de si estava o coronel que um de seus capangas, o Mulato, vai em busca de Belisa, na esperança de que ela possa receber de volta as duas palavras e devolver a normalidade ao coronel. No final, o conto encerra com o encontro dos dois. As duas palavras, de fato, permanecem sendo apenas conhecidas do coronel, gerando algo entre ele e Belisa:

El Coronel y Belisa Crepusculario se miraron largamente, midiéndose desde la distancia. Los hombres comprendieron entonces que ya su jefe no podía deshacerse del hechizo de esas dos palabras endemoniadas, porque todos pudieron ver los ojos carnívoros del puma tornarse mansos cuando ella avanzó y le tomó la mano (ALLENDE, 2010, p. 24).

O filme Central do Brasil

Central do Brasil (CENTRAL DO BRASIL, Walter Salles, Brasil/França, 1998) é um drama franco-brasileiro, de 1998, dirigido por Walter Salles, com roteiro de Marcos Bernstein e João Emanuel Carneiro.

Dora (Fernanda Montenegro) é uma mulher que trabalha na estação de trem, a Central do Brasil, no Rio de Janeiro, vendendo a escrita de cartas para pessoas analfabetas. Todos os dias, após tomar o trem lotado, ela instala sua pequena banca, ao lado da capelinha de oração da estação, recebendo pessoas, em sua maioria analfabetas, e escrevendo cartas: cartas de amor, cartas a familiares distantes, cartas para iniciar uma relação, cartas de xingamento, etc. Em casa, junto com sua amiga, decidem quais cartas serão mandadas, quais serão rasgadas e quais aguardarão na gaveta (como um purgatório, dizem) para uma posterior decisão. Dora é uma professora aposentada, que trabalha com as cartas para complementar a aposentadoria. É uma pessoa sensível, apesar da dureza que demonstra aos clientes e dos subterfúgios para resolver situações (o chamado jeitinho brasileiro). Dora não se deixa sensibilizar pela situação difícil da estação e de seus clientes.

Uma de suas clientes, Ana, aparece com o filho Josué (Vinícius de Oliveira) pedindo que escrevesse uma carta para o seu marido, Jesus, que vive em Bom Jesus do Norte, no sertão brasileiro.¹²⁹ Ana escrevexingando o marido distante e alcoólatra – “pior coisa que me aconteceu”, diz – para dizer que Josué quer visitá-lo. Ana veio para o Rio de Janeiro grávida de Josué, deixando marido e outros dois filhos no sertão. Saindo da estação, Ana morre atropelada por um ônibus. Josué, com apenas nove anos de idade, sem ter para onde ir, se vê forçado a morar na estação. Com pena, e talvez por culpa, Dora decide ajudá-lo e levá-lo até seu pai. Sucessivas vezes, Dora tenta livrar-se do menino e encaminhá-lo adiante, como se fosse uma de suas cartas. Inclusive tenta vendê-lo à adoção. Não consegue! Ela precisa ir junto, levá-lo para “casa”, precisa entregá-lo pessoalmente.

No meio desta viagem pelo Brasil, eles encontram obstáculos e fazem descobertas, principalmente pessoais. A viagem vai se tornando cada vez mais difícil, conforme os dois vão se inserindo na imensidão inóspita do sertão, com sua secura e sua pobreza. Sem dinheiro para a passagem, pegam carona com César, evangélico convicto, por quem Dora demonstra desejo de um relacionamento. Abandonados por César, pegam carona num transporte deromeiros e participam da Romaria de Bom Jesus do Norte. Enquanto isto, a relação de Dora e Josué se intensifica em meio aos conflitos e à necessidade decuidado mútuo. Dora e Josué são duros e ásperos, frágeis e sensíveis, desgraça e graça, ao mesmo tempo, como o é todo o filme: vida, beleza e sensibilidade em meio à dureza da vida, à pobreza, à secura do sertão. Num determinado momento, avistando a paisagem do sertão, Josué pergunta se sua mãe estaria no céu e se ela foi enterrada de forma correta. Sem dizer uma só palavra, Dora toma o menino pela mão e o leva até uma cruz rodeada de velas acesas, diante de uma pequena capela e manda que ele deposite o lençinho que pertencia à sua mãe

¹²⁹ Esta é uma situação comum no Brasil, pessoas do Nordeste que migraram para os grandes centros na região sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo), deixando familiares distante, por anos.

junto às flores prendidas na cruz, como se este fosse o rito de despedida do menino.

Apesar da grande expectativa, Jesus, o pai, não é encontrado. Os dois decidem retornar para o Rio de Janeiro, quando os dois irmãos, Isaías e Moisés, cruzam o caminho de Dora e Josué. Vendo os três irmãos, dormindo, Dora se dá conta que Josué encontrou seu lugar, a entrega da carta está feita, e ela decide voltar para casa. No ônibus ela escreve, emocionada, uma carta para Josué. Sua primeira carta. Os dois já não são mais os mesmos.

Relações entre o conto e o filme: palavras e promessa em meio aos paradoxos da vida

Tanto o conto quanto o filme são produtos da cultura literária e cinematográfica latino-americana. São dois materiais de amplo acesso à população, podendo ser considerados produtos da cultura pop. Como Gutmann diria, são exemplos que funcionam (GUTMANN, 2002, p. 39). Os dois exemplos são narrativas, utilizam-se da linguagem para expressar uma cultura, são espelhos através dos quais vemos a vida e a religião vivida. São exemplos profundamente arraigados na realidade de miséria, sofrimento, nas disputas de poder tão comuns na América Latina: pobreza familiar de Belisa, pobreza vivenciada no dia a dia da estação central de trens; pobreza e seca presente nos dois cenários; os abusos de poder e violência do coronel e seus capangas e de pessoas que controlam o comércio na estação central, os quais ganham dinheiro ilegalmente explorando (vendendo) pessoas. Ao mesmo tempo, nos dois casos vemos as alternativas, subterfúgios, jeitinhos encontrados para driblar a morte. As palavras são uma dessas alternativas. Os dois exemplos são protagonizados por mulheres, Belisa Crepusculario (conto escrito por uma escritora mulher) e Dora.

Quanto ao enredo narrativo, podemos ver muitos paralelos com a pregação da promessa: ambos textos expressam uma busca, um pôr-se a caminho, uma promessa em meio aos paradoxos da vida. São duas mulheres que vivem das palavras. Ambas são pobres e convivem com a realidade de miséria. As palavras empoderam as duas vendedoras de palavras – Belisa e Dora são, elas mesmas, suas

palavras, palavras secretas, cartas vivas. Palavras agem também no universo de outras pessoas, das pessoas no geral, do coronel, do menino Josué e sua família. Ambas as mulheres são de personalidade forte, mas, ao mesmo tempo, são sensíveis, afetivas, capazes de perceber o sofrimento e a solidão humana. As duas, apesar da aparência física sofrida, são mulheres sensuais, cujo desejo os dois relatos dão vazão. Em ambos os casos as palavras criam realidades, abrem espaço para a esperança, para a possibilidade, para o amor. Este espaço de esperança e de promessa, no entanto, não é algo extraordinário ou radical. Não supera as contradições e os paradoxos. A esperança aparece nos detalhes, nas pequenas transformações em meio à vida com seus paradoxos.

Aspectos religiosos estão presentes nos dois exemplos. No caso do conto, o religioso é implícito. Diante da dureza da vida, parece não haver espaço para Deus e a igreja. Belisa não recebeu seu nome no batismo. Ela mes-ma o buscou. O padre serve apenas para lhe ensinar a ler e escrever. As palavras, porém, assumem um caráter de poder e magia. Um vento traz a folha de jornal até Belisa, seu primeiro contato com as palavras, p. ex. a poesia e a clareza encantam as pessoas que as ouvem e enfeitiça o duro e cruel coronel. As palavras são vivas, exercem poder, encantam, atraem, transformam vidas, criam vínculo, despertam o amor a fé, são segredo e mistério, algo que se assemelha ao que entendemos como pregação do Evangelho.

