

UNIVERSIDADE DE SOROCABA
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA

Célio Aparecido Garcia

**O ÉDEN INVERTIDO: O POÉTICO NOS DISCURSOS DE
ATUALIZAÇÃO DO MITO MEDIADO PELA TELEVISÃO**

SOROCABA/SP
2010

Célio aparecido Garcia

**O ÉDEN INVERTIDO: O POÉTICO NOS DISCURSOS DE
ATUALIZAÇÃO DO MITO MEDIADO PELA TELEVISÃO**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade de Sorocaba, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Miriam Cristina
Carlos Silva

**SOROCABA/SP
2010**

Célio Aparecido Garcia

**O ÉDEN INVERTIDO: O POÉTICO NOS DISCURSOS DE
ATUALIZAÇÃO DO MITO MEDIADO PELA TELEVISÃO**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade de Sorocaba.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Ass. _____

Pres.: Prof^a. Dr^a. Miriam Cristina Carlos
Silva

Uniso – Universidade de Sorocaba

Ass. _____

1º Exam.: Prof. Dr. Osvando J. de Moraes
Uniso – Universidade de Sorocaba

Ass. _____

2º Exam.: Prof^a Dr^a. Maria Virgília Frota
Guariglia

Academia de ensino Superior

Dedico este trabalho a minha esposa Paula, pelo incentivo e compreensão, ao meu filho Pedro, e a minha mãe Cleuza, pelo exemplo.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa e filho, pela compreensão e apoio nas minhas ausências em vários momentos devido aos estudos.

À minha mãe que mesmo sem percorrer um caminho, referente aos estudos, semelhante ao meu, é um exemplo na dedicação e influência na minha trajetória moral, intelectual e espiritual.

À minha orientadora, Miriam Cris Carlos, pela orientação pautada na compreensão, no incentivo e, principalmente, na dedicação durante as leituras, correções e sugestões de leituras.

Ao professor Dr. Osvando de Moraes pela atenção e orientação desde o meu primeiro contato com Programa de Pós-Graduação em Comunicação Cultura e também durante o meu percurso de leitura e escrita.

Aos Professores Paulo Schettino, pela sua contribuição através de seus conhecimentos na história da comunicação humana, na cultura e no emprego das medias comunicacionais, Olgaria Matos pelo brilhantismo das aulas e simplicidade, apesar de seu nível intelectual e reconhecimento acadêmico.

Aos meus sogros, Silas e Ivone, que viabilizaram meus estudos através do apoio financeiro e pelo exemplo de superação.

A todos os meus amigos e familiares que de alguma maneira, me incentivaram e me ajudaram. Em especial à profa. Elisangela pelas conversas e trocas de experiências, aos diretores, Maria Lúcia e Francisco, pela compreensão e apoio.

A todos os professores, professoras, funcionários, funcionárias e toda a equipe da Universidade de Sorocaba que possibilitam o bom andamento da minha vida acadêmica.

Obrigado!

A apreensão do novo representa a continuidade e extensão da nossa experiência do que já foi feito, e nesse sentido quanto mais nós compreendermos o passado, melhor entendemos o presente.

Collin Cherry

RESUMO

Esta dissertação, a partir dos conceitos de comunicação, cultura, mito, signo, religiosidade, espaço sagrado e profano, media, se propôs uma análise dos textos culturais da religiosidade e o emprego do signo poético nos discursos de atualização do mito monogâmico mediado pela televisão. A relação do mitopoético com o cânone da poética, suas contradições, quando empregado na religiosidade, e a convivência entre o passado da história da comunicação – dividido em três oralidades: a fala, a escrita e o ciberespaço, segundo o professor Ollivier Dyens - da cultura, do processo de mitologização e desmitologização e o agora: marcado pelos recursos tecnológicos de comunicação empregados nas relações humanas e nos discursos de atualização dos mitos monogâmicos. E como essas convergências levaram o signo poético a um processo atualização e adaptações à atemporalidade dos rituais que assim como o processo das oralidades passou da mídia primária para as mídias secundárias e terciárias. Por fim, como individualidade característica da contemporaneidade, e os media, aliados ao signo poético, primeiridade, ainda sustenta a fantasia que, com o auxílio dos recursos tecnológicos, se mistura cada vez mais com os pilares da realidade.

Palavras-chave: Comunicação. Cultura. *Media*. Mito. Espaços Sagrado/Profano. Religiosidade. Signo poético.

ABSTRACT

This dissertation proposes an analysis of the cultural texts of religiosity and the use of poetic sign in speeches of modernization myth of the origin mediated by television from the concepts of communication, culture, myth, sign, religiosity, sacred and profane space and the media. The essential part of this study predicts the relation between the poetic myth and the canon of poetics, their contradictions when it is used in the religiosity and in the close and simultaneous existence between the past of the history of communication, divided in three oralities: the speech, the writing and the cyberspace according to Ollivier Dyens besides the culture, the process of mythologizing and de-mythologizing and the present moment which has been marked by technological resources of communication that are applied to the human relations and to the speeches of modernization of monogamous myths. We have discussed how these convergences took the poetic sign to a process of modernization and adaptation in relation to the timeliness of the rituals in the same way that the process of oralities changed from the primary media to the secondary and tertiary ones. Finally, as characteristic of contemporary individuality and the media, combined with poetic sign, first, still maintains the fantasy that with the help of technological resources, is increasingly blend with the pillars of reality.

Key Words: Communication. Culture. *Media*. Myth. Sacred and Profane Space. Religiosity. Poetic Myth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. COMUNICAÇÃO: complexidades e fascinação.	21
1.1 OS <i>MEDIA</i> : do corpo à digitalização.....	24
2. MITO E CULTURA	27
2.1 Mito: etimologia e conceitos.....	31
2.2 A antropofagia do mito	34
2.3 Manifesto antropofágico e Pau-Brasil.....	37
2.4 Mito: um pouco de história.....	40
2.5 O poder do mito.....	46
2.6 A estrutura do texto artístico – Lotman – e suas implicações com o discurso relacionado ao mito monogâmico	49
2.7 O texto imagético e o início de tudo	52
3. A RELIGIOSIDADE NO PROCESSO CULTURAL	57
4. ESPAÇOS SAGRADOS E PROFANOS	80
4.1 Distribuição dos números da população, segundo a religião no Brasil em 2000	82
4.2 A comunicação visual dos novos espaços sagrados.....	85
5. O TEXTO CULTURAL DA RELIGIOSIDADE E O SIGNO POÉTICO	97
5.1 Igreja Mundial do Poder de Deus: contexto histórico.....	97
5.2 A TV: novo veículo.....	101
5.3 SIGNO POÉTICO: da unidade para a diversidade.....	105
5.4 Poesia, poético e poema	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

O objeto de pesquisa deste trabalho é o discurso, entendendo-se discurso como linguagem em todas as suas instâncias, verbais e não verbais, de atualização do mito da origem, veiculado nos *media* que, aqui, é delimitado ao *medium* televisivo, a partir da conceitualização dos termos comunicação, media, cultura, mito e signo, seguida dos estudos sobre a origem das religiões, do uso do mito pelas religiões, do espaço sagrado físico em contraste com o espaço sagrado digital e do valor simbólico das imagens nesses espaços, antes baseados nas oposições sagrado/profano e contemporaneamente híbridos, na convergência para os meios digitais, e com as diferentes interpretações religiosas, e o arquétipo do mensageiro virtual. Após esses estudos e, com os recursos da análise, embasada na semiótica da cultura e da heterotopia, de Foucault, analisada por Barbero (2008), passamos às reflexões e análise do objeto desta pesquisa para respondermos a questões como: de que forma, com que propósito e importância o signo poético se configura na atualização dos mitos da origem na televisão? Nesse meio terciário, o poético permanece? Quais as diferenças e semelhanças que ele apresenta, nas mídias primária, secundária e terciária? Como se emprega a linguagem no discurso de atualização do mito da origem?

Antes das conceitualizações acima citadas, destacaremos o significado do título e o porquê da escolha desse tema. Com esse título, tentamos resumir o termo Éden aproximando-o dialogicamente dos termos media, cultura, comunicação, signo e mito. Com relação à etimologia éden chegou para nós a partir do francês, sem alteração em sua grafia *eden*. E o termo francês vem do hebraico *éden*. O povo hebreu serviu desse termo ao serem captivos dos babilônicos, o berço da civilização Ocidental, conforme descrito em segundo Reis 24-12, “Então saiu Joaquim, rei de Judá, ao rei de babilônia, ele, sua mãe, seus servos, seus príncipes e seus oficiais; e o rei de babilônia o tomou preso, no ano oitavo do seu reinado”, onde se encontravam os Jardins Suspensos da Babilônia, uma das sete maravilhas do mundo antigo, espécie de paraíso terreno, por volta de 3500 a.¹

¹ Fala do professor Dr. Paulo Schettino ao referir-se ao conceito de Éden. Uniso, 04/03/2010.

A inversão, destacada no título, refere-se à convergência de espaços físicos sagrados e discursos baseados na bipolaridade sagrado/profano, por séculos desenvolvidos em mídia primária, para discurso mediado, um espaço híbrido e, quando digitalizado, inexistente na mídia terciária. Assim como o Éden descrito no livro de Gênesis, fisicamente inexistente, mas presente no imaginário individual e coletivo. Um estudo sobre o discurso de atualização do mito da origem se faz relevante, em meio aos avanços tecnológicos e científicos, porque segundo Mielietinski (1987, p. 4):

Em todo o seu curso, a história da cultura esteve, de uma forma ou de outra, em correlação com a herança mitológica dos tempos primitivos e da antiguidade, essa relação oscilou fortemente, mas no conjunto a evolução ocorreu no sentido da “desmitologização” (cujo apogeu pode ser considerado o iluminismo do século XVIII e o positivismo do século XIX), e no século XX deparamos com uma súbita “remitologização” (pelo menos em termos de cultura ocidental) que, pela envergadura, supera consideravelmente a paixão romântica pelo mito do começo do século e se opõe ao processo de desmitologização no seu conjunto. Não se pode entender a essência do mitologismo do século XX sem elucidar a especificidade da autêntica mitologia, primitiva e antiga, sem colocar o problema da correlação entre elas.

A substituição de vários mitos e ritos a partir do antropocentrismo, aliada aos avanços científicos e tecnológicos da sociedade contemporânea, a busca ou retorno a esses mitos e rituais da origem, destacada, mesmo em outro contexto, por Mielietinski, encontram no século XXI, nos recursos tecnológicos comunicacionais, seus principais aliados para divulgação ou imposição de princípios, isto é, ao mesmo tempo em que são empregados para ciência desmistificar alguns dogmas da origem, estes recursos são utilizados para retornar aos mitos e ritos primitivos, por meio dos discursos de atualização do mito da origem, na televisão, e em outros meios secundários e terciários. Ainda destaque-se o crescente número de religiões, uma sociedade que, a exemplo do passado histórico, vive a descrença de se tornar uma sociedade melhor, sob a hegemonia da razão. Mesmo com todos os avanços científicos, a sociedade contemporânea encontra no mito, às vezes, descontextualizado, um recurso para impor ou destacar valores. E esse contexto de crença e descrença nos mitos e rituais, pautado no símbolo, destacado por Mielietinski, dialoga com a citação de Bystrina (1995, p. 19), ao se referir às fronteiras impostas pelos rituais como

A força simbólica da fronteira pode ser confirmada na antiguidade pelo derramamento de sangue. A transposição de fronteiras, passando pela região sagrada e ameaçadora, é regulamentada por rituais de passagem. Estes ritos tinham sintomaticamente um caráter triádico mágico-ritual. Os ritos de separação, ritos de marginalidade e ritos de agregação que fazem parte dos mais antigos conhecidos ritos, sobrevivem ainda hoje, ainda que sob outras formas, como, por exemplo, sob forma de ritos de iniciação: o batismo, o casamento, o sepultamento, uma defesa de mestrado, doutorado, etc.

A sobrevivência dos mitos e rituais, mesmo em um contexto social híbrido, é necessária pois, segundo Bystrina, ela cria fronteiras pelas quais “podemos separar um pólo do outro e entendermos o que é sagrado e profano, o público e o privado, as classes sociais, os povos, os diversos segmentos da sociedade, etc.”(Idem, p. 19). E no mundo moderno, estes mitos auxiliam a suportar os conflitos gerados por uma sociedade que valoriza o ter e não o ser, o imediatismo e o paradoxo entre recursos comunicacionais e o isolamento / individualização do homem contemporâneo.

E é essa busca pelo encantamento proporcionado pela religiosidade por meio dos mitos e ritos mediados pela televisão, nos discursos de atualização do mito da origem (objeto de pesquisa deste trabalho), paradoxalmente propagada por um medium que foi e ainda é considerado, por algumas denominações religiosas, assim como mostram os resultados das pesquisas dos registros do grupo de pesquisadores da Escola de Chicago, desnecessário e até oposto aos princípios religiosos, por trazer nas suas programações conteúdos vistos como fúteis e depreciativos em relação aos valores religiosos, (espirituais). Todavia, com os avanços tecnológicos e comunicacionais, percebe-se a migração dos espaços físicos sagrados para os espaços virtuais. Uma espécie de onipresença: “um avatar que não necessita de festas ou rituais para se manifestar” (CANEVACCI, 2007, p. 241). No Éden mitológico, descrito no livro de Gênesis, tudo era bom e benéfico ao homem; apenas uma árvore do conhecimento do bem e do mal era desnecessária ou prejudicial ao homem. Já, na televisão, a maioria das programações, de acordo com os princípios baseados na Bíblia Sagrada, propiciam a degradação moral e a perda dos valores importantes para as relações humanas, valorizando-se o(s) programa(s) de atualização do mito da origem como algo capaz de restituir aos

homens os valores que conduzirão a sociedade a uma convivência harmônica e pacífica. É importante salientar que, no Brasil, por exemplo, já encontramos canais de televisão com toda a programação voltada para os princípios da instituição detentora desse meio, porém, a sua audiência não se equipara à audiência de um canal com programação híbrida.

A escolha do tema, a princípio, deu-se pela nossa observação da convergência do discurso de atualização do mito da origem que, por séculos, teve sua base na mídia primária (o corpo), passa para as mídias secundárias e, principalmente, na atualidade, para as terciárias², na reconstrução do discurso e no predomínio da imagem do espaço sagrado. A nossa primeira intenção seria pesquisar como se daria a recepção dos conteúdos destes discursos, quando empregados simultaneamente a fala, o microfone, imagens (projeções), músicas e o orador. O que ficaria na memória para se constituir uma cultura religiosa: a imagem? A música? O discurso? O texto desenvolvido? O arquétipo do orador? Ou o significado desse conjunto de ações simultâneas e contextualizadas? Porém, com base nas pesquisas sobre o estado da arte, encontramos diversas teses com esses temas, em relação ao emprego do medium televisivo por diferentes denominações religiosas. Por isso, optamos pelo estudo do signo poético no discurso mediado de atualização do mito.

Para tanto, procuraremos responder a algumas questões sobre a convergência dos discursos de atualização do mito da origem que passaram de uma mídia primária e interpessoal para a secundária (livros, revistas, cartazes ...) até o terciário (a televisão, por exemplo). E segundo Pross (Apud BAITELLO, 1971, p. 127) “toda comunicação humana começa na mídia primária, na qual os participantes individuais se encontram cara a cara e imediatamente presentes com seu corpo; toda comunicação retornará a este ponto” , citação que podemos relacionar com a afirmação de Joana T. Puntel (2005, p.108) de que “com a

² Na mídia primária: não se depende de qualquer tipo de aparato; mídia secundária: união da mídia primária com algum aparato e mídia terciária caracterizada pela ausência de relacionamento humano direto e depende do auxílio dos meios ou dos recursos comunicacionais, conceituados por Trivinho, em palestra na Uniso (2008), como redes sociais.

mudança da tecnologia, muda-se a comunicação”, entretanto, o corpo ainda e sempre estará presente.

Para atendermos ao nosso objetivo, dividiremos nossa pesquisa em quatro capítulos, subdivididos em subcapítulos que serão desenvolvidos, seguindo a seguinte estrutura: no primeiro faremos a conceitualização dos termos comunicação, cultura, media, signo e mito. Como o conceito de comunicação transcende uma disciplina específica, relacionando-se com inúmeros outros conceitos e ciências, há que se entender o conceito em toda a sua complexidade, em toda a sua possível contradição, embora saibamos da impossibilidade de esgotá-lo, e sempre na relação dialógica com os críticos que se debruçaram, na tentativa de explicar a comunicação. Para atender a essa diversidade de conceitos, empregaremos, para conceitualização do termo comunicação, os estudos de Mauro Wolf (1995), Armand e Michele Mattelart (2008), Luiz C. Martino (2007) e Joana T. Puntel (2005).

Mauro Wolf inicia sua obra *Teorias da comunicação* afirmando que ela não segue uma ordem cronológica e sim, segundo o autor, a três determinações seguintes:

Contrato social, o tipo de teoria social pressuposta, ou explicitamente evocada, pelas teorias sobre os mass media, e o modelo de processo comunicativo que cada teoria de comunicação representa. (WOLF, 1995, p. 21)

Wolf inicia seu texto a partir da teoria hipodérmica que não avaliava os efeitos, por serem considerados como certos. Permeia as pesquisas sobre os mass media, destacando seus princípios e problemas que, de acordo com a evolução dos meios, provocaram o surgimento de novos métodos para entender seus objetivos e avanços do setor comunicacional mediado.

Armand e Michèle Mattelart (1999, p. 9), escrevem:

A noção de comunicação recobre uma multiplicidade de sentidos. Se isso vem sendo assim há muito, a proliferação das tecnologias e a profissionalização das práticas acrescentaram novas vozes a essa polifonia,

num fim de século que faz da comunicação uma figura emblemática da sociedade do terceiro Milênio.

Esses mesmos autores abordam desde a “divisão do trabalho” (Idem, p. 13), e sua relação com o processo comunicacional, permeando as teorias desenvolvidas com as novas tecnologias, até o “domínio da comunicação”, assim definido:

O retorno da teoria ao veículo social construído na comunicação comum efetua-se num momento em que os sistemas tecnológicos complexos de comunicação e informação exercem um papel estruturante na organização da sociedade e da nova ordem mundial. A sociedade é definida em termos de comunicação, que é definida em termos de redes. A cibernética substitui a teoria matemática da informação.
(MATTELART, 1999, p. 13)

Esse retorno destacado por Mattelart se aproxima da afirmação de Pross de que a comunicação se inicia na relação humana direta e retorna para essa relação.

Luiz C. Martino (2007), será referência não só sobre a questão das divergências das teorias de comunicação por ele exploradas; mas, também, exploraremos seus escritos sobre a relação dos media com o discurso de atualização do mito.

Míriam Cristina Carlos Silva (2007), com a obra *Comunicação e cultura antropofágicas*, contribuirá, neste trabalho, para os estudos sobre os conceitos de cultura, o signo poético na construção e adaptação do mito, nos discursos de atualização do mito de origem, e a descontextualização, explorada pela autora nas obras de Oswald de Andrade, em relação ao processo de descontextualização na reconstrução dos mitos, estudado nesta dissertação a partir do logos da filosofia grega, também como seus escritos sobre media, corpo e paisagem, que serão explorados na análise do objeto deste trabalho.

Joana T. Puntel, na primeira parte de seu texto *Cultura mediada e igreja: uma nova ambivalência*, usando como referencial teórico as obras de Thompson e Peters, inicia referindo-se a São Tomás de Aquino para conceituar comunicação a partir do material/imaterial (corpo/alma). Passa para o termo medium que, segundo a autora, pode ser considerado o primeiro recurso de comunicação mediada – mídia

secundária – mesmo sendo um recurso transcendental. Também aborda questões relacionadas à modernidade, pós-modernidade, globalização e afirma:

Pois bem, tudo isso coloca a idéia de progresso e o valor universal da razão humana em xeque. Pois a razão não transforma o indivíduo e a sociedade, portanto, surge o descrédito. Cresce, então, a expectativa de se criar uma nova sociedade. (PUNTEL, 2005, p. 102)

E acrescenta que os conflitos do homem pós-moderno tornam “os meios de comunicação aqueles que preenchem o vazio e não como substitutos de valores” (Idem, p. 104). E como citado anteriormente, alguns líderes religiosos conseguiram vincular um discurso e um espaço sagrado a um espaço virtual e “híbrido” (CANCLINI, 2000) que, diferente dos espaços físicos sagrados, mistura os dualismos clássicos, supera o sincretismo e leva o mito da origem para uma nova dimensão ou adequação, empregando, de forma direta ou indireta, a descontextualização, ou seja, por meio da mescla das séries sógnicas, o mito da origem é apresentado sob novas montagens.

Além desses referenciais teóricos sobre comunicação, como se pode comprovar nos demais capítulos, durante o processo de leitura, buscamos em revistas, teses e *sítes* outros textos que, direta ou indiretamente, desenvolvem temas afins à nossa pesquisa.

No segundo capítulo, será apresentada uma pesquisa teórica sobre o surgimento e manutenção da religiosidade, por meio de registros teóricos e históricos para compormos um terceiro capítulo sobre a convergência do espaço físico sagrado, constituído sobre a díade sagrado/profano, para o espaço híbrido digital da televisão.

Assim como na conceitualização do mito, neste segundo capítulo tomaremos como referencial teórico os escritos de Mircea Eliade (1992 / 2000), aos quais serão acrescentadas as pesquisas de Karl Jasper, autor citado por Karen Armstrong, no texto *Breve história do mito* (2000), e *Culturas religiosas: as religiões no mundo* (1995), de Irineu Wilges.

No terceiro capítulo, abordamos a construção simbólica dos espaços religiosos clássicos, a reconstrução durante o período da modernidade e pós-modernidade, sob a ótica das teorias do medium, que vêem a imagem como agente e o sujeito como paciente. Como textos basilares deste capítulo, utilizaremos *O sagrado e o profano* (1992), de Mircea Eliade e os estudos de Jesus M. Barbero (2008) sobre a concepção de espaço.