No caso do filme, temos elementos religiosos mais explícitos: local onde Dora escreve suas cartas é ao lado de uma pequena capelinha e altar de Nossa Senhora (algo muito comum no contexto brasileiro); algumas vezes Josué para diante de imagens de Maria com o menino Jesus, como que imaginando Dora e ele (Dora é como Maria que toma conta dele, o menino). Dora decide o rumo das cartas (gaveta como purgatório) e o destino das pessoas; os nomes dos personagens são bíblicos – Jesus, Josué, os irmãos Isaías e Moisés; caminhoneiro – César – é evangélico, tem uma imagem de Jesus no vidro do caminhão e a frase “Com Deus sigo meu destino”, além da frase de para-choque “Tudo é força, só Deus é poder”. No caminhão com os romeiros se cantam ladainhas religiosas, pessoas rezam com rosários e há a imagem de Jesus e Maria. As cenas da Romaria de Bom Jesus do Norte, um claro exemplo do catolicismo popular; no meio da Romaria, Dora

escreve cartas para pessoas de relação dos romeiros, mas para o próprio Bom Jesus. O vento que leva o lencinho de Ana, mãe de Josué, quando ela é atropelada, o mesmo lencinho que será depositado em um altar, em frente a uma capelinha no sertão, simbolizando o sepultamento de Ana (lencinho seria um substituto de Ana). Mas, assim como as palavras do conto, também neste exemplo podemos dizer que as cartas costuram o enredo: por causa das cartas, o caminho de Dora e Josué se cruza, por causa das palavras Dora cruza o país levando Josué, como se ela mesma fosse uma carta que liga ele à sua família, ou como se Josué fosse sua carta a ser entregue. No momento de falta de dinheiro e fome, são as cartas, inclusive cartas ao Bom Jesus, que lhes dão possibilidade de seguir adiante. A carta escrita pelo pai, alimenta a esperança: Jesus (o pai) irá voltar. A última cena do filme é a carta de Dora, primeira carta escrita de fato por ela “escritora de cartas” para Josué. Tamanho vínculo e vida, tamanha promessa, é o que esperamos que a prédica crie na comunidade de ouvintes da Palavra.

Conclusão

Quais as consequências desta hermenêutica da religião vivida presente na cultura pop, no caso concreto do conto de Isabel Allende e do filme de Walter Salles? Um primeiro aspecto a ser refletido é a própria questão da promessa. Nas narrativas analisadas – o conto “*Las dos palabras*” e o filme “*Central do Brasil*” – há muito de promessa. Trata-se, porém, de uma promessa diferente das que é expressa na pregação e na teologia.

Diante da crise de promessa do século XXI, os modelos cristalizados de pregação na América Latina – os modelos escatológico, libertador e da prosperidade – abastecem as pessoas com promessas iminentes e transcendentes. Nos exemplos da cultura pop, além de estampar os paradoxos da vida neste contexto, como um espelho que reflete a vida e a fé vivida de pessoas. Os exemplos ainda expressam promessas e esperanças mais cotidianas, discretas, frágeis, transitórias e fragmentadas. O teor desta promessa é, pois, muito diferente. A promessa aqui não é algo grandioso e divino como o

Reino de Deus, ou a nova sociedade, ou a prosperidade pessoal. A promessa está dentro da própria vida, nas lidas e lutas diárias, de forma fragmentada, em forma de pequenas transcendências: a descoberta do poder das palavras numa folha de jornal, cartas que criam e sustentam vínculos; um discurso que encanta multidões, palavras que enfeitiçam e transformam vidas e pessoas.

Um segundo aspecto que merece atenção é a base a partir da qual se prega. Nos três modelos de pregação trabalhados a base é o texto bíblico, a Palavra, o que não poderia ser diferente, em se tratando de modelos que em maior ou menor grau se orientam pela tradição bíblica e eclesial. Nos exemplos da cultura é a própria vida, as palavras faladas e escritas sobre a vida, a base para a “pregação”. São palavras que nascem de dentro da vida, pois “Palavras são as coisas e as pessoas e pelas palavras criamos o mundo, ordenamos o caos e damos nomes novos às situações e pessoas” (MAGALHÃES, 2000, p. 158). O próprio conto e o filme são “textos”, ou seja, “narrativas” que criam o novo, são como “palavras vivas”, dão acesso à realidade paradoxal, à vida como ela é. São palavras que criam mundos e criam esperança. Isto nos faz lembrar que o texto bíblico antes de ter sido texto foi experiência e vida concreta e que a tarefa da pregação cristã é justamente devolver a Palavra contida no texto para o seu contexto originário, à vida. Isto também vale para a dinâmica da Palavra de Deus. Ela precisa da vida para germinar e crescer. Não seria justamente este o sentido da promessa representada por Jesus Cristo? A Palavra que cumpre a promessa e recria a esperança pela plenitude do Reino. Temos aqui um campo vasto de reflexão homilética entre Palavra e palavras. O que é afinal Palavra de Deus? Importante observar que tanto o modelo da libertação parte da vida – o ver a realidade, quanto o modelo da prosperidade, em seu pragmatismo, está ocupado com as situações concretas de seus ouvintes.

Refletamos, ainda, especificamente sobre cada um dos modelos de pregação da promessa que tratamos à luz dessa hermenêutica da religião vivida. No primeiro caso, a prédica escatológica transcendentalista que deposita a promessa para o além ou o fim dos tempos, pode-se buscar paralelos dela na narrativa do conto e do filme. Neles mostram-se personagens um tanto resignados com a vida dura e sofrida, quase uma reconciliação como a sina e o destino. Talvez esta

resignação do povo não seja apenas alienação, mas uma forma de resiliência e de coragem, uma forma de espiritualidade e fé, algo a ser avaliado. Por outro lado, mesmo em meio ao sofrimento, Belisa, Dora e Josué buscam alternativas, soluções e subterfúgios para driblar o sofrimento. Os dons do Espírito, tão importantes neste modelo de pregação, também aparecem nas narrativas como pequenos milagres, eventos inusitados, encontros decisivos e, por vezes, imprevisíveis. Uma prédica que encare e assume o sofrimento e a crise e reconheça os pequenos e grandes dons do Espírito, parece ser mais um aspecto a ser refletido aqui. Não por acaso, talvez, que as alocações e prédicas em funerais e em situações de crise são justamente aquelas que mais refletem a vida das pessoas, no qual o ouvido da comunidade está mais atento ao que é falado/pregado. Outro aspecto importante é pensar nas pequenas transcendências do dia a dia, como falamos acima, e das grandes esperanças. Esta esperança maior não necessariamente precisa ser escatológica.

No segundo modelo, a prédica humanista e de libertação que coloca a promessa na dimensão da luta sócio-política de transformação no presente, os exemplos da cultura se apresentam ainda mais diferentes. Há pouquíssimo espaço para a organização social e política, muito menos para o coletivo. As soluções são encontradas individualmente ou nas relações pessoais. As soluções são, porém, autênticas, criativas e eficazes. Burlam o sistema. A prédica da libertação muito rapidamente adotou programas e métodos como forma de atingir com eficácia a transformação. Quais as soluções que o povo simples ensaia e que a literatura e o cinema apontam? A prédica da libertação racionalizou o transcendente. As narrativas, assim como as histórias de vida, os desejos e sonhos, escapam às racionalizações e aos programas sociais fechados. Isto nos leva a pensar em uma pregação que não desconsidere os subterfúgios e os jeitinhos que o povo conhece e pratica, como base para a transformação sócio-política maior. Uma pregação que permita que a Palavra se encontre com as palavras vivas do cotidiano, transformando-se, assim, em Palavra de Deus.

Quanto ao último modelo, o da prédica individualista e de prosperidade que projeta a promessa como realização material e satisfação hedonista, surpreendentemente talvez seja aquele que

encontra mais ressonância com os exemplos analisados. O elemento mágico e místico é um destes aspectos. Há um mistério que guia e rege as narrativas, folhas e lenços que misteriosamente voam, encontros improváveis, palavras e discursos que enfeitiçam, mudanças de coração e de atitude. Um segundo aspecto tem a ver com as tradições religiosas. Nas duas narrativas, e em especial no filme, há uma efervescência do religioso e uma possibilidade de encontro de diferentes tradições como o misticismo popular, a fé evangélica-pentecostal, o catolicismo popular, de forma muito explícita. A vida vai acontecendo em meio a estas diferentes tradições que se complementam mais que se excluem e que de alguma forma ajudam a viver e enfrentar as dificuldades, algo que está muito presente na pregação e na liturgia neopentecostal, p. ex. Este seria um aspecto a ser resgatado na pregação: o diálogo interconfessional e inter-religioso, o sincretismo e o hibridismo cultural e religioso da América Latina. Um último aspecto tem a ver com o pragmatismo e a realização imanente de necessidades e desejos. O interesse em resolver no aqui e agora dilemas e crises é, sem dúvida, um aspecto muito em comum entre este modelo de pregação e aquilo que vemos nos exemplos da cultura pop. Isto tudo nos leva a pensar numa homilética que considere mais o elemento místico e mágico; prédicas que sejam mais plásticas, concretas e palpáveis; com espaço para o intercâmbio de elementos, símbolos e formas de outras matrizes religiosas da cultura brasileira; e uma prédica mais imanente, pragmática, em diálogo com a vida e as necessidades concretas do povo e da vida privada.