No quarto capítulo, far-se-á uma análise dos discursos de atualização dos mitos de origem, tendo como arcabouço teórico a análise semiótica apresentada por Lucia Santaella, com base nas pesquisas de Charles Sanders Peirce, e a “heterotopia” de Foucault, destacada por Jesus M. Barbero, no texto “Planejar juntos espaços e territórios” que, segundo Foucault é:

el fondo de ese espacio virtual que esta do outro lado del cristal (...) el que vuelve este lugar que ocupo mientras me miro absolutamente real, vinculado con todo el espacio que lo rodea, y a su vez absolutamente irreal ya que, para ser percebido, debe pasar por el punto virtual que está Allá.
(Apud BARBERO, 2008, p. 3)³

Devido à imensa quantidade de discursos de atualização do mito da origem, veiculados no medium televisivo, tomaremos como *corpus* de nossa análise alguns discursos de Valdemiro Santiago, da Igreja Mundial do Reino de Deus, espécie de pastor que, “atrai multidões, compra espaço na televisão e incomoda a Universal” (Carta Capital, 03/09/2008, p. 8). A Igreja Mundial do Reino de Deus, como as demais religiões neo-pentecostais oriundas de outras já estabelecidas, teve como origem a Igreja Universal do Reino de Deus, a qual se fortaleceu, no cenário mundial, com a convergência do espaço sagrado para o medium televisivo. Não que outras denominações não empregassem ou empreguem esse recurso, porém, Edir Macedo, seu líder, soube adequar o discurso de atualização do mito da origem, porque o texto referencial, ainda, é o mesmo (a Bíblia Sagrada) para um público acostumado com discurso mediado, pois “uma nova *espacialidade* projeta uma nova concepção de poder, de como se exerce e como circula, e como se pode enfrentá-la” (BARBERO, 2006, p. 8). E é isso que evidenciamos, a partir do discurso

³ O fundo desse espaço virtual que está do outro lado do cristal (...) o torna este lugar que ocupo enquanto me olho absolutamente real, aliado com todo espaço que o rodeia, e por sua vez absolutamente irreal já que, para ser percebido, deve passar por algum ponto virtual que está além. (traduzido pelo autor desta dissertação)

por nós analisado, ou seja, esses novos líderes religiosos conseguiram aliar os meios secundários e terciários às necessidades espirituais, financeiras, intelectuais, de saúde e até às necessidades básicas que o Estado deveria suprir, para legitimar seus discursos de atualização dos mitos de origem.

CAPÍTULO 1 - COMUNICAÇÃO: complexidades e fascinação

1 COMUNICAÇÃO: complexidades e fascinação

A comunicação é inerente ao ser humano e suas funções; conflitos acompanham o desenvolvimento cultural e intelectual desde a mídia primária à terciária. Porém, a comunicação é uma ciência imatura e seu conceito, ainda, não está cristalizado, porque ela transcende uma disciplina específica para se fazer presente em todos os contextos. Com os avanços tecnológicos e científicos, a comunicação mediada passa a ser um importante suporte de dominação política, imposição de ideologias, valorização do consumismo, aquilo que o professor Doutor Paulo Schettino nomeia de “paradoxo da comunicação”⁴, propiciando o isolamento do homem contemporâneo.

Além das facilidades e da multiplicidade dos saberes, a comunicação, mesmo sem registros da sua construção inicial (a passagem do gestual para o verbal, por exemplo), a partir das relações humanas, passou por dificuldades para se estabelecer como uma ciência, por fazer parte das diversas áreas do conhecimento estabelecidas a partir do século XVII. Como ressalta a afirmação seguinte:

Situados na encruzilhada de várias disciplinas, os processos de comunicação suscitaram o interesse de ciências tão diversas quanto a filosofia, a história, a geografia, a psicologia, a sociologia, a etnologia, a economia, as ciências políticas, a biologia, a cibernética ou as ciências cognitivas. (MATTELART, 1999, p. 9)

Toda essa complexidade destacada por Mattelart encontra seus correspondentes, com relação à constituição das teorias para análise dos diversos segmentos que apóiam seus empreendimentos na comunicação. Martino (2007, p.20), ao comentar a constituição das teorias da comunicação nos adverte:

Então, se estes livros introduziram um *corpus* de teorias e nos ajudaram a nos familiarizar com a idéia da existência de teorias da comunicação, tal processo se deu de forma caótica, reforçado pela crença em uma área interdisciplinar, de modo que a literatura específica apresenta um aspecto

⁴ Fala do professor Paulo Schettino durante a aula (20/08/2008) do curso de pós-graduação em Comunicação e Cultura, na Universidade de Sorocaba ao se referir à atomização do indivíduo e à perda da individualidade.

de teorias dificilmente conciliáveis. Ela está longe de poder apontar um núcleo de teorias que caracterize o saber comunicacional.

Essas dificuldades de conceitualização e de teorização também encontram seus pares, ao longo das pesquisas, a partir do desenvolvimento, pelo homem, dos meios que pretendiam superar ou melhorar a relação interpessoal.

Apesar das divergências sobre o conceito, comunicação pressupõe compartilhar saberes e ciências, isto é, exprime relações. E, na sociedade atual, as relações humanas contam, cada vez mais, com os recursos tecnológicos, entretanto, é perceptível que esses recursos, devido à rapidez e quantidade, podem propiciar a transmissão de informações, mas não superam as relações humanas diretas, mídia primária, pois comunicação utiliza o conceito de “consciência” (MARTINO, 2001, p. 17).

Outra divergência com relação ao conceito de comunicação é a questão de que, para alguns pesquisadores, só há comunicação quando há troca de experiências humanas, ou seja, quando se empregam os recursos mediáticos não há comunicação e, sim, transmissão de informações. Por outro lado, existem aqueles que defendem a tese de que os meios mediáticos também são meios de comunicação e não apenas aparatos tecnológicos, denominados redes sociais, ou seja, nessa concepção, os meios não devem ser considerados como coisas e, sim, um processo comunicacional.

Portanto, com base na comunicação do corpo (mídia primária), desenvolvemos a capacidade de falar, que é a grande liga para produzir comunicação. Antes, tínhamos a pré-comunicação. A partir desse momento, conceituado pelo professor Ollivier Dyens⁵, como a primeira oralidade (fala), cultuamos a palavra como redentora, libertadora, embora seja, também, a causa de conflitos, porque mesmo com o uso da palavra, a comunicação continua sendo um processo de domínio persuasivo e o desentendimento, ainda, é um de seus frutos. E com a escrita (mídia secundária), que surgiu com os sumérios e os egípcios, surge a

⁵ Palestra apresentada no III Simpósio Nacional ABCiber – 16/ 17/ e 18 de novembro de 2009 – ESPM – Campus Prof. Francisco Gracioso.

materialização visual das palavras, capaz de produzir trocas e ampliar a comunicação, porque comunicação é diálogo entre seres, razões e pensamentos. E o resultado da comunicação é tornar comuns conhecimentos e hábitos, ou seja, mudança de cultura, pois esta é algo vivo que está sempre se metamorfoseando. É a partir da comunicação que os seres isolados começam a trocar e incorporar hábitos e pensamentos diferentes. A passagem da escrita para os impulsos elétricos e por sequência, a digitalização das palavras e imagens aguçaram e aguçam o pensamento do homem para experimentar o poder de persuasão dos meios (imprensa, rádio, cinema, TV e Internet) no comportamento da sociedade pós-moderna e globalizada, assim como verificar até que ponto os meios terciários estão propiciando a troca e a metamorfose cultural na era da reprodutibilidade técnica, na complexa relação homem/máquina/máquina/homem e inteligência artificial.

1.1 Os *media*: do corpo à digitalização

No texto “O tempo lento e o espaço nulo, mídia primária, secundária e terciária”, Norval Baitello Junior, com base nos estudos de Harry Pross, destaca a complexidade da mídia primária e, como Pross, a conceitua como aquela, na qual “os participantes individuais se encontram cara a cara e imediatamente presentes com seu corpo” (Apud: BAITELLO, 2000, p.1). É na mídia primária, segundo esses autores, que se inicia toda comunicação e “toda comunicação retornará a este ponto” (Idem, p. 1).

A mídia secundária se constitui como “meios de comunicação que transportam a mensagem ao receptor, sem que esse necessite de um aparato para captar seu significado (...)”(Apud: BAITELLO, 2000, p. 2). E com a mídia secundária começa a ruptura do tempo e do espaço para o emissor. Com a reprodução em série, a partir da invenção da imprensa, por exemplo, o pensamento começou a sair do mestre, isto é, o conhecimento foi registrado nos livros. Assim, não era mais necessário que o discípulo acompanhasse o mestre. E esse deslocamento é um exemplo da ruptura do espaço e do tempo no processo comunicacional que teve seu início no corpo.

Na mídia terciária tanto o emissor quanto o receptor necessitam de um determinado aparelho para emissão e recepção. Como ocorre com os discursos de atualização dos mitos de origem no medium televisivo, porque o emissor, o orador necessita dos equipamentos de produção e transmissão, e o receptor, do aparelho de televisão para ter acesso ao conteúdo e às imagens. E como, ao contrário da mídia primária, na mídia terciária se faz sem a presença humana imediata rompe-se a barreira do tempo (emissão) e do espaço (alcance).

Essa conceitualização dos *media* de Pross se aproxima dos conceitos interação face a face, interação mediada e quase-interação mediada, conceituados por Thompson e citados no texto *Cultura midiática e igreja: uma nova ambiência*:

Os participantes de uma interação face a face e de uma interação mediada dirigem-se a outros específicos, para quem produzem as ações, expressões verbais etc.; mas no caso da interação mediada, as formas simbólicas são produzidas para um número indefinido de receptores potenciais. Em segundo lugar, enquanto a interação face a face e a interação mediada são dialógicas, a quase-interação mediada tem caráter monológico, no sentido de que o fluxo de comunicação é predominantemente de mão única. (Apud PUNTEL, 2005, p. 50)

Tanto na conceitualização de Pross, quanto nas interações destacadas por Thompson, em relação à mediação, a questão do espaço e do tempo são equivalentes, porque ambos rompem os limites de alcance e duração. Veja-se, por exemplo, a televisão, cujo alcance, dependendo do investimento, pode ser global, e a duração, na mídia terciária ou na quase-interação, por ser um recorte do tempo ou a presença de uma ausência, parafraseando Peirce (2003) ao conceituar o signo, pode ser repetida e vista, diversas vezes, o que não é possível em um discurso em mídia primária ou interação face a face.

CAPÍTULO 2 - Mito e cultura

2 Mito e cultura

Não é nosso objetivo fazer um estudo sobre a genealogia do mito em uma determinada sociedade; mas, a partir do conceito de mito monogâmico, explorado por estudiosos desse tema, verificar suas adequações, implicações culturais e convergências, após o logos da cultura ocidental e a atualização do mito da origem no medium; assim, neste estudo, delimitamos, como já mencionado, os discursos de atualização do mito da origem. Atualmente, devido ao racionalismo, o conceito de mito se relaciona a algo não comprovado, ou seja, aquilo que não passou pelo crivo da ciência moderna, que pressupõe a leitura de mundo, experimentação e comprovação. E como o mito está para uma segunda realidade⁶, e as bases das ciências modernas para a primeira, como o logos, o mito passou de base das culturas primitivas (comunitárias) para um segundo plano nas culturas urbanizadas (sociedades). O termo mito, em alguns casos, é visto como algo mentiroso, duvidoso ou pertencente a um passado distante e sem relação com o presente, porém, isso não eliminou os mitos que explicam a origem da vida e os mitos, das questões que a ciência e a revolução tecnológica ainda não responderam como, por exemplo, o que acontece após a morte? As causas dessas humanizações e desqualificações dos mitos já foram evidenciadas desde Hesíodo com o texto *Teogonia* (2006), no qual o autor busca atacar a humanização dos mitos. Outro aspecto relevante é o fato de o mito monogâmico não considerar nenhuma cultura superior ou inferior à outra.

Devido à polissemia do referido termo, que destacaremos mais adiante, ao citarmos a etimologia do vocábulo “mito”, segundo o Dicionário Etimológico Nova Fronteira, de Antonio Geraldo da Cunha, o mito, além do conceito monogâmico, que faz inferências a uma história verdadeira (fato), extrapola, assim como o signo poético, a linguagem denotativa e os conceitos da secundidade e da terceridade, *peirceanas*, para encontrar sua sobrevida na primeiridade, no signo poético, ou na segunda realidade destacada por Bystrina, no tocante às relações entre os textos primários, secundários e terciários (BYSTRINA, 1995. p. 3-6). Com a continuidade desta pesquisa, não só neste texto, pretendemos, em conjunto com os conceitos de

⁶ A primeira realidade corresponde ao cotidiano e a segunda realidade, também, se caracteriza por “comportamentos irracionais [...] a realidade imaginária que se utiliza da magia, como fazem os xamãs e os pajés” (BYSTRINA, 1995, p. 7).

cultura(s), responder às indagações anteriormente citadas e, com base no método de análise semiótica, perceber, no discurso de atualização do mito da origem, na televisão, em relação à linguagem, ao ritual, ao tempo e ao espaço, o que sofreu / sofre alterações e o que permanece quando comparado às atividades já sacralizadas no decorrer da história, da memória da humanidade, que se comunicava, antes da revolução dos meios tecnológicos, pela mídia primária.

Como a cultura, ou culturas, nasce com o ritual, é pertinente destacar alguns conceitos relacionados ao termo, pois apenas a metalinguagem dos dicionários não é suficiente para uma compreensão do que seja realmente cultura. Bystrina, no texto “Tópicos de semiótica da cultura”, conceitua:

Entendemos por cultura todo aquele conjunto de atividades que ultrapassa a mera finalidade de preservar a sobrevivência material. Ela é construída de coisas aparentemente supérfluas, inúteis. [...] O que podemos dizer de novo sobre a cultura é que, no seu cerne pulsante, ela existe para si mesma, ou seja, a cultura é pela cultura. Apenas na sua periferia, nas suas margens é que ela se torna algo que serve para outras finalidades. (BYSTRINA, 1995: p.3)

Essa afirmação de Bystrina, de que a cultura não tem como finalidade preservar a sobrevivência material, mantém uma proximidade com o conceito de Lotman (1990) que vê cultura como memória. E, seguindo o conceito de Bystrina, percebemos outras relações, por exemplo, coisas aparentemente supérfluas e inúteis com os textos que empregam o signo poético ou a poética destacada por Oswald de Andrade, na qual o simples, o coloquial, o supérfluo, a partir da descontextualização, pode se transformar em poético; e ainda, ao monolito apresentado no prólogo do filme *2001: Uma Odisséia no Espaço*, de Stanley Kubrick, que, assim como a cultura e o signo poético, ele é. Isto é, não dependem de um ser específico para se manifestar, devido à Semiosfera descrita por Lotman (1996), o processo acontecerá.

Cultura é memória, porque envolve toda atividade humana com troca (porém, é possível alguma atividade humana em que não haja troca?) e uma elaboração que se contrapõe ao conceito de informação (a qual, alguém recebe e devolve sem elaboração). Reelaborar significa refazer, repensar e, para isso, é necessário um

repertório crítico. Só depois da reelaboração é que acontece a comunicação. A pessoa que tem um repertório crítico duvida das informações que não consegue interpretar e conservar.

Sem a conservação não existe cultura, porém, conservar por quanto tempo? Transformar ou conservar um mito? Todavia, o conservar, hoje, deve ser repensado, pois aquilo que recebemos precisamos transmitir –conceito de conservação – o que envolve, segundo Lotman (1979), elaborar, trocar e conservar. Não há uma cultura comum e, sim, tipos de culturas, já que cultura é um signo plural.

Lotman também destaca, com base nessa pluralidade, que a cultura é um grito sobre os processos colonizantes, ou seja, deve-se descrever a cultura a partir de dois pontos de vista: o interno e o externo. Caso isso não aconteça, a cultura sofrerá a ação dos colonizados ou colonizadores. E o espaço da não-cultura é o espaço do caos.

Nesse contexto destacado por Lotman, texto de cultura, que conserva hábitos, costumes, jeitos, maneiras e concepções literárias, é qualquer coisa que se pode elaborar, trocar e conservar, porque os textos culturais fazem parte da história e são base para reinterpretá-la. E isso deixa claro que nenhum tipo de cultura deve ser visto com preconceitos.

Toda cultura possui traços distintivos, ou seja, nunca representa um conjunto de traços universais. E, existe cultura, porque existe a não cultura – algo que está em formação. Por isso, as modificações, os hibridismos sofrem intervenções dos signos. E como descrevem os estudos de Peirce, o signo substitui o objeto ou a idéia – é a presença de uma ausência – e nenhum signo é capaz de representar o objeto na sua totalidade.

Nessa perspectiva só há revolução na língua, por exemplo, quando não há a consolidação da norma, que pode impedir a revolução. Toda rebeldia é passível de vir a se tornar regra, na reelaboração, todavia, essa regra nem sempre é um ponto positivo na questão lingüística. Uma vez que a comunicação humana se ordena a

partir da metalinguagem, a cultura é sempre a construção de um sistema geral. A cultura é um gerador de estruturalidades. Porque a estrutura é a organização de tudo que nos cerca e é também um recorte. Por isso, a estrutura é essencial na comunicação.

A cultura sociológica é uma cultura que faz convergências, acabando com a bipolaridade entre cultura alta e baixa. E os meios de comunicação propiciaram o fim dessa bipolaridade, porque essa bipolaridade, também, se baseava no conceito de civilização, no qual, as sociedades, tidas como civilizadas, acreditavam que possuíam uma cultura superior às demais. Por isso, o termo cultura é algo contrário à civilização. E toda vez que se escreve algo universal, quem escreve está sob as amarras de sua própria cultura. Cultura é algo praticado e vivido por um grupo social, portanto, todas as atividades sociais são práticas culturais.

Cultura e ideologia funcionam juntas, ou seja, quando se fala em uma ou outra, relacionam-se ambas. Isso implica a desestruturação da sociedade pela família, igreja, escola e Estado, porque essas instituições, com a intenção de ordenar, organizar, manter valores, nem sempre vêm e respeitam a diversidade ou a pluralidade cultural existente em diferentes grupos sociais e ideologias.

É importante salientar que o que é cultural e não-cultural depende do olhar do observador, porque nos espaços particulares existe sempre um particular que faz parte de um geral e um geral que faz parte de um particular. Há um filtro que traduz o de fora para dentro.

2.1 MITO: etimologia e conceitos

Devido à diversidade de conceitos que recobrem o termo mito, em diferentes épocas e lugares, tomaremos em primeiro lugar o etimológico. Em seguida, apresentaremos, de forma sucinta, alguns conceitos e parte da história do mito, tendo como fonte os estudos de Mircea Eliade, Karem Armstrong, Everaldo P. G. Rocha e Joseph Campbell. A apresentação da etimologia do termo mito faz-se necessária, além da diversidade acima citada, pelo fato de a sociedade contemporânea, com base no *logos* da filosofia grega, considerar que se “privilegia” a narrativa em si, o mito como significado em detrimento de seu significante. Deixam de analisar seu significado (conceito profundo) ou seu signo poético, o qual envolve uma segunda realidade ou a primeiridade destacada por Charles Sanders Peirce. Sobretudo, ignora-se que o significante não é apenas portador de um significado, ele mesmo já significa.

Segundo Antonio Geraldo da Cunha (1986), o termo mito é derivado do “Baixo lat. *mythus*, deriv. Do gr. *mýthos* “palavra expressa, discurso, fábula”. Apoiando-nos, ainda, em Cunha (ibidem) o mito é conceituado como :

Narrativa geralmente de origem popular, sobre seres que encarnam simbolicamente as forças da natureza, aspectos da condição humana, fábula, representação idealizada de um estado da humanidade em um passado remoto ou num futuro fictício, fig. Coisa inacreditável, sem realidade. (CUNHA, 1986, p. 524)

Ao consultarmos outros dicionários, como Aurélio e Houaiss, percebemos conceitos semelhantes, porém, a metalinguagem empregada não é suficiente para caracterizar a epifania que vai além do conceito, que depende da vivência cultural e, em alguns casos, da participação de rituais que tornam presente o passado. Essa passagem ou inversão do tempo, este último visto como sagrado, é responsável pela passagem para uma segunda realidade, que se manifesta na primeiridade e passa, por meio de um pensamento racionalizado, para secundidade e terceiridade, nestas últimas, com predomínio da função denotativa, porém, a percepção do mito está relacionada à percepção do poético, do signo poético.

A forma dialética “significante e significado” será, aqui, abordada em contraponto com os conceitos da tríade semiótica de Peirce. Na semiótica de Charles Sanders Peirce, o signo é a representação parcial de um objeto ou ideia e, a partir dessa definição, podemos afirmar que o mito é um signo, composto de várias séries culturais⁷ que, também, representam, parcialmente, a realidade cultural de uma comunidade, objetos e ideias que podem ser analisados com base nas teorias semióticas para entender a semiose⁸ provocada no intérprete. Aqui, a série cultural delimita-se aos textos vinculados aos mitos “das histórias verdadeiras”, que algumas sociedades distinguem “das fábulas ou dos contos, que chamam de histórias falsas” (ELIADE, 1989, p. 13).

Há que se entender o papel do interpretante⁹ e a semiose a partir dos textos orais e visuais, que tentam mostrar a origem dos seres e das coisas, os conflitos existenciais, desde a tomada de consciência da efemeridade da vida e a grande dúvida da questão que se refere ao que vem depois da morte, porque a função dos discursos vinculados na manutenção do mito, com auxílio dos rituais, é a tentativa de dar aos seres humanos subsídios para, mesmo sem explicações científicas, dogmas, entender ou conviver com respostas que exemplifiquem o porquê da origem de tudo e o destino das criações. Outra questão é como isso é possível, usando a mídia terciária: a qual apresenta um mito sem rito.

Com a ideia de parcialidade do signo, a comunicação humana também passa por este viés, ou seja, as palavras transmitem de forma parcial o conhecimento das narrativas dos rituais, nos quais o objetivo é a perpetuação dos mitos de origem. Neste sentido, o signo poético se torna importantíssimo, uma vez que esse reflete a utopia da linguagem, que seria o emprego da palavra na sua totalidade, na

⁷ As séries culturais são a cultura de um povo, ou seja, a sequência de um determinado público, canções, cinema, literatura, etc. Essas séries são passíveis de serem delimitadas; por exemplo, dentro da série da literatura brasileira, os estudiosos de Clarice Lispector. Porém, isso não significa que o recorte não implique a congruência com outras séries culturais. Muitas vezes não é possível estudar uma série cultural sem conhecer outras que a determinaram ou a conceituam. (Exposição feita pelo professor Paulo Schettino em aula na Universidade de Sorocaba, 27/03/2008)

⁸ Semiose é o processo de interpretação do signo.

⁹ O interpretante imediato é um signo em potência; o interpretante dinâmico é aquele realizado individualmente e o interpretante em si ocorre quando atingimos o estado de solução de uma situação, isto é, todos interpretam de uma única forma.

comunicação, e não apenas sua parcialidade, como ocorre nas diferentes formas de comunicação. Talvez, por isso, na sua maioria, os livros sagrados são escritos empregando as formas poéticas, a conotação e o mito: *o signo poético acontece quando o significante se engravida de várias significações*¹⁰.

Para analisar a parcialidade do signo, Charles Sanders Peirce o analisa a partir de uma relação triádica: o objeto, que é o referente; o signo que é a representação parcial do objeto; o intérprete, que recebe e, depois da recepção, produz a semiose que gera, no intérprete, a ideia de um novo signo.

Peirce (SANTAELLA, 1995), a partir das divisões e subdivisões sígnicas, estabelece a classificação dos signos em três categorias. A primeira refere-se à tricotomia do signo em si mesmo. Essa categoria é subdividida por Peirce da seguinte forma: o signo que é uma qualidade (qualissigno), o signo que é um evento singular (sinsigno), e o signo que é uma lei (legissigno).

Já na segunda categoria, verificam-se, com analogia direta, a relação de semelhança (ícones), a relação estabelecida por meio de um indício ou indicação (índices) e, por último, nesta categoria, os signos que são estabelecidos por convenção (símbolos).