Ou seja, neste breve estudo é possível ver possibilidades para pensar a homilética a partir da religião vivida e do diálogo com materiais da cultura, como uma forma de trazer a vida concreta, chocante e paradoxal para dentro da Palavra pregada, tornando nossas prédicas mais carregadas de realidade (HOEZEE, 2014, p. 17). E, ao mesmo tempo, apontando as transcendências e promessas que acontecem não num idealizado e almejado modelo, projeto ou status, mas dentro da vida paradoxal e complexa. Assim como o conto e o filme, pode-se arriscar aqui imaginar uma prédica – Palavra de Deus e viva voz do Evangelho – que não seja conclusiva e fechada, mas que, como “*dos palabras*” ou como cartas vivas, não tenham as respostas e as receitas prontas, mas se abram para o mar e o sertão, para as

possibilidades, as novidades e as surpresas da vida. Uma pregação que não oferece resposta, mas faz perguntas, não conclui, mas segue caminho, uma pregação como promessa aberta para o paradoxo da vida.

A novidade de Deus não está numa meta espiritual, social ou pessoal a ser conquistada, mas no meio da vida paradoxal. Não estaria justamente neste novo caminho a possibilidade de esperança – grão de mostarda e fermento na massa – que transforma o mundo? Neste sentido, respondendo a principal questão aqui levantada, penso que a pregação cristã através do espelho da cultura, pode, sim, criar e recriar espaço para expressar a esperança e autenticamente ensaiar a articulação de promessas que promovam transformação e mudança nos diferentes níveis sociais.

Referências

- ADAM, Júlio César. Culto: comunicação viva. **Novolhar**, São Leopoldo, ano 13, n. 58, p. 16- 17, abr./jun. 2015.
- ADAM, Júlio César. Da ficção científica para a ficção religiosa: ideias para pensar o cinema de ficção científica como o culto da religião vivida. **Horizontes**, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 552-565, abr./jun. 2012.
- ADAM, Júlio César. Deuses e liturgias nas mídias: a teologia prática como rastreamento da religião vivenciada. In: SCHAPER, V. *et al.* (Ed.). **Deuses e Ciências: a teologia contemporânea na América Latina e no Caribe**. São Leopoldo: Faculdades EST; Santiago do Chile: USACH, 2010.
- ADAM, Júlio César. Deus e o diabo na terra do sol: religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 77-99, maio/ ago. 2017.
- ADAM, Júlio César. Pregação em transição. **International Journal of Homiletics**, v. 1, n. 1, p. 11- 20, 2016b.
- ADAM, Júlio César. **Romaria da Terra: Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen**, 1. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- ADAM, Júlio César. Teologia em movimento: perspectivas da teologia prática como hermenêutica da religião vivida a partir do cinema brasileiro. **Numen**, Juiz de Fora, v. 21, n. 1, p. 114-128, jan/jun. 2018.
- ADAM, Júlio César. Um Deus com o rosto do Brasil: um estudo exploratório sobre a relação entre imagens e imaginários de Deus na cultura e na pregação evangélico-luterana. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1298-1322, out./dez. 2016a.
- ADAM, Júlio César; HANKE, Ezequiel. Juventude midiaticizada: um estudo sobre as possibilidades de uma religião vivida na e através da mídia. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Recife, v. 4, n. 1, p. 213-236, 2014.
- ADLER, Dietmar et alii (Orgs.). **Mit Bildern bewegen: Filmgottesdienst**. Hannover: Lutherisches Verlaghaus, 2014.

- ALLENDE, Isabel. **Cuentos de Eva Luna**, 12. ed. Buenos Aires: Desbolsillo, 2010.
- ALLMEN, J. J. von. **O culto cristão: Teologia e prática**. São Paulo: ASTE, 1969.
- ALVES, Rubem. **Creio na ressurreição do corpo: Meditações**. 3. ed. São Paulo: Paulinas; Santo Amaro: CEDI, 1992.
- ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. 4. ed. Campinas: Papirus, 1988.
- ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ALLTMANN, W.; ALTMANN, L. (Eds.). **Globalização e Religião: desafios da fé**. Quito; São Leopoldo: Clai; Ceca, 2000.
- AMMERMAN, N. T. (Ed.). **Everyday religion: Observing modern religious lives**. New York: Oxford University Press, 2007.
- ARAÚJO, João Dias. **O Cristo brasileiro: a teologia do povo**. São Paulo: ASTE, 2012.
- ASAD, T. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in; Christianity and Islam**. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- AUMONT, Jacques/ MARIE. Michel. **A análise do filme**. 3. Ed. Lisboa: Texto&Grafia, 2004.
- BALTAZAR B. JÚNIOR, Edilson; BARREIRA, Ruama de Almeida. **O vaqueiro, o penitente e o cangaceiro: messianismo no filme “Deus e o diabo na terra do sol” de Glauber Rocha**. História, imagem e narrativas, n. 16, abr. 2013, p. 1-16.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BECKS, Hartmut. **Der Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft**. Waltrop: Spenner, 1999.
- BEISE ULRICH, Claudete. **2017 in lateinamerikanisch-lutherischer Perspektive: einige Gedanken**. Artigo não publicado.
- BERGER, P. **A dessecularização do mundo: uma visão global**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 9-23, abr. 2001.

BERGER, P.; LUCKMANN, **The social construction of reality**. New York: Doubleday & Co., 1967.

BERTHO, Alain. **Sejamos claros: um mundo acabou, não há como voltar atrás**. Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?%2FEditoria%2FInternacional%2F-Sejamos-claros-um-mundo-acabou-nao-ha-como-voltar-atras-%2F6%2F35299>>. Acesso em: 02 fev. 2016.

BIERITZ, Karl-Heinrich. Gottesdienst als ‚offenes Kunstwerk‘? Zur Dramaturgie des Gottesdienstes. **Pastoraltheologie**, v. 75, 1986, p. 358-373.

BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: CEBI/PPL/IEPG, 2002.

BOBSIN, Oneide, *et al.* (Org.) **Uma religião chamada Brasil: Estudos sobre religião e contexto brasileiro**. São Leopoldo: Faculdades EST/Oikos, 2008.

BOBSIN, O. O subterrâneo religioso da vida eclesial. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.

BOBSIN, Oneide. Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: Aspectos políticos e culturais. In: ZWETSCH, Roberto E; BOBSIN, Oneide (Org.). **Prática cristã: novos rumos**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1999.

BOBSIN, Oneide. Sagrado e cotidiano entre luteranos brasileiros. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 376-392, 2016.

BOFF, L. **Da libertação: o teólogo das libertações sócio-históricas**. Petrópolis: Vozes, 1979.

BOFF, Leonardo. **Depois de 500 anos que Brasil queremos?** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOLTZ, Norbert; BOSSHART, David. **Kult marketing: die neuen Götter des Marktes**. Düsseldorf: Econ, 1995.

BRANDT, H. **Gottesgegenwart in Lateinamerika: Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie**. Hamburg: Steinmann & Steinmann, 1992.

BUNTFUSS, Markus. *Bewegen: theologische Hermeneutik populärer Bewegungsräume*. In: KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo. *Einleitung*. In: KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo. (Ed.). **Sinnspiegel: theologische Hermeneutik populärer Kultur**. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.

CALVANI, Carlos Eduardo. *Momentos de beleza: teologia e MPB a partir de Tillich*. In: **Portal de Publicações Científicas**, n. 8. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio08/momentos-de-beleza-2013-teologia-e-mpb-a-partir-de-tillich>>. Acesso em: 21 mar. 2010.

CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da arte: espiritualidade, Igreja e cultura a partir de Paul Tillich**. São Paulo: Paulinas-Fonte Editorial, 2010.

CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia e MPB**. São Bernardo do Campo; São Paulo: UMESP; Loyola, 1998.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Igrejas cristãs brasileiras e cultura midiática: omissões, tensões e oportunidades*. In: ADAM, Júlio César; REBLIN, Iuri Andréas (Ed.). **Religião, Mídia e Cultura**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2015.

CAMPOS, Leonido Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. 2. Ed. Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio/UMESP, 1999.