A terceira categoria está centralizada na relação entre o signo e o seu interpretante. São as relações pragmáticas do signo, caracterizadas por signos que funcionam como possibilidades que podem ou não se verificar (rema); um signo de fato, de existência real (dicissigno), com base em uma interpretação individual; e, por último, os signos da razão, da lei (argumento).

As categorias fenomenológicas são, em primeira instância constituídas, segundo Peirce, pelas primeiridade (pura qualidade, frescor, novidade, intangível, intuição); secundidade (ação / reação, leis físicas); e terceiridade (raciocínio lógico, que ocorre quando começamos a programar tudo aquilo que recebemos).

¹⁰ Fala da professora Míriam Cristina Carlos Silva ao comentar o conceito de signo poético, em aula na Universidade de Sorocaba, no Mestrado em Comunicação e Cultura, dia 24/03/2008.

Como citado, anteriormente, dentre as séries dos signos, o poético é diferenciado, porque ele tenta quebrar a representação e incorpora marcas qualitativas do objeto. E isso ocorre quando ele intenta passar a ser o próprio objeto. Essa, também, é a tentativa dos discursos que tentam retratar o mito. Ocorre que, muitas vezes, acompanhado do rito, o mito deixa o caráter de mera representação e incorpora marcas qualitativas do objeto, transformando-se em uma vivência qualitativa, ou seja, primeiridade, a qual em alguns discursos de atualização do mito da origem, convergem para a terceridade, decorrente, principalmente, das divergências científicas / religiosas, criacionismo / evolucionismo, por exemplo.

2.2 A antropofagia do mito

Para entendermos a antropofagia do mito, com base no conceito de antropofagia de Oswald de Andrade (ANDRADE, 1990), é pertinente retomarmos o estudo sobre hibridação cultural apresentado por Nestor Garcia Canclini, no texto *As culturas híbridas em tempos de globalização*, porque este estudo nos remete aos conceitos de identificação e estranhamento presentes na temática dos manifestos de Andrade. Nesse texto, Canclini inicia afirmando que o fato de o termo híbrido ser muito usado, não significa que seja totalmente respeitável. E, para esclarecer melhor, começa com a questão sobre a transferência do termo híbrido da biologia para as análises socioculturais. Também destaca que esse termo foi insuficientemente abordado no texto *Culturas Híbridas*. Para Canclini, com relação às análises socioculturais, a primeira definição de híbrido é a seguinte: "... entendo por hibridação processos socioculturais, nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e prática" (CANCLINI, 2006, p. XIX).

Nesse fragmento, o autor deixa claro que não existe cultura pura, isto é, o processo sociocultural acontece a partir da hibridação entre hábitos e costumes sociais. Essa afirmação das práticas discretas nos remete ao conceito de Semiosfera (LOTMAN, 1996), no qual, mesmo sem ser percebido por alguns, o processo de hibridação cultural acontecerá, porque, constantemente, os textos

culturais influenciam e são influenciados por outros textos culturais. Isso não significa plágio ou cópia cultural, mas o processo destacado por Lotman: a cultura envolve elaboração, troca e conservação. E o mito, através do ritual, explora todo o processo de cultura conceituado por Lotman. Com relação à mitologia, essa hibridação fica evidente, a partir das adaptações dos deuses gregos para os deuses romanos, presentes nas literaturas sobre ambos e nos rituais em homenagem aos deuses dessas sociedades próximas geograficamente e distantes filosoficamente. Isso no período da conquista do Império Romano do território grego.

Mesmo o termo híbrido sugerindo a mistura e a multiplicação, os conceitos de Canclini salientam que alguns autores olham para este termo com certo receio, recorrendo ao exemplo da hibridação, na biologia, que resultou na mula – um animal estéril. Devido a essa crítica, o termo híbrido perdeu a univocidade e para a hibridação religiosa empregaram sincretismo, na História e Antropologia / mestiçagem e, na música, fusão. Porém, com os resultados positivos das pesquisas de Mendel, o termo híbrido foi abordado por várias ciências.

A hibridação, às vezes, ocorre de forma não planejada, devido aos processos migratórios, turísticos, econômicos e comunicacionais. Esses processos ocorrem a partir da criatividade individual ou coletiva. Ela, também, reduz o conceito de identidade e heterogeneidade. Todavia isto, a redução de identidade e da heterogeneidade, leva os pesquisadores à seguinte questão: a que conduz a hibridação? Segundo Canclini, para reformular a pesquisa intercultural e o projeto de políticas culturais transnacionais e transétnicas, talvez globais.

Ainda para Canclini (idem), a hibridação vai além dos conceitos estudados de forma bipolar como, por exemplo, mestiçagem, sincretismo, artesanal / industrial, culto / popular e escrito / visual nas mensagens midiáticas. Nesse contexto, o conceito de Canclini mantém certa intertextualidade com o termo mito, que transcende a linguagem denotativa, que apenas transmite uma informação, para uma segunda realidade, explorada pelo signo poético. “Mas, como designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilo de consumo de gerações

diferentes, entre músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades (não somente ali)?”(CANCLINI, 2006, p. XIX).

Com esse questionamento, Canclini (Idem) destaca a importância do emprego do termo hibridação para refletir sobre as questões que, com os termos tradicionais, tornaram-se de difícil compreensão. Com a proximidade destacada acima, mesmo as fronteiras rígidas, tornam-se porosas. Esse processo, segundo o autor, torna as culturas instáveis. Contudo, isso não significa indeterminação ou liberdade irrestrita. Além de destacar que “o objeto de estudo não é a hibrididade e, sim, o processo de hibridização. Assim, é possível reconhecer o que contém de desgarre e o que chega a fundir-se” (CANCLINI, 2006, p. XIX).

E em algumas culturas foi, e ainda é esse fundir-se o responsável pela criação, adequações e passagens de mitos vivenciados por sociedades primitivas em um passado distante para o presente, porque as explicações dadas por meio dos mitos monogâmicos, em relação aos mistérios da origem e da efemeridade da vida, continuam a desafiar as ciências contemporâneas.

Os mitos da origem, por meio dos rituais, são, muitas vezes, uma releitura ou adequação, com a finalidade de tornar presente o passado, uma resistência aos novos conceitos pautados na razão. Essa descontextualização se faz necessário para a manutenção do discurso de atualização do mito. Todavia, nem sempre a descontextualização é aceita por uma ideologia dominante. O emprego de novas tecnologias na religiosidade, por exemplo, e as mais diferentes interpretações e descontextualizações dos textos sagrados da religiosidade cristã, podem ser uma espécie de antropofagia do sagrado, tão ignorada, pela maioria dos letrados em Teologia, como foram ignorados, pelos intelectuais contemporâneos a Oswald, os princípios antropofágicos sugeridos pelo autor em seus manifestos para uma expressão literária nacional. Por isso a necessidade de se entender a Antropofagia como uma teoria da cultura formulado sob a influência das práticas de nosso país-continente e, por isso, importante na contribuição para o entendimento dos processos culturais que envolvem as práticas da religiosidade e os media, sobretudo sob esta abordagem do poético e do mítico.

2.3 Manifesto Antropofágico

O poeta modernista Oswald de Andrade e suas propostas para uma expressão estética antropofágica, bem como a interpretação que realiza da cultura brasileira, dialoga com Canclini.

Com suas obras e manifestos propôs uma outra visão estética na poesia e nas artes, até então valorizadas pela erudição como foco europeu e marcas lingüísticas de uma minoria, que acreditava que não existiria poesia na simplicidade e, principalmente, na língua coloquial ou popular. Outra tese importante extraída dos manifestos e obras de Oswald é a assimilação das diferenças, ou seja, o estranhamento provocado pelo novo ou diferente pode ser, com o recurso da antropofagia, deglutido e devolvido como algo nacional e renovado esteticamente ou culturalmente. E, nesse sentido, o mito ganha relevância, porque foi e é a falta de tolerância às diferenças que, mesmo gerando outras formas de expressão, levou/leva vários mitos apenas à interpretação do termo como “coisa inacreditável, sem realidade”.

A descontextualização proposta nos textos elaborados pelo poeta, largamente explorada atualmente pela publicidade, por exemplo, em uma linguagem sucinta, não foi compreendida por alguns críticos contemporâneos de Oswald de Andrade, como Antônio Cândido, que chegou a acusá-lo de preguiçoso. Crítica que, somente anos depois, foi retomada com o devido reconhecimento das mudanças e renovações propostas pelos manifestos e pelas obras de Oswald (ANDRADE, 1990).

Os manifestos Antropofágico (1928) e Pau-Brasil (1924), de Oswald de Andrade, apresentam as propostas para um outro olhar da estética literária. Mesmo não compreendido pela maioria dos críticos e escritores contemporâneos a ele, principalmente os parnasianos, que aceitavam como poesia ou fazer literário as ideias de escritores como Olavo Bilac, como em seu poema metalingüístico, “Profissão de fé”, no qual é descrito o fazer e a estética da poesia parnasiana:

Torce, aprimora, alteia, lima
A frase, e enfim,
No verso de ouro engasta a rima.
Como um rubim.
Quero que a estrofe cristalina,
Dobrada ao jeito
Do ourives, saia da oficina
Sem um defeito (...)

O predomínio da erudição e da forma representada pelos poetas parnasianos, impediu que a antropofagia proposta por Oswald de Andrade, necessária à elaboração de uma poesia nacional, fosse um termo compreendido em toda a sua totalidade porque, para eles, não apresentava uma forma definida ou uma linguagem erudita formadora da poética vigente. Nota-se o poema abaixo:

Saltos records
Cavalos da Penha
Correm jóqueis de Higienópolis
Os magnatas
As meninas
E a orquestra toca
Chá
Na sala de cocktails

Nesses versos, percebe-se o rompimento proposto por Oswald em relação à poética seguida pelos parnasianos. Embora não seja esse o principal motivo das mudanças propostas nos manifestos e obras de Oswald de Andrade, rompimento com a estética parnasiana, a relação entre suas obras e o paradigma parnasiano provocou incompreensão da crítica, como citado anteriormente.

A individualidade e a nacionalização propostas pelos autores românticos encontram, na nova poética – manifestos e obras de Oswald e de outros modernistas – sua real manifestação, porque nos textos de Oswald encontram-se a língua falada pelo povo brasileiro e a descontextualização que deu, com o humor e ironia, continuidade a uma literatura “brasileira”, assimilando, nacionalizando, rompendo os paradigmas, ao apresentar as novidades na estética das artes a partir dos movimentos da vanguarda européia, diferente dos movimentos literários anteriores, que trouxeram as novas estéticas e as aplicaram sem degluti-las e

devolvê-las, segundo a proposta antropofágica discutida e incentivada pelas obras e, principalmente, pelos manifestos assinados por Oswald de Andrade.

Com uma linguagem que subvertia os cânones gramaticais e uma estrutura própria, individual, Oswald provocou um estranhamento que prejudicou a aceitação, por parte de alguns conservadores, de uma estética renovadora, desrespeitando as normas poéticas vigentes. Suas ideias, também, valorizavam o aspecto visual dos textos, antecipando a cultura visual tão presente no Pós-Modernismo, décadas depois, na estética da poesia, predominantes, também, nos meios de comunicação e na transmissão de informações posteriores à “Semana de Arte Moderna”, que buscava uma expressão nacional na literatura e nas artes em geral.