CANASSA, Rosângela D. **Análise do filme Linha de passe: a nossa sociedade demanda um novo olhar sobre a cultura e a mulher**. Disponível em: <https://identidadediversa.wordpress.com/projetos-coletivos/analise-do-filme-linha-de-passe-a-nossa-sociedade-demanda-um-no-vo-olhar-sobre-a-cultura-e-a-mulher/>>. Acesso em: 14 jun. 2016.

CIVITA, C. (Ed.). **O super livro dos filmes de ficção**. São Paulo: Abril, 2005.

CORNEHL, Peter. **Die Welt ist voll von Liturgie: Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis**. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

CORNEHL, Peter. *Frömmigkeit, Alltagswelt, Lebenszyklus: propädeutische Notizen*. In: **Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft**, v. 64, 1975, p. 388-401.

COSTA, Mozart A. B. da; PASSOS, Maria José S. T. Imaginária religiosa brasileira: em busca de uma arqueologia da beleza. In: MARIANI, Ceci B.; VILHENA, Maria A. **Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação**. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 123-134.

COX, Harvey. **A festa dos foliões: um ensaio teológico sobre festividade e fantasia**. Petrópolis: Vozes, 1974.

CUNHA, Magali Nascimento. Deus e o Diabo na terra Brasil. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/552888-deus-e-o-diabo-na-terra-brasil>>. Acesso em: 14 jun. 2016b.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religião na esfera pública: a tríade mídia, mercado e política e a reconstrução da imagem dos evangélicos brasileiros na contemporaneidade. In: REBLIN, Iuri; VON SINNER, Rudolf (Ed.). **Religião e sociedade: desafios contemporâneos**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

CUNHA, Magali Nascimento. Religião no noticiário: marcas de um imaginário exclusivista no jornalismo brasileiro. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação | E-compós**. Brasília, v. 19, n. 1, jan./abr. 2016.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto. **O que é o Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

DEBORD, Guy. **La sociedade del espetáculo**. Valencia: Pre-Textos, 2000.

DROOGERS, André. Religiosidade Mínima Brasileira. **Religião e Sociedade**, v. 14, Caderno 2, p. 63-86, 1987.

EBACH, Jürgen et alii (Orgs.). **Dies ist mein Leib: leibliches, leibeigenes und leibhaftiges bei Gott und den Menschen**. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2006.

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero: uma introdução**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB), In: <<http://www.missionereinwelt.de/index.php?id=507>>. Acesso em 10.06.2012.

FAILING, Wolf-Eckart; HEIMBROCK, Hans-Günter. **Gelebte Religion wahrnehmen:** Lebenswelt, Alltagskultur, Religionspraxis. Stuttgart : Kohlhammer, 1998.

FELINTO, E. **A religião das máquinas:** ensaio sobre o imaginário da cibercultu- ra. Porto Alegre: Sulina, 2005.

FINKELDE, D. Religiöse Botschaften aus Hollywood. In: MEIER, M. (Org.). **Stimmen der Zeit.** Ereiburg: Helder, 1999. p. 351-353.

FREITLÖH, Magdalene. Wenn (Schrift-)Worte sich in Bilder einschreiben. **Theologische Zeitschrift**, Basel, ano 69, n. 3, p. 238-265, 2013.

GABLER, N. **Vida, o filme.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GALINDO, D.; GUSSO, A. C. Quando o sagrado vira moda. In: MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; ENDO, Ana Claudia Braun (Orgs.). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo.** São Bernardo do Campo: UESP, 2007. p. 62-78.

GANZEVOORT, Ruard. Framing the gods. In: FRANCIS, Leslie J.; ZIEBERTZ, Hans-Georg (Org.). **The public significance of religion.** Leiden: Brill, 2011. p. 95-120.

GANZEVOORT, Ruard. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 317-343, jul.-dez. 2009.

GANZEVOORT, Ruard. Molduras para os deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 358-375, jul./dez. 2016.

GANZEVOORT, Ruard. Narrative Approaches. In: MILLER-MCLEMORE, Bonnie (Ed.). **The Wiley Backwell Companion to Practical Theology.** Melden/Oxford: Blaéwell, 2014.

GANZEVOORT R.; ROELAND J.; Lived Religion: the praxis of practical theology. **International Journal of Practical Theology**, 18(1), 2014, p. 91-101.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.

GEERTZ, C. "Deep Play": Ritual als kulturelle Performance. In: BELLIGER, A.; KRIEGER, D. J. (Hrsg.). **Ritualtheorien**: Ein einführendes Handbuch. Opladen/Wiesbaden: Westdt. Verlag, 1998. p. 99-118.

GÓES, L. T. **O mito cristão no cinema**: o verbo se fez luz e se projetou entre nós. Salvador: EDUFBA/Edusc, 2003.

GÖTTINGER PREDIGTEN IM INTERNET. Disponível em: <<http://www.predigten.uni-goettingen.de>>. Acesso em: 02/05/2015.

GRÄB, Wilhelm. Auf den Spuren der Religion. In: **Zeitschrift für Evangelische Ethik**, n. 39, p. 43-56, 1995.

GRÄB, Wilhelm. et al. **Irgendwie fühl ich mich wie Frodo**: eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang, 2006.

GRÄB, Wilhelm. **Lebensgeschichten, Lebentwürfe, Sinndeutungen**: eine praktische Theologie gelebter Religion, 2. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2000.

GRÄB, Wilhelm. **Religion als Deutung des Lebens**: Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion. Gütersloh: Gütersloher, 2006.

GRÄB, Wilhelm. **Sinn fürs Unendliche**: Religion in der Mediengesellschaft. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlag, 2002.

GRÄB, Wilhelm. **Religion als Deutung des Lebens**: Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion. Gütersloh: Gütersloher Verl., 2006.

GRÄB, Wilhelm. **Sinn fürs Unendliche**: Religion in der Mediengesellschaft. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlag, 2002.

GRÄB, Wilhelm. Auf den Spuren der Religion. **Zeitschrift für Evangelische Ethik** 39, 1995. p. 43-56.

GRANADO, Alberto. **Traveling with Che Guevara**: The Making of a Revolutionary. USA: Harper, 2004.

GRIMES, Ronald L. Emerging Ritual. In: GRIMES, Ronald L. **Reading, writing, and ritualizing**. Ritual in fictive, liturgical and public places. Washington, D.C.: The Pastoral Press, 1993. p. 23-37.

GRIJP, Klaus van der. Teologia contextual. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 14, n. 2, 1974.

GUTMANN, Hans-Martin. **Der Herr der HeersÄaren, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen**. 3. ed. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher, 2002.

GUTMANN, Hans-Martin. Der Flow-Kanal und der Weg zur guten Gestalt. In: BIZER, Christoph et alii (Orgs.). **Religionsdidaktik**. Neukirchen: Neukirchener, 2002.

GUTMANN, Hans-Martin. **"Irgendwas ist immer"**: Durchs Leben kommen. Sprüche und Kleinrituale, die Alltagsreligion der Leute. Berlin: EB-Verlag, 2013.

GUTMANN, Hans-Martin. **Der Herr der Herrscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen**: Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verl., 1998.

GUTMANN, Hans-Martin. Theologische Hermeneutik populärer Kulture – phänomenologisch. In: KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo. (Ed.). **Sinnspiegel**: theologische Hermeneutik populärer Kultur. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.

HERRMANN, Jörg. **Medienerfahrung und Religion**: eine empirische-qualitative Studie zur Medienreligion. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2007.

HERRMANN, Jörg. **Sinmaschine Kino**: Sinndeutung und Religion im populären Film. 2. ed. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher, 2001.

HERRMANN, Jörg. Film. In: FECHTNER, K. *et al.* (Ed.). **Handbuch Religion und PopuläreKultur**. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

HIGUET, Etienne A. Imagens e imaginários: subsídios teórico-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas e religiosas. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015, p. 15-62.

HOEZEE, Scott. **Actuality**: Real Life Stories for Sermons That Matter. Nashville: Abingdon, 2014.

HÖHN, H.-J. (Ed.). **Krise der Immanenz**: Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt am Main: Fischer, 1996.

IGREJA alemã celebra missa por lançamento de filme de Stars Wars. **Brasil** 247. 20/12/2015. Disponível em: <http://www.brasil247.com/pt/247/cultura/210401/Igreja-alem%C3%A3celebra-missa-por-Ian%C3%A7amento-de-filme-de-Stars-Wars.htm>. Acesso em: 12 maio 2016.