Semelhante ao estranhamento e à falta de vivência, demonstrada, por muitos intelectuais da época em relação à assimilação da obra de Oswald, com relação à literatura, evoca a recusa e até mesmo a anulação do mito verdadeiro de muitas sociedades porque, com relação aos mitos, o fim das bipolaridades culturais, enfatizadas com os estudos de Raymond Williams, não foram totalmente superadas além do meio acadêmico. Assim como Oswald percebia o simples como poético, e o convívio das diferenças, e isso também pode ser destacado na mitologia, pois o mito não vivenciado pode provocar conflitos e até a anulação de crenças seculares, mas a antropofagia proposta por Oswald de Andrade, quando relacionada às ideias de sagrado e profano, também pode levar as sociedades civilizadas a respeitar os mitos que, de acordo com um pensamento monoteísta, não são suficientes ou verdadeiros (sagrados). As ideias de Oswald, além disso, relacionam-se ao conceito de que, em relação aos mitos, não existe uma cultura superior à outra e sim diferenças. Além de que, a antropofagia permitiria a digestão saudável das diferenças, dos variados mitos que, incorporados e avaliados criticamente, poderiam ser reelaborados para permanecer.

2.4 Mito: um pouco de história

Antes de passarmos aos conceitos e história do mito, acreditamos ser relevante apresentarmos as funções do mito, segundo Roland Barthes, que define o mito como uma fala, porém, não uma fala qualquer. Para Barthes (2002), o mito tem as seguintes funções:

[...] transformar uma intenção histórica em natureza, uma eventualidade em eternidade ... evacuar o real: literalmente, o mito é um escoamento incessante, uma hemorragia ou, caso se prefira, uma evaporação; em suma, uma ausência perceptível ... abole a complexidade dos atos humanos, confere-lhes a simplicidade das essências, suprime toda e qualquer dialética, qualquer elevação para lá do visível imediato, organiza um mundo sem contradições, porque sem profundidade, um mundo plano que se ostenta em sua evidência, e cria uma afortunada clareza: as coisas, sozinhas, parecem por elas próprias. (BARTHES, 2002, p. 234-235)

O signo poético, em sua plenitude, significa a utopia da linguagem, isto é, o signo deixa de ser uma representação parcial da realidade ou objeto para intentar tornar-se o próprio objeto. É nessa dimensão metalingüística do poético que percebemos o mito. Posto que, a partir de uma análise semiológica, Roland Barthes conceitua como uma fala, pois segundo sua visão: “seria possível me objetar mais de mil significados da palavra mito. Mas tentei definir coisas e não palavras” (idem, p. 253).

Considerando o texto como um conjunto organizado de signos com sentido, e o nascimento da cultura com os ritos, o texto seguinte apresenta alguns dados históricos com relação ao surgimento, importância e sobrevivência dos mitos responsáveis, em todas as culturas, pela explicação das origens dos seres e, em parte, pela superação daquilo em que os seres humanos se acham insuficientes, como a consciência da morte:

[...] o mito conta uma história sagrada: ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, uma narrativa de uma *criação*: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*. (ELIADE, 2000, p. 11)

Neste fragmento, M. Eliade define e explica a origem do mito e sua importância com relação aos elementos culturais de diferentes povos. E, ao mesmo tempo em que narra, o mito cria a realidade narrada. Ele é sendo, já que contar é criar, é dar vida, é dar existência no presente, e não apenas memória. Os significados dos rituais das sociedades primitivas, baseados no mito da origem, mesmo pertencendo à segunda realidade, eram (são) transmitidos oralmente, media primária, por várias gerações, nas sociedades arcaicas. Os ritos e mitos fazem parte da segunda realidade, que representa a fuga da primeira em que, por exemplo, a consciência da morte se faz presente. Para isso, sua história e ritual eram retomados toda vez que um acontecimento, como um nascimento, exigia para mostrar às novas gerações o comportamento e ações dos seus ancestrais e a importância de manter esses rituais.

Pelo fato de relatar as gestas dos Entes Sobrenaturais e a manifestação de seus poderes sagrados, o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas. Quando o missionário e etnólogo C. Strehlow perguntava aos Arunta australianos a razão por que celebravam determinadas cerimônias, obtinha invariavelmente a mesma resposta: Porque os ancestrais assim o prescreveram. Os Kai de Nova Guiné recusaram-se a modificar o seu modo de vida e de trabalho, explicando: Foi assim que fizeram os Nemu (os Ancestrais míticos) e fazemos como eles. (ELIADE, 2000, p. 12)

Os avanços midiáticos e as críticas contrárias aos mitos de culturas diferentes provocaram e têm provocado mudanças significativas em diversos elementos culturais em diferentes grupos sociais. É importante salientar que algumas mudanças, ou perdas culturais, não dependeram e não dependem da mídia. Um exemplo disso é a ação dos missionários nas tribos indígenas brasileiras, e de outros países, que transmitem a ideia de um Deus único (monoteísmo), sem recursos terciários, tornando, com isso, os rituais e mitos seculares como falsos. Quando a mudança é provocada por algum meio midiático, pode ocorrer alguma alteração nos rituais ou o abandono por pensarem, às vezes, que a cultura apresentada, pelo médium, tenha mais valor do que a cultura local. Isso, em alguns casos, se dá pelo desconhecimento da origem e significado do mito ou ritual. Mircea Eliade, referindo-se à importância do conhecimento, afirma:

Com efeito conhecer a origem de um objeto, de um animal ou planta, equivale a adquirir sobre eles um poder mágico, graças ao qual é possível

dominá-los, multiplicá-los ou reproduzi-los à vontade. Erland Nordenskiöld relatou alguns exemplos particularmente sugestivos com relação aos índios de Cuna. Segundo a crença desses índios, o caçador bem sucedido é aquele que conhece a origem da caça. E, quando chegam a domesticar animais, é porque os magos conhecem o segredo de sua criação. (ELIADE, 2000, p. 18)

Os mitos e rituais são cultuados por seres humanos, desde o surgimento das oposições, dentre as quais vida e morte são as principais. E, é a consciência da morte que leva o homem a criar elementos para amenizar esse sofrimento. Com isso, os mitos e rituais são necessários para transpor os seres humanos para uma segunda realidade. Sendo a morte mais forte que a vida, os rituais e mitos levam os homens a uma realidade que supere a morte. Vida eterna e arte, por exemplo. E, ao aproximar polaridades (distantes), amplia-se o poder da comunicação e a sobrevivência do mito. Um exemplo disso é o casamento que, assim como nas sociedades arcaicas, fazia-se porque os seus ancestrais assim ensinaram, e a Santa Ceia, realizada por diversas denominações cristãs, nas quais, como nas celebrações não-cristãs, é lembrada como foi elaborada pela primeira vez, quais as palavras utilizadas, neste ritual, na sua origem, e seu significado para todos aqueles que participam.

Mesmo assim, os mitos e rituais sofreram e sofrem com a racionalização e crítica pautada em um Ser único, responsável pela origem dos seres vegetais e animais.

A crítica das tradições mitológicas foi pedantemente elaborada pelos retóricos alexandrinos. Como veremos, os apologistas cristãos inspiram-se nesses autores quando surgiu o problema de diferenciar os elementos históricos dos Evangelhos. O alexandrino Aelus Theon (século II A. C.) discute longamente os argumentos com os quais se pode demonstrar a impossibilidade de um mito ou de uma narrativa histórica, e ilustra seu método com uma análise crítica do mito de Medeia. (ELIADE, 2000, p. 133-134)

Embora vários mitos e rituais tenham sido extintos, muitos, por críticas como o exemplo acima, alguns sobreviveram e continuam exercendo, como nas sociedades arcaicas, as mesmas funções, isto é, transpor os homens a uma segunda realidade. Em alguns casos, alguns mitos se aliaram aos de uma cultura, considerada superior, como o sincretismo religioso, por exemplo, afro-brasileiro.

Essas interpretações e mudanças nos rituais e mitos continuarão acontecendo com as novas interpretações e relações comunicacionais entre diferentes culturas, porém, o mito continuará existindo, pois os seres humanos dependem do conhecimento das origens para conviver com o processo de criação e desenvolvimento dos elementos culturais, vegetais e animais. E mesmo com contextos e elementos culturais distintos, o mito exerce a função de explicar a origem (história), que é responsável pela compreensão das peculiaridades e significados que as diferentes, não superiores ou inferiores, culturas apresentam, às vezes, em uma mesma sociedade, na qual interagem diferentes crenças, mitos e rituais.

Karen Armstrong, no texto *Breve História do Mito*, a partir do conceito de mito, percorre desde o período Paleolítico: a mitologia dos caçadores; período Neolítico, no qual o ritual da morte da caça passa ao ritual da morte da semente para o começo da vida, que permeia a mitologia, quando o homem domina a arte do cultivo da agricultura, após os relatos da mitologia presente, desde o homem Neandertal, período no qual a mitologia “foi, portanto, criada para nos auxiliar a lidar com as dificuldades humanas mais problemáticas. Ela ajudou as pessoas a encontrarem seu lugar no mundo e sua verdadeira orientação” (ARMSTRONG, 2000, p. 11).

Com base nesse fragmento, percebemos que a mitologia, em diferentes situações e com diferentes roupagens, permeou a cultura desde o homem Neandertal até o momento da concentração, de uma cultura agrícola permeada de rituais, para a cultura urbana das primeiras civilizações, concomitante com a idade da razão. Mas, a mesma autora salienta que “é um equívoco considerar o mito um modo inferior do pensamento, que pode ser deixado de lado, quando as pessoas atingem a idade da razão” (ARMSTRONG, p.13). Essa afirmação nos remete à afirmação de Edgar Morin (1999, p. 2), quando diz que:

A ideia de poder definir o gênero *homo* atribuindo-lhe a qualidade de *sapiens*, ou seja de um ser racional e sábio, é sem dúvida uma idéia pouco racional e sábia. Ser *Homo* implica ser igualmente *demens*: em manifestar uma afetividade extrema, convulsiva, com paixões, cóleras, gritos, mudanças brutais de humor; em carregar consigo uma fonte permanente de delírio; em crer na virtude de sacrifícios sanguinolentos, e dar corpo,

existência e poder a mitos e deuses de sua imaginação. Há no ser humano um foco permanente de *Ubris*, a desmesura dos gregos.

O mito vive na segunda realidade destacada por Ivan Bystrina ou no homodemens de Morin, que encontra sua controvérsia com o conceito de mito aristotélico. Aristóteles, baseado no *logos*, negava o mito por esse exigir, assim como a tragédia, que tinha como finalidade impor a obediência aos deuses, o emocional. Para os filósofos do *logos*, “os seres humanos só poderiam atingir seu potencial pleno por meio da razão”. Porém, o próprio Aristóteles também concordava com o pensamento de que alguns mitos sobre deuses eram absurdos, todavia, aceitava que “todas as substâncias primordiais eram deuses” (ARMSTRONG, p. 86 - 87)

Karen Armstrong, com base em suas pesquisas, afirma que “a vida urbana mudou a mitologia” (Idem p. 88), porque os rituais e mitos antigos não eram mais suficientes para suprir as novas ansiedades dos seres humanos para o reino divino, no qual, até esse momento, não havia a bipolaridade entre o sagrado e o profano. E foi esse conflito que convergiu para uma era que o filósofo alemão Karl Jasper¹¹ chamou de “Era Axial”, dando origem ao *homo religiosus*.

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaços qualitativamente diferentes das outras. “não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa” (Êxodo, 3-5). Há portanto, um espaço sagrado, e por conseqüência “forte”, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e por conseqüência sem estrutura nem consistência, em suma amorfos (ELIADE, 1992, p. 16).

Segundo Jasper (Apud: ARMSTRONG, 2000), os conceitos sobre o sagrado e o profano se revelaram fundamentais para o desenvolvimento espiritual da humanidade, e destaca que a consciência adquirida, nesse período, continua até a atualidade a dar subsídios a homens e mulheres para as questões que o *logos* e as ciências modernas não conseguiram, sozinhos, explicar; em suma, todos os mistérios que envolvem a criação e a pós-vida (morte). Porém, mitologicamente, todas as culturas possuem explicações, as quais, para a sua comunidade, são claras e suficientes. Como o exemplo da semente, na sociedade primitiva agrícola,

¹¹ A citação de Karl Jasper foi extraída do texto *Uma breve história do mito*, de Karen Armstrong.

onde a morte desta pode significar uma nova vida. Esse mesmo exemplo, na visão do *logos*, pode ser resumido apenas como uma evolução e não significar a passagem para uma segunda realidade. Mas, na concepção mitológica poética pode se relacionar, por exemplo, ao conceito de vida eterna almejada pelo Cristianismo, segunda realidade, calcada no poético, signo, e na cultura.