IRWIN, William (Coord.). **Super-heróis e a filosofia: verdade, justiça e o caminho socrático**. São Paulo: Madras, 2005.

KELSEY, David H. Picturing God Theologically in a Fragmented World. In: HOGAN, Lucy; PLEIZIER, Theo (Org.). **Preaching as picturing God in a fragmented world**. Delft: Eburon Academic Publishers, 2012, p. 21ss.

KIRSNER, Inge; GEHRING, Hans-Ulrich. **Filmgottesdienst: Theorie und Modelle**. Jena: Paideia, 2014.

KIRSNER, Inge. **Erlösung im Film: Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen**. Stuttgart: Kohlhammer, 1996.

KIRSNER, Inge. Film, Fragment, Fraktal: eine kleine Kino-Apokalypse. In: STOLT, Peter; GRÜNBERG, Wolfgang; SUHR, Ulrike (Hrsg.). **Kulte, Kulturen, Gottesdienste: öffentliche Inszenierung des Lebens**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. p. 50-62.

KIRST, Nelson. Liturgia. In: SCHNEIDER HARPPRECHT, Christoph (Ed.). **Teologia Prática: no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1998. p. 107-128.

LANGE, Ernst. Aus der "Bilanz 65." In: LANGE, Ernst (Org.). **Kirche für die Welt: Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handels**. München: Kaiser; Gelnhausen: Burckhardtthaus, 1981. p. 101-129.

KIRST, Nelson. **Rudimentos de Homilética**. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2004.

KLEIN, Alberto. **Imagens de culto e imagens da mídia: interpretações midiáticas no cenário religioso**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

KUNSTMANN, Joalim; REUTER, Ingo. Einleitung. In: KUNSTMANN, Joalim; REUTER, Ingo (Ed.). **Sinnspiegel: theologische Hermeneutik populärer Kultur**. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.

LE MOS, Carolina Teles. Religião e gênero no cinema. In: MOREIRA, Alberto da Silva; Lemos, Carolina T.; QUADROS, Eduardo de Gusmão

(Org.). **A religião na mídia e a mídia na religião**. Goiânia: América, 2012, p. 59ss.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LIMA, Lilian Victorino Félix de; SILVA, Luciana Meire da. **Linha de passe: driblando as dificuldades no jogo da vida urbana**. Balcia na Rede, v. 1, n. 6, Ano VI, dez. 2009, p. 33-46.

LIPOVETSKY, Gilles, **A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

LUCKMANN, T. **Die Unsichtbare Religion**. 2. ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água/Loyola, 2014.

LUTHER, H. **Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts**. Stuttgart: Raddius Teckla, 1992.

MAGALHÃES, Antônio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2000.

MARSH, Clive. **Theology goes to the movies: an introduction to critical Christian thinking**. London; New York: Routledge, 2007.

MCGUIRE, Meredith B. **Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. 5. ed. São Paulo: Cultrix, [s.d].

MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; ENDO, Ana Claudia Braun (Orgs.). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2007.

MONACO, James. **How to read a film: Movies, Media and Beyond**. Oxford: University Press, 2009.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

MORIN, Edgar. **A religião dos saberes: desafio do século XXI**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

MORIN, Edgar. **O cinema ou o homem imaginário**: artigo de antropologia. 2 ed. Lisboa: Moraes, 1980.

NEUENFELDT, E.; BERGESCH, K.; PARLOW, M. (Orgs.). **Epistemologia, violência e sexualidade**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2015.

PANOTTO, Nicolás. **Religión, Política y Poscolonialidad em América Latina**: hacia una teología posfundacional de lo público. Madrid/Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PIEPER, Frederico. **Religião e Cinema**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

PIERUCCI, Antônio F. **“Bye bye, Brasil”** – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos avançados*. São Paulo, vol. 18, n. 52, sept/dec. 2004.

PLATHOW, Milael. Verheissung III. In: BALZ, Horst *et. al.* (Ed.). **Theologische- Realenzyklopädie**. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2002.

POLLACK, D.; ROSTA, G. **Religion in der Moderne**: ein internationaler Vergleich. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 2015.

RAMOS, Luiz Carlos. **A pregação na Idade Mídia**: Os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.

REBLIN, Iuri Andréas. “Para o alto e avante!”: mito, religiosidade e necessidade de transcendência na construção dos super-heróis. **Protestantismo em Revista**, v. 04, n. 02, mai./ago. 2005. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp/revista/007/07iuri.htm>>. Acesso em: 22 dez. 2008.

REBLIN, Iuri Andréas. A teologia do cotidiano. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). **Uma religião chamada Brasil**: Estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Faculdades EST; Oikos, 2008. p. 82-96.

REBLIN, Iuri Andréas.; SINNER, R. von. **Religião e sociedade**: desafios contemporâneos. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

RENDERS, Helmut. Artefatos, imagens e logotipos como linguagens da religião: uma postura multidisciplinar do estudo da cultura visual religiosa brasileira. IN: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015, p. 61-87.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil, 2. Aufl. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. **Religiosidade jovem**: pesquisa entre universitários. São Paulo: Loyola; Olho d'Água, 2009.

RIBEIRO, J. C. **Sem-religião no Brasil**: dois estranhos sob o guarda-chuva. Cadernos do IHU, São Leopoldo, v. 11, n. 198, 2013.

ROLIN, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

RÖSSLER, D. **Die Vernunft der Religion**. München: Piper Verlag, 1976.

RÖSSLER, Dietrich. Unterbrechungen des Lebens: Zur Theorie des Festes bei Schleiermacher. In: CORNEHL, Peter; DUTZMANN, Martin; STRAUCH, Andreas (Orgs.). **In der Schar derer die da feiern**: Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. p. 33-40.

SALAZAR-SANZANA, Elizabeth. Predicación y pentecostalismo. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Ed.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América**. La Habana: Caminos, 2010.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. **Central do Brasil – Busca, Fuga, Inversão e Encontro**: a expressividade simbólico-teológica do filme a partir de uma troca de olhar entre cinema e teologia. São Leopoldo: EST, 2002. (Dissertação de Mestrado).

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. Cinema e teologia: por que tratar de cinema numa teologia da cidade? In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). **Cenários urbanos**: realidade e esperança. Desafios às comunidades cristãs. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2014. p. 241-255.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche**. Berlin: O. Reimer, 1850 (1983).

SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide, et al. (Org.). **Uma religião chamada Brasil**: Estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Faculdades EST/Oikos, 2008, p. 27-60.

SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal/EST, 1992.

SCHWARTZ, T. **Mídia**: o segundo Deus. São Paulo: Summus, 1985.

SEESLEN, Georg. **Global Dream Play**. Hollywood am Beginn des nächsten Jahrhunderts. epd-film 2000, Heft 1, p. 18-25.

SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.

SOUZA MARTINS, José. Álibis e disfarces da descrença – a religiosidade intersticial no Brasil contemporâneo. In: REBLIN, Iuri; SINNER, Rudolf von (Org.). **Religião e sociedade**: desafios contemporâneos. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2012, p. 291-299.

SOUZA, Mauro B. de. La prédica en Martín Lutero: algunas implicaciones para la predicación Cristiana latino-americana de la actualidad. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Org.). **Y el verbo se hizo carne**: desafios actuales a la predicación evangélica en la América. La Habana: Editorial Caminos, 2010, p. 116ss.

STECK, W. **Praktische Theologie**: Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen des Lebenswelt. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2000.

STEIL, Carlos Aberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

STOLT, Peter; GRÜNBERG, W.; SUHR, U. (Orgs.). **Kulte, Kulturen, Gottes-dienste**: öffentliche Inszenierung des Lebens, 1996.

STREIB, H.; DINTER, A.; SÖDERBLOM, K. (Eds.) **Lived religion:** conceptual, empirical and practical-theological approaches: essays in honor of Hans-Günter Heimbrock. Leiden: Brill, 2008.

SÜSS, G. P. **Catolicismo Popular no Brasil:** tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Loyola, 1979.

TAVARES, B. **O que é ficção científica.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

TEIXEIRA, Faustino L. C. **A gênese das CEBs no Brasil:** elementos explicativos. São Paulo: Paulinas, 1988.

THOMAS, G. **Medien, Ritual, Religion:** zur religiösen Funktion des Fernsehens. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

TILLICH, P. **Dinâmica da fé.** 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, [s.d].

TILLICH, P. **Teologia da cultura.** São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TURNER, V. **Das Ritual:** Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1989.

VAN DE PORT, Matitjjs. **Ecstatic encounters:** Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real. Amsterdam: Amsterdam, University Press, 2011.