Essa questão nos remete ao conceito de primeira e segunda realidades, destacadas por Ivan Bystrina, nas quais a primeira pode não ser muito atraente para alguns, porque nela imperam as convenções sociais, em relação à segunda, que, assim como a poesia, valoriza o criativo, o mundo dos sonhos e onde não imperam os princípios e regras que as religiões, iniciadas na “Era Axial”, enfatizaram e enfatizam em relação a suas adequações e cumprimentos. São as religiões também responsáveis, no mundo contemporâneo, pela sobrevivência, adequação e perpetuação de alguns mitos. Os rituais, também, auxiliam na manutenção da mitologia, pois eles são responsáveis pelo mito que Eudoro de Sousa conceitua como “a presença de uma ausência” (Sousa, 1998, p. 38)

Essa presença de uma ausência se caracteriza pelo fato de o ritual trazer uma ação praticada em um determinado momento da história para ser repetido ou imitado como uma ação atemporal. O beber o vinho, o comer o pão, por exemplo, no ritual da ceia cristã, simboliza a presença de Cristo e ao mesmo tempo sua ausência.

2.5 O poder do mito

Campbell, no texto *O poder do mito*, conceitua o mito da origem: “[...] são chaves para a nossa mais profunda força espiritual, a força capaz de nos levar ao maravilhamento, à iluminação e até ao êxtase” (CAMPBELL, 1990, p. 8).

Esse conceito de Campbell pode ser relacionado ao signo poético, que se aproxima da utopia da linguagem, isto é, o signo que não é apenas uma representação parcial do objeto, conforme a definição de Peirce, mas há nele uma espécie de quebra da pura representação. O signo poético incorpora marcas qualitativas do objeto. “Mitos são histórias de nossa busca da verdade, de significação através dos tempos” (CAMPBELL, 1990, p. 5). Um conceito para o processo da vida, desde o nascimento até o mistério da pós-morte, ou a própria morte. Mistérios esses que as ciências modernas ainda não conseguiram explicar, por meio dos princípios da observação, experimentação e comprovação. Ainda segundo Campbell (1990, p.5), “o mito ajuda a colocar sua mente em contato com essa experiência de estar vivo”.

A falta ou ausência do mito pode levar à degeneração da sociedade porque, sem o mito, torna-se uma sociedade sem os princípios necessários para as devidas mudanças no comportamento, de acordo com a idade dos cidadãos, ou seja, não há clareza, por exemplo, de quando um jovem deve deixar de ser adolescente para se tornar um cidadão adulto, deixar a proteção materna para assumir as responsabilidades que a saída da adolescência exige. A ausência do mito pode causar conflito e gerar, em alguns casos, até violência, pois os valores e as fases da vida (infância, adolescência e vida adulta), às vezes, não ficam claras como são nas sociedades que se utilizam do mito para marcar essas passagens responsáveis pelas diferentes atividades e funções que cada indivíduo deve exercer em cada uma dessas fases da vida. Por outro lado, nas sociedades em que os mitos ainda prevalecem, cada estágio da vida é marcado de forma a não deixar dúvidas de que determinadas fases foram superadas. Como no exemplo seguinte, destacado por Campbell neste fragmento de uma entrevista (1990):

Moyers: A sociedade não lhes forneceu rituais por meio dos quais eles se tornariam membros da tribo, da comunidade. Todas as crianças deveriam nascer duas vezes para aprender a funcionar racionalmente no mundo de hoje, deixando a infância para trás. Penso nas palavras de São Paulo, na Primeira Epístola aos Coríntios: “Quando eu era criança, falava como criança, compreendia como criança, pensava como criança; mas quando me tornei um homem pus de lado toda criança”.

Campbell: É exatamente isso. Eis o significado dos rituais da puberdade. Nas sociedades primitivas, dentes são arrancados, dolorosas escarificações são feitas, há circuncisões, toda sorte de coisas acontecem, para que você abdique para sempre do seu corpinho infantil e passe a ser algo inteiramente diferente. (CAMPBELL, 1990, p. 5)

Campbell conceitua essa falta de discernimento como falta de “ethos”: *uso, costume*. E com a convergência do “ethos” para os meios digitais, na atual sociedade globalizada, cada vez mais hibridizada, como destacado anteriormente no texto de Canclini, além do elogio à tolerância, na forma da digestão crítica do alheio em Oswald de Andrade, “ethos” não vivenciados com a mesma intensidade em sociedades fisicamente próximas e miticamente distantes, ou fisicamente distantes e miticamente próximas, e a hibridação sem a antropofagia, podem levar as sociedades ditas civilizadas a conflitos quase irracionais, provocando o desequilíbrio entre o *homo sapiens* e o *homo demens* de Morin (1999).

Com base no *logos*, a sociedade atual é uma sociedade *desmitologizada*, porque as histórias míticas são sabedorias para a vida e não acúmulo de informações, como acontece com o aprendizado das tecnologias e, com temas atemporais. Com isso, Campbell destaca a semelhança das histórias (mitologia) em diferentes culturas, quando se referem aos mistérios da criação e da morte. Porém, essa percepção destacada por Campbell não foi totalmente percebida pelas sociedades denominadas civilizadas, ao devastarem algumas sociedades e seus mitos, pelo fato da bipolaridade cultural não permitir que a tolerância pelo diferente, pelo desconhecido, pelo estranhamento, prevalecesse e fossem feitas as adequações necessárias para a preservação das diversidades míticas (culturais).

Essas semelhanças e supremacias estão presentes nas sociedades atuais com as centenas de religiões, que têm explicações míticas para os mistérios da origem e da morte, as quais acompanham os seres humanos, desde a tomada de consciência sobre a efemeridade da vida, manifesta por signos poéticos bastante

semelhante; porém, agem como sendo uma superior à outra, por interpretar os mesmos signos de forma particular e de acordo, em alguns casos, com os interesses particulares. Aqui, também, é importante destacar a questão política e econômica dessas religiões, após a era denominada por Jasper (Apud: ARMSTRONG, 2000) como “Era Axial”. Isto é, o reconhecimento, social e os benefícios adquiridos pelos líderes das religiões contemporâneas, que assumem os cargos semelhantes aos xamãs: líderes religiosos das sociedades primitivas, nas quais a cosmogonia desconhecia a cosmologia.

E esse conflito, desencadeado pelos termos cosmogonia (pensamento mítico-poético, histórias de heróis e deuses) e cosmologia (ciência, experimentação), provocou aquilo que alguns filósofos conceituaram como falta de consciência, ou seja, mesmo com os avanços tecnológicos a “falta de consciência” da mitologia é a consciência da sociedade atual.

Contudo, como essa questão refere-se ao discurso, será retomada no capítulo de análise do discurso mítico, no medium, nesta pesquisa delimitado aos discursos veiculados na televisão.

2.6 A estrutura do texto artístico – Lotman – e suas implicações com o discurso relacionado ao mito monogâmico

Na Escola Russa da Semiótica, a cultura é estudada como linguagem que envolve todas as manifestações artísticas, desde a arte à culinária. Para seu aprofundamento, essas manifestações estão divididas em duas. A primária é a verbal, devido à necessidade das palavras para explicar as manifestações verbais e, também, as demais, porque para explicar um gesto, um olhar, por exemplo, necessitamos das palavras. A secundária se refere ao signo não-verbal, uma vez que a linguagem tem uma moldura que se estrutura infinitamente. A moldura é a representação do real, porém, não é o real e, cada vez que criamos uma moldura, criamos um novo mundo.

Esse conceito reflete as diversas interpretações que ocorrem, tendo como base a Bíblia, nos discursos religiosos veiculados nos programas de algumas emissoras, como a Rede Record, Bandeirantes, Rede Vida dentre outras. Nesses discursos, percebemos as diferentes molduras subjetivas e simbólicas, que envolvem os mitos monogâmicos e os princípios das diferentes denominações, que exploram esse recurso para expandir suas crenças e princípios, criando, com isso, diversos mundos que convergem para a mesma finalidade: criar um mundo paralelo, no qual as dificuldades serão superadas e superado também o que deu origem à cultura e aos mitos: a morte. Embora esse seja o grande conflito do homem em todas as eras, mesmo o discurso religioso não converge para uma reflexão como na cultura Oriental, e sim a ideia da vida eterna, uma segunda realidade sem os problemas deste mundo real.

Embora a construção desses novos mundos passe por diferentes interpretações, podemos perceber suas semelhanças, ou sincretismos, com os ritos (memória com intercâmbios com outros sistemas) que também se tornam cultura de um determinado grupo, quando passam a fazer parte da memória do grupo influenciador ou influenciado, pois Lotman define cultura como memória. Como exemplo, podemos destacar a Santa Ceia. Um rito que faz parte de diversas denominações e que, em todos os seus detalhes, serve para lembrar as ações de

Cristo e seus significados - amor, humildade, doação - para o Cristianismo. Assim como nos demais rituais, cristãos ou não, para lembrar os ritos antepassados e o que isso significava.

Os arquétipos, assim como em outras áreas, também são explorados pelos apresentadores do discurso religioso (pastor, padre, bispo, colaborador, protetor, entre outros) por serem modelos humanos que, em dado momento, servem para criar identificação com o público. E, segundo Baitello Júnior,

como o alimento das imagens é o olhar e como o olhar é um gesto do corpo, transformamos o corpo em alimento do mundo das imagens – refiro-me aqui a um dos tipos de iconofagia possíveis – inaugurando um círculo vicioso (BAITELLO JUNIOR, 1999, p.).

Baitello usa essa afirmação para se referir ao excesso de imagens na atual cultura visual. E, como citamos anteriormente, alguns discursos religiosos, não apenas esses, além do verbal empregam, também, os textos imagéticos para criar uma semiose nos destinatários que se assemelha à cegueira provocada pelos excessos das imagens, ou seja, uma semiose que leve à aceitação de valores que estão além da razão humana. Nesse caso, podemos relacionar às, já citadas, afirmações de Edgar Morin (1999), no texto *Amor, Poesia, Sabedoria*, ao se referir ao homo sapiens e ao homo demens.

Essa relação destacada por Morin também é enfatizada no discurso de atualização do mito quando se refere à segunda realidade, isto é, àquela que supera a atual e que está além do nosso conhecimento racionalizado. E procura por meio de ritos levar os seres racionais a uma atmosfera anti-racional, dando com isso ênfase ao *homo demens* citado por Morin. É para essa atmosfera anti-racional dos mistérios que envolvem os mitos e que a maioria desses discursos tentam transportar seus adeptos.

Mesmo empregando a descontextualização, sugerida por meio da poética de Oswald de Andrade, os ritos, com sua abundância de detalhes, são empregados para justificar, como em outras gerações, sua finalidade, origem e a existência de uma segunda realidade que supere a morte, como nos estudos destacados por

Ivan Bystrina, ao analisar o Xamanismo¹². Assim, o mito, por meio dos discursos em mídia primária, secundária ou terciária, continua exercendo fascínio e medo, com relação aos mistérios surgidos com a tomada de consciência, imageticamente descrita no prólogo do filme *2001: Uma odisséia no espaço*, ou no verbo que se tornou carne do mito monogâmico do mundo cristão.