VELASCO, Breno Ricardo da Silva; PEREIRA, Edvaldo Santos; BARBOSA DA COSTA, Regina. **Batismo de sangue:** resistência da palavra contra a ditadura no Brasil. Disponível em: <http://periodicos.ufsm.br/LA/article/viewFile/11541/7001>. Acesso em 14/06/2016.

WESTHELLE, V. Displacing Identities: Hybrid Distinctiveness in Theology and Literature. In: HAVEA, J.; PEARSON, C. (Eds.). **Out of Place:** doing theology on the cross cultural brink. New York: Routledge, 2011. p. 42-64.

WESTHELLE, Vítor. Os sinais dos lugares: as dimensões esquecidas. In: DREHER, Martin (Org.). **Peregrinação.** São Leopoldo: Sinodal, 1990.

WESTHELLE, Vitor. Outros saberes. Teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 258-278, 1995.

WHITE, James F. **Introdução ao Culto Cristão.** São Leopoldo: Sinodal, 1997.

WOLFF, Francis. Por trás do espetáculo: o poder das imagens. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Senac, 2005, p. 20ss.

ZWETSCH, Roberto E. O Cristo torturado da América Latina: reflexões sobre arte e teologia a partir das esculturas de Guido Rocha. In: SCHAPER, Valério G.; WESTHELLE, Vítor, OLIVEIRA, Kathlen L. de; GROSS, Eduardo (Orgs.). **Deuses e ciências na América Latina**. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012, p. 73-93.

ZWETSCH, R. E; BOBSIN, O. (Orgs.). **Prática cristã: novos rumos**. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1999.

AUMONT, Jacques/ MARIE. Michel. **A análise do filme**. 3. Ed. Lisboa: Texto&Grafia, 2004.

BALTAZAR B. JÚNIOR, Edilson; BARREIRA, Ruama de Almeida. **O vaqueiro, o penitente e o cangaceiro**: messianismo no filme “Deus e o diabo na terra do sol” de Glauber Rocha. História, imagem e narrativas, n. 16, abr. 2013, p. 1-16.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BECKS, Hartmut. **Der Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft**. Waltrop: Spenner, 1999.

BEISE ULRICH, Claudete. **2017 in lateinamerikanisch-lutherischer Perspektive**: einige Gedanken. Artigo não publicado.

BERGER, P. **A dessecularização do mundo**: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 9-23, abr. 2001.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **me social construction of reality**. New York: Doubleday & Co., 1967.

BERTHO, Alain. **Sejamos claros**: um mundo acabou, não há como voltar atrás. Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?%2FEditoria%2FInternacional%2F-Sejamosclaros-um-mundo-acabou-nao-ha-como-voltar-atras%2F6%2F35299>>. Acesso em: 02 fev. 2016.

BIERITZ, Karl-Heinrich. **Gottesdienst als ,offenes Kunstwerk’?** Zur Dramaturgie des Gottesdienstes. *Pastoraltheologie*, v. 75, 1986, p. 358-373.

BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: CEBI/PPL/IEPG, 2002.

BOBSIN, Oneide, *et al.* (Org.) **Uma religião chamada Brasil**: Estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Faculdades EST/Oikos, 2008.

BOBSIN, O. **O subterrâneo religioso da vida eclesial**. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.

BOBSIN, Oneide. Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: Aspectos políticos e culturais. In: ZWETSCH, Roberto E; BOBSIN, Oneide (Org.). **Prática cristã**: novos rumos. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1999.

BOBSIN, Oneide. **Sagrado e cotidiano entre luteranos brasileiros**. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 376-392, 2016.

BOFF, L. **Da libertação**: o teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.

BOFF, Leonardo. **Depois de 500 anos que Brasil queremos?** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOLTZ, Norbert; BOSSHART, David. **Kult marketing**: die neuen Götter des Marktes. Düsseldorf: Econ, 1995.

BRANDT, H. **Gottesgegenwart in Lateinamerika**: Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie. Hamburg: Steinmann & Steinmann, 1992.

BUNTFUSS, Markus. **Bewegen**: theologische Hermeneutik populärer Bewegungsräume. In: KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo. Einleitung. In: KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo. (Ed.). **Sinnspiegel**: theologische Hermeneutik populärer Kultur. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.

CALVANI, Carlos Eduardo. Momentos de beleza: teologia e MPB a partir de Tillich. In: **Portal de Publicações Científicas**, n. 8. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio08/momentos-de-beleza-2013-teologia-e-mpb-a-partir-de-tillich>>. Acesso em: 21 mar. 2010.

CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da arte**: espiritualidade, Igreja e cultura a partir de Paul Tillich. São Paulo: Paulinas-Fonte Editorial, 2010.

CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia e MPB**. São Bernardo do Campo; São Paulo: UMESP; Loyola, 1998.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Igrejas cristãs brasileiras e cultura midiática: omissões, tensões e oportunidades. In: ADAM, Júlio César; REBLIN, Iuri Andréas (Ed.). **Religião, Mídia e Cultura**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2015.

CAMPOS, Leonido Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. 2. Ed. Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio/UMESP, 1999.

CANASSA, Rosângela D. **Análise do filme Linha de passe: a nossa sociedade demanda um novo olhar sobre a cultura e a mulher**. Disponível em: <<https://identidadediversa.wordpress.com/projetos-coletivos/analise-do-filme-linha-de-passe-a-nossa-sociedade-demanda-um-no-vo-olhar-sobre-a-cultura-e-a-mulher/>>. Acesso em: 14 jun. 2016.

CENTRAL DO BRASIL. Direção: Walter Salles. Brasil/França: Europa Filmes, 1998.

CIVITA, C. (Ed.). **O super livro dos filmes de ficção**. São Paulo: Abril, 2005.

CORNEHL, Peter. **Die Welt ist voll von Liturgie: Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis**. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

CORNEHL, Peter. Frömmigkeit, Alltagswelt, Lebenszyklus: propädeutische Notizen. In: **Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft**, v. 64, 1975, p. 388-401.

COSTA, Mozart A. B. da; PASSOS, Maria José S. T. Imaginária religiosa brasileira: em busca de uma arqueologia da beleza. In: MARIANI, Ceci B.; VILHENA, Maria A. **Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação**. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 123-134.

COX, Harvey. **A festa dos foliões: um ensaio teológico sobre festividade e fantasia**. Petrópolis: Vozes, 1974.

CUNHA, Magali Nascimento. **Deus e o Diabo na terra Brasil**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/552888-deus-e-o-diabo-na-terra-brasil>>. Acesso em: 14 jun. 2016b.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religião na esfera pública: a tríade mídia, mercado e política e a reconstrução da imagem dos evangélicos

brasileiros na contemporaneidade. In: REBLIN, Iuri; VON SINNER, Rudolf (Ed.). **Religião e sociedade: desafios contemporâneos**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

CUNHA, Magali Nascimento. Religião no noticiário: marcas de um imaginário exclusivista no jornalismo brasileiro. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação | E-compós**. Brasília, v. 19, n. 1, jan./abr. 2016.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto. **O que é o Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

DEBORD, Guy. **La sociedade del espetáculo**. Valencia: Pre-Textos, 2000.

DROOGERS, André. Religiosidade Mínima Brasileira. In: **Religião e Sociedade**, v. 14, Caderno 2, p. 63-86, 1987.

EBACH, Jürgen et alii (Orgs.). **Dies ist mein Leib: leibliches, leibeigenes und leibhaftiges bei Gott und den Menschen**. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2006.

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero: uma introdução**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB), In: <<http://www.missioneinewelt.de/index.php?id=507>>. Acesso em 10.06.2012.

FAILING, Wolf-Eckart; HEIMBROCK, Hans-Günter. **Gelebte Religion wahrnehmen: Lebenswelt, Alltagskultur, Religionspraxis**. Stuttgart : Kohlhammer, 1998.

FELINTO, E. **A religião das máquinas: ensaio sobre o imaginário da cibercultura**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

FINKELDE, D. Religiöse Botschaften aus Hollywood. In: MEIER, M. (Org.). **Stimmen der Zeit**. Ereiburg: Helder, 1999. p. 351-353.

FREITLÖH, Magdalene. Wenn (Schrift-)Worte sich in Bilder einschreiben. **Theologische Zeitschrift**, Basel, ano 69, n. 3, p. 238-265, 2013.

GABLER, N. **Vida, o filme**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GALINDO, D.; GUSSO, A. C. Quando o sagrado vira moda. In: MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; ENDO, Ana Claudia Braun (Orgs.). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: UMEESP, 2007. p. 62-78.

GANZEVOORT, Ruard. Framing the gods. In: FRANCIS, Leslie J.; ZIEBERTZ, Hans-Georg (Org.). **The public significance of religion**. Leiden: Brill, 2011. p. 95-120.

GANZEVOORT, Ruard. **Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado**. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 317-343, jul.-dez. 2009.

GANZEVOORT, Ruard.. **Molduras para os deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural**. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 358-375, jul./dez. 2016.

GANZEVOORT, Ruard.. Narrative Approaches. In: MILLER-MCLEMORE, Bonnie (Ed.). **The Wiley Backwell Companion to Practical Theology**. Melden/Oxford: Blaéwell, 2014.

GANZEVOORT R.; ROELAND J.; **Lived Religion: the praxis of practical theology**. International Journal of Practical Theology 18(1), 2014, p. 91-101.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.

GEERTZ, C. “Deep Play”: Ritual als kulturelle Performance. In: BELLIGER, A.; KRIEGER, D. J. (Hrsg.). **Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch**. Opladen/Wiesbaden: Westdt. Verlag, 1998. p. 99-118.

GÓES, L. T. **O mito cristão no cinema: o verbo se fez luz e se projetou entre nós**. Salvador: EDUFBA/Edusc, 2003.

GÖTTINGER PREDIGTEN IM INTERNET. Disponível em: <<http://www.predigten.uni-goettingen.de>>. Acesso em: 02/05/2015.

GRÄB, Wilhelm. Auf den Spuren der Religion. **Zeitschrift für Evangelische Ethik**, n. 39, p. 43-56,1995.

GRÄB, Wilhelm. et al. **Irgendwie fühl ich mich wie Frodo: eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion**. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang, 2006.

GRÄB, Wilhelm. **Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen:** eine praktische Theologie gelebter Religion, 2. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2000.

GRÄB, Wilhelm. **Religion als Deutung des Lebens:** Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion. Gütersloh: Gütersloher, 2006.

GRÄB, Wilhelm. **Sinn fürs Unendliche:** Religion in der Mediengesellschaft. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlag, 2002.

GRÄB, Wilhelm. **Religion als Deutung des Lebens:** Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion. Gütersloh: Gütersloher Verl., 2006.

GRÄB, Wilhelm. **Sinn fürs Unendliche:** Religion in der Mediengesellschaft. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlag, 2002.

GRÄB, Wilhelm. Auf den Spuren der Religion. In: **Zeitschrift für Evangelische Ethik** 39, 1995. p. 43-56.

GRANADO, Alberto. **Traveling with Che Guevara:** The Making of a Revolutionary. USA: Harper, 2004.

GRIMES, Ronald L. Emerging Ritual. In: GRIMES, Ronald L. **Reading, writing, and ritualizing.** Ritual in fictive, liturgical and public places. Washington, D.C.: The Pastoral Press, 1993. p. 23-37.

GRIMES, Ronald L. **Reading, writing, and ritualizing:** ritual in fictive, liturgical and public places. Washington, D.C.: The Pastoral Press, 1993.

GRIJP, Klaus van der. **Teologia contextual.** Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 14, n. 2, 1974.

GUTMANN, Hans-Martin. **Der Herr der HeersÄaren, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen.** 3. ed. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher, 2002.

GUTMANN, Hans-Martin. Der Flow-Kanal und der Weg zur guten Gestalt. In: BIZER, Christoph et alii (Orgs.). **Religionsdidaktik.** Neukirchen: Neukirchener, 2002.

GUTMANN, Hans-Martin. **"Irgendwas ist immer":** Durchs Leben kommen. Sprüche und Kleinrituale, die Alltagsreligion der Leute. Berlin: EB-Verlag, 2013.

GUTMANN, Hans-Martin. **Der Herr der Herrscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen: Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur.** Gütersloh: Gütersloher Verl., 1998.

GUTMANN, Hans-Martin. Theologische Hermeneutik populärer Kultur – phänomenologisch. In: KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo. (Ed.). **Sinnspiegel: theologische Hermeneutik populärer Kultur.** Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.

HANKE, E. **Juventude midiaticizada: um estudo sobre as possibilidades de uma religião vivida na e através da mídia.** Revista de Teologia e Ciências da Religião, Recife, v. 4, n.1, p. 213-236, 2014.

HERRMANN, Jörg. **Medienerfahrung und Religion: eine empirische-qualitative Studie zur Medienreligion.** Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2007.

HERRMANN, Jörg. **Sinnmaschine Kino: Sinndeutung und Religion im populären Film.** 2. ed. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher, 2001.

HERRMANN, Jörg. Film. In: FECHTNER, K. *et al.* (Ed.). **Handbuch Religion und Populäre Kultur.** Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

HIGUET, Etienne A. Imagens e imaginários: subsídios teórico-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas e religiosas. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares.** São Paulo: Paulus, 2015, p. 15-62.

HOEZEE, Scott. **Actuality: Real Life Stories for Sermons That Matter.** Nashville: Abingdon, 2014.

HÖHN, H.-J. (Ed.). **Krise der Immanenz: Religion an den Grenzen der Moderne.** Frankfurt am Main: Fischer, 1996.

IGREJA alemã celebra missa por lançamento de filme de Stars Wars. *Brasil* 247. 20/12/2015. Disponível em: <<http://www.brasil247.com/pt/247/cultura/210401/Igreja-alem%C3%A3-celebra-missa-por-lan%C3%A7amento-de-filme-de-Stars-Wars.htm>>. Acesso em: 12 maio 2016. KIRSNER, Inge;

GEHRING, Hans-Ulrich. **Filmgottesdienst: Theorie und Modelle.** Jena: Pai- deia, 2014.

IRWIN, William (Coord.). **Super-heróis e a filosofia: verdade, justiça e o caminho socrático.** São Paulo: Madras, 2005.

KELSEY, David H. Picturing God Theologically in a Fragmented World. In: HOGAN, Lucy; PLEIZIER, Theo (Org.). **Preaching as picturing God in a fragmented world.** Delft: Eburon Academic Publishers, 2012, p. 21ss.

KIRSNER, Inge. **Erlösung im Film: Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen.** Stuttgart: Kohlhammer, 1996.

KIRSNER, Inge. Film, Fragment, Fraktal: eine kleine Kino-Apokalypse. In: STOLT, Peter; GRÜNBERG, Wolfgang; SUHR, Ulrike (Hrsg.). **Kulte, Kulturen, Gottesdienste: öffentliche Inszenierung des Lebens.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. p. 50-62.

KIRST, Nelson. Liturgia. In: SCHNEIDER HARPPRECHT, Christoph (Ed.). **Teologia Prática: no contexto da América Latina.** São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1998. p. 107-128. LANGE, Ernst. Aus der "Bilanz 65." In: LANGE, Ernst (Org.). **Kirche für die Welt: Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handels.** München: Kaiser; Gelnhausen: Burckhardtthaus, 1981. p. 101-129.

KIRST, Nelson. **Rudimentos de Homilética.** 4. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2004.

KLEIN, Alberto. **Imagens de culto e imagens da mídia: interpretações midiáticas no cenário religioso.** Porto Alegre: Sulina, 2006.

KUNSTMANN, Joalim; REUTER, Ingo. Einleitung. In: KUNSTMANN, Joalim; REUTER, Ingo (Ed.). **Sinnspiegel: theologische Hermeneutik populärer Kultur.** Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.

LEMOS, Carolina Teles. Religião e gênero no cinema. In: MOREIRA, Alberto da Silva; LEMOS, Carolina T.; QUADROS, Eduardo de

Gusmão (Org.). **A religião na mídia e a mídia na religião**. Goiânia: América, 2012, p. 59ss.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LIMA, Lilian Victorino Félix de; SILVA, Luciana Meire da. **Linha de passe: driblando as dificuldades no jogo da vida urbana**. Baleia na Rede, v. 1, n. 6, Ano VI, dez. 2009, p. 33-46.

LIPOVETSKY, Gilles, **A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hi- perconsumo**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

LUCKMANN, T. **Die Unsichtbare Religion**. 2. ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água/Loyola, 2014.

LUTHER; H. **Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts**. Stuttgart: Raddius Teckla, 1992.

MAGALHÃES, Antônio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2000.

MARSH, Clive. **Theology goes to the movies: an introduction to critical Christian thinking**. London; New York: Routledge, 2007.

MCGUIRE, Meredith B. **Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. 5. ed. São Paulo: Cultrix, [s.d].

MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; ENDO, Ana Claudia Braun (Orgs.). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: UESP, 2007.

MONACO, James. **How to read a film: Movies, Media and Beyond**. Oxford: University Press, 2009.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

MORIN, Edgar. **A religião dos saberes: desafio do século XXI**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

MORIN, Edgar. **O cinema ou o homem imaginário**: artigo de antropologia. 2 ed. Lisboa: Moraes, 1980.

NEUENFELDT, E.; BERGESCH, K.; PARLOW, M. (Orgs.). **Epistemologia, violência e sexualidade**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2015.

PANOTTO, Nicolás. **Religión, Política y Poscolonialidad em América Latina**: hacia uma teologia posfundacional de lo público. Madrid/Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PIEPER, Frederico. **Religião e Cinema**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

PIERUCCI, Antônio F. **“Bye bye, Brasil”** – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. Estudos avançados. São Paulo, vol. 18, n. 52, sept/dec. 2004.

PLATHOW, Milael. Verheissung III. In: BALZ, Horst *et. al.* (Hrgs.). **Theologische- Realenzyklopädie**. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2002.

POLLACK, D.; ROSTA, G. **Religion in der Moderne**: ein internationaler Vergleich!. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 2015.

RAMOS, Luiz Carlos. **A pregação na Idade Mídia**: Os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.

REBLIN, Iuri Andréas. **“Para o alto e avante!”**: mito, religiosidade e necessidade de transcendência na construção dos super-heróis. Protestantismo em Revista, v. 04, n. 02, mai./ago. 2005. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp/revista/007/07iuri.htm>>. Acesso em: 22 dez. 2008.

REBLIN, Iuri Andréas. A teologia do cotidiano. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). **Uma religião chamada Brasil**: Estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Faculdades EST; Oikos, 2008. p. 82-96.

REBLIN, Iuri Andréas.; SINNER, R. von. **Religião e sociedade: desafios contemporâneos**. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

RENDERS, Helmut. Artefatos, imagens e logotipos como linguagens da religião: uma proposta multidisciplinar do estudo da cultura visual religiosa brasileira. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015, p. 61-87.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**, 2. Aufl. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. **Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários**. São Paulo: Loyola; Olho d'Água, 2009.

RIBEIRO, J. C. **Sem-religião no Brasil: dois estranhos sob o guarda-chuva**. Cadernos do IHU, São Leopoldo, v. 11, n. 198, 2013.

ROLIN, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

RÖSSLER, D. *Die Vernunft der Religion*. München: Piper Verlag, 1976.

RÖSSLER, Dietrich. Unterbrechungen des Lebens: Zur Theorie des Festes bei Schleiermacher. In: CORNEHL, Peter; DUTZMANN, Martin; STRAUCH, Andreas (Orgs.). **In der Schar derer die da feiern: Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. p. 33-40.

SALAZAR-SANZANA, Elizabeth. Predicación y pentecostalismo. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Ed.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América**. La Habana: Caminos, 2010.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. **Central do Brasil – Busca, Fuga, Inversão e Encontro: a expressividade simbólico-teológica do filme a partir de uma troca de olhar entre cinema e teologia**. São Leopoldo: EST, 2002. (Dissertação de Mestrado).

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. Cinema e teologia: por que tratar de cinema numa teologia da cidade? In: ZWETSCH, Roberto E.

(Org.). **Cenários urbanos:** realidade e esperança. Desafios às comunidades cristãs. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2014. p. 241-255.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche. Berlin: O. Reimer, 1850 (1983).

SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide, et alii (Org.). **Uma religião chamada Brasil:** Estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Faculdades EST/Oikos, 2008, p. 27-60.

SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação:** o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal/EST, 1992.

SCHWARTZ, T. **Mídia:** o segundo Deus. São Paulo: Summus, 1985.

SEESSLEN, Georg. **Global Dream Play.** Hollywood am Beginn des nächsten Jahrhunderts. epd-film 2000, Heft 1, p. 18-25.

SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da Teologia.** São Paulo: Loyola, 1978.

SOUZA MARTINS, José. Álibis e disfarces da descrença – a religiosidade intersticial no Brasil contemporâneo. In: REBLIN, Iuri; SINNER, Rudolf von (Org.). **Religião e sociedade:** desafios contemporâneos. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2012, p. 291-299.

SOUZA, Mauro B. de. La prédica en Martín Lutero: algunas implicaciones para la predicación cristiana latinoamericana de la actualidad. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Org.). **Y el verbo se hizo carne:** desafios actuales a la predicación evangélica en la América. La Habana: Editorial Caminos, 2010, p. 116ss.

STECK, W. **Praktische Theologie:** Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen des Lebenswelt. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2000.

STEIL, Carlos Aberto. **O sertão das romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

STOLT, Peter; GRÜNBERG, W.; SUHR, U. (Orgs.). **Kulte, Kulturen, Gottesdienste**: öffentliche Inszenierung des Lebens, 1996.

STREIB, H.; DINTER, A.; SÖDERBLUM, K. (Eds.) **Lived religion**: conceptual, empirical and practical-theological approaches: essays in honor of Hans-Günter Heimbrock. Leiden: Brill, 2008.

SÜSS, G. P. **Catolicismo Popular no Brasil**: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Loyola, 1979.

TAVARES, B. **O que é ficção científica**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

TEIXEIRA, Faustino L. C. **A gênese das CEBs no Brasil**: elementos explicativos. São Paulo: Paulinas, 1988.

THOMAS, G. **Medien, Ritual, Religion**: zur religiösen Funktion des Fernsehens. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

TILLICH, P. **Dinâmica da fé**. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, [s.d].

TILLICH, P. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TURNER, V. **Das Ritual**: Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1989.

VAN DE PORT, Matitijs. **Ecstatic encounters**: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real. Amsterdam: Amsterdam, University Press, 2011.

VELASCO, Breno Ricardo da Silva; PEREIRA, Edvaldo Santos; BARBOSA DA COSTA, Regina. **Batismo de sangue**: resistência da palavra contra a ditadura no Brasil. Disponível em: <http://periodicos.ufsm.br/LA/article/viewFile/11541/7001>. Acesso em 14/06/2016.

WESTHELLE, V. Displacing Identities: Hybrid Distinctiveness in Theology and Literature. In: HAVEA, J.; PEARSON, C. (Eds.). *Out of Place*: doing theology on the cross cultural brink. New York: Routledge, 2011. p. 42-64.

WESTHELLE, Vítor. Os sinais dos lugares: as dimensões esquecidas. In: DREHER, Martin (Org.). **Peregrinação**. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

WESTHELLE, Vítor. **Outros saberes**. Teologia e ciência na modernidade. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 258-278, 1995.

WHITE, James F. **Introdução ao Culto Cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

WOLFF, Francis. Por trás do espetáculo: o poder das imagens. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Senac, 2005, p. 20ss.

ZWETSCH, Roberto E. O Cristo torturado da América Latina: reflexões sobre arte e teologia a partir das esculturas de Guido Rocha. In: SCHAPER, Valério G.; WESTHELLE, Vítor, OLIVEIRA, Kathlen L. de; GROSS, Eduardo (Orgs.). **Deuses e ciências na América Latina**. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012, p. 73-93.

ZWETSCH, R. E; BOBSIN, O. (Orgs.). **Prática cristã: novos rumos**. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1999.

ESTE LIVRO É RESULTADO DAS MINHAS ANDANÇAS PELAS MARGENS DA RELIGIÃO, DA
TEOLOGIA E DA IGREJA. DE CERTA FORMA, SEMPRE ME VI EMPURRADO PARA AS MARGENS E AS
FRONTEIRAS DAQUILO QUE É O ESTABELECIDO PELOS PADRÕES ACADÊMICOS, NORMATIVOS E
INSTITUCIONAIS. SUSPEITO QUE MEU INTERESSE PELA TEOLOGIA, DESDE MUITO CEGO, ERA,
MAIS QUE ENTENDER DEUS, ENTENDER O QUE NOS FAZ HUMANOS NAS COISAS COMPLEXAS, MAS
TAMBÉM NAS COISAS TRIVIAIS E CORRIQUEIRAS DA VIDA E, NESTE CASO, AS MARGENS É O
MELHOR LUGAR PARA ESTA TAREFA. TALVEZ SÓ ENTENDAMOS UM POUQUINHO DE DEUS NOS
MEANDROS MARGINAIS DA VIDA, COMO ELA SE DÁ!

ISBN: 978-6-58807-450-3



9 786588 074503