¹² Segundo Bystrina (1995, p. 26), o “Xamanismo faz parte das mais antigas instituições que reuniam caçadores e coletoras. [...] Os xamãs atuavam tanto na primeira quanto na segunda realidade. na primeira, os xamãs eram seres humanos; na segunda realidade eles aparecem como deuses. Como exemplo, podemos citar o deus germânico Odin ou o deus Greco-macedônico Dionísio. Os xamãs aparecem ainda como semi-deuses e heróis, como acompanhantes dos mortos, ou então dominadores dos espíritos”.

2.7 O texto imagético e o início de tudo

A partir da idéia criacionista, na qual tudo era sem forma e sem vida, o autor de *2001: Uma Odisséia no Espaço*, visualiza, sem imagem, a formação dos planetas e seus satélites e o início da vida em um mundo rústico, com seres irracionais, mostrando, com as primeiras imagens, a contradição entre um ambiente disforme e escasso em alimentos e a vida amigável entre os primeiros seres que, séculos depois, uma das espécies seria o homem, segundo as ideias evolucionistas, iniciadas com Darwin, e um outro grupo de animais, também irracionais, é representado pelas antas. Porém, a busca pelo predomínio, a partir do contato com o monólito perfeito, em relação às demais rochas, desperta a curiosidade por algo “não-natural”, mas criado por outros ou pelos próprios primórdios que, com a tomada de consciência, buscavam explicações para o maior dos enigmas: o surgimento da vida. O monólito apresentado, neste texto imagético, pode representar o enigma da vida ou a intervenção de um ser superior, que determinaria a evolução e a manutenção da vida.

O contato com algo tão perfeito e desconhecido desperta a curiosidade, medo e fascinação e, segundo as imagens, atribui ao grupo de homens-macacos, após o contato, uma tomada de consciência, que representa a tríade consciência (utilização do osso como arma), poder (agressão à anta para servir de alimento, e ao adversário, para garantir o domínio da fonte) e sobrevivência (a consciência e o poder). A tomada de consciência se dá depois do contato com o monólito que, como já mencionado acima, em relação às pedras conhecidas pelo homem primordial de outros seres: amedrontando e fascinando ao mesmo tempo, semelhante à sensação, ao nos deparamos com situações ou objetos que provocam estranhamento, isto é, semelhante à primeiridade destacada por Peirce (SANTAELLA, 1995), a qual, mesmo com o domínio da linguagem, não conseguimos explicar. Talvez, seja essa a sensação que a imagem do monólito perfeito queira provocar no intérprete desta cena, porque nem mesmo o autor, nas imagens subseqüentes, deixa claro o sentido desta dicotomia entre o mundo natural e a intervenção mítica ou humana. Isso demonstra, também, a descontextualização da evolução da raça humana que, com base na tríade anteriormente citada,

provocou a individualização das pessoas e dos grupos pela conquista do poder. No filme, destacado com a briga pela fonte de água e a forma de se impor sobre o outro grupo, que também disputava a mesma fonte, a morte amedronta os demais adversários.

Esse prólogo também pode ser visto (doxa) como o domínio de uma ideologia sobre as demais, se considerarmos a semiosfera do momento histórico em que o filme foi criado. O domínio do espaço pode representar o domínio da fonte. Quando um determinado povo entra em contato com um conhecimento, isso o deixa à frente dos demais. E com uma comunicação dominante (aparentemente) impõe sua cultura como “superior” às demais culturas que, na realidade, não são inferiores, mas diferentes.

Assim como a tríade destacada no prólogo do filme *2001: Uma Odisséia no espaço* garantiu a sobrevivência e a supremacia de uma espécie sobre as demais, o mito, criado para explicar as origens, ainda garante o domínio, algumas vezes de forma irracional, semelhante ao método da conquista da fonte, de um grupo que entrou em contato com o monólito, e a manutenção dos dogmas que os avanços tecnológicos e científicos ainda não conseguiram explicar, com base na observação, experimentação e comprovação. Essa tríade é uma alegoria das primeiras atividades racionais, supremacia sobre seus semelhantes e de outras espécies, a transformação dos elementos naturais e a evolução dos seres conhecidos como racionais.

E esses conflitos de poderes, a busca pela origem, a fuga do mundo real, não satisfazem os diferentes desejos, mas estimulam as pesquisas sobre a comunicação e seu emprego para transformar ou proteger a memória (cultura), os mitos e, principalmente, a ideologia comunitária ou social. Como exemplo do prólogo, isso se deu, no princípio, apenas com a mídia primária (que ainda hoje é considerado, por muitos, como a única capaz de estabelecer comunicação), com gestos e grunhidos, e depois com as secundárias, que permearam a comunicação com as imagens ruprestes, antes da criação da escrita e, talvez da fala, da qual não existe um registro de quando a linguagem passou para um sistema organizado

em signos verbais; e a terciária que, assim como a secundária, objetivava a comunicação cada vez mais eficiente entre os seres humanos. Mas, como a História nos informa, a partir do processo de registro do oral, além dos diferentes registros; linguagens que se interpenetram com a passagem da escrita para impulsos elétricos, sua convergência para o sistema analógico e, por fim, sua digitalização, a comunicação, a troca, entre indivíduos, com exceção dos grupos familiares, está cada vez mais midiaticizada. Lembremos que as máquinas são aparatos, signos criados pelos homens.

Porém, nem todo avanço tecnológico dos meios secundários e terciários (escrita, telégrafo, fotografia, rádio, cinema, televisão e Internet, aliados aos racionalismos e cientificismos) conseguem, ainda, explicar as origens, a existência ou a negação de uma segunda realidade “homo demens” de Morin (1999), e o que nos espera depois da morte. São essas questões que nos impulsionam a pesquisar o conceito de mito, cultura(s) e signo poético na televisão, um medium, assim como outros que, na nossa atualidade, não promove a comunicação como se imaginou na sua criação e sim uma individualidade, reclusão, ou seja, o avanço tecnológico não está aproximando, como se imaginava, no mundo real, os seres humanos, e sim propiciando cada vez mais a comunicação em mídia terciária. Aqui não cabe ao médium escolher, e sim ao próprio homem que o manipula. E é justamente essa outra “metade” do homem (o homo demens) que não está sendo, devidamente, utilizada.

Será que assim como ocorreu, a partir dos avanços tecnológicos, com os conhecimentos práticos dos médicos obstetras, por exemplo, com o parto natural, os meios terciários levarão as pessoas a esquecerem ou ignorarem a mídia primária e suas características: o toque, o cheiro, o olhar, o mito e seus rituais? Será que o Avatar contemporâneo (digital), não o arcaico, que dependia dos rituais para se manifestar, será suficiente para suprir as necessidades que várias sociedades, com base nos mitos e rituais arcaicos, ainda encontram no signo poético ou na mitologia? Essas são questões que não teremos a pretensão de responder, mas sobre as quais nos propomos a refletir para, com apoio das referências teóricas, analisarmos como

são explorados, no discurso relacionado à atualização dos mitos, na televisão, o signo poético, o conceito de cultura e a linguagem.

CAPÍTULO 3 - A RELIGIOSIDADE NO PROCESSO CULTURAL

3 A RELIGIOSIDADE NO PROCESSO CULTURAL

Como o estudo da religiosidade não se restringe apenas ao contraste necessário entre o sagrado e o profano, não teremos a pretensão de tecer um texto que apresente a história da religiosidade geral ou a história da religiosidade de uma determinada sociedade, porque Eliade (1998, p. 7), no texto *Tratado de história das religiões*, com relação à complexidade do tema, nos elucida com as duas afirmações seguintes:

1ª - Ainda que nos contentássemos em estudar uma só religião, a vida de um homem mal chegaria para levar tal investigação a cabo; 2ª- se nos propusermos ao estudo comparativo das religiões, até várias existências seriam insuficientes para se alcançar o objetivo proposto.

O método empregado por Eliade, nessa obra, foi o comparativo, porém, delimitou seus estudos “entre aquelas [religiões] que a história registrou ou que a etnologia nos revelou, e também [em] alguns de seus aspectos e das suas fases”(Idem, p. 8).

Outro complicador da análise desse tema refere-se às ambigüidades referentes aos termos sagrado e profano, ou seja, o pensamento coletivo, responsável pela criação de um termo sagrado, com relação à religiosidade, não é universal. Conforme nos esclarece Durkheim (2000), ao analisar o totemismo australiano, o que é sagrado para um clã pode ser profano para outro, ainda que próximos geograficamente: “portanto, a unidade e a diversidade da vida social é que produzem, ao mesmo tempo, a unidade e a diversidade dos seres e das coisas” (DURKHEIM, 2000, p. 455). É importante salientar o respeito, no totemismo, entre os clãs, pelos mais variados totens da sociedade totêmica da Austrália. No Ocidente, entretanto, a demonstração de desrespeito entre as religiões, em relação à religiosidade ocidental contemporânea, está na utilização dos media para a conversão, atitude que não respeita o culto local e delimitações geográficas, em nome de certo monoteísmo; a diversidade dentro da unidade monoteísta, leva-nos ao estudo, mesmo que hipotético, da religiosidade para atingirmos nosso objetivo, ao analisar o signo poético nos discursos de atualização dos mitos, aliados aos meios de comunicação de massa, delimitados, em nosso trabalho, à televisão.

A televisão nos leva à reflexão sobre o conceito de sagrado, porque é sabido que onde o sagrado predomina, o profano é eliminado, especificamente em certa cultura centro-europeizada, cristã ocidental; porém, no meio terciário (TV) e digitalização dos signos sagrados caracteriza a inexistência dos espaços físicos e tornam difíceis os limites impostos entre o sagrado e o profano, como no espaço físico sagrado. O meio terciário, caso da TV e da Internet, é capaz de fazer conviver nele, concomitantemente, uma diversidade imensa de temas e formatos, complementares ou, até mesmo, diametralmente opostos. Essa divisão nem sempre está clara. Ao mesmo tempo em que a TV é um meio utilizado para exposição e expansão do sagrado, também é criticada por ser um meio de perversão, de validar princípios opostos ao sagrado em relação à religiosidade e, de ser contra, devido à maioria de sua programação, aos princípios sagrados das religiões cristãs.

Todavia, assim como ocorreu na história da religiosidade, o homem sempre adequou sua religiosidade às suas necessidades e intenções. Assim, a religião é tão cambiante, maleável e provisória quanto a própria cultura. Nas palavras de Unamuno:

O religioso é o econômico ou hedônico transcendental. A religião é uma economia ou uma hedonística transcendental. O que o homem busca na religião, na fé religiosa, é salvar a própria individualidade, eternizá-la, o que não se consegue nem com a ciência, nem arte, nem com a moral. Nem ciência, nem arte nem moral nos exige Deus; o que nos exige Deus é a religião. [...] A religião é, pois, uma economia transcendente, ou, se quiserem metafísica. (UNAMUNO, 1996, p. 302-303)

Hoje, as religiões, não na sua totalidade, buscam os novos recursos para se expandir e, ao mesmo tempo, aniquilar outras formas de expressão do sagrado. Segundo os estudos de Eliade, para um atendimento imediato das suas necessidades, muitas sociedades arcaicas suplantam as ideias das divindades celestiais, um deus supremo onipotente, onisciente e onipresente – criador de todas as coisas, e adotam divindades secundárias, porém, mais próximas dos seres humanos, tanto no caráter quanto nos desejos.

A vida de vários espécimes de animais e vegetais, de acordo com os crivos das ciências – observação, constatação e comprovação – apresenta um ciclo, ou destino e comportamentos previstos. Por outro lado, o homo sapiens tem um ciclo semelhante aos outros seres: nascimento, vida e morte, porém, seu comportamento, desenvolvimento e aptidões são incógnitas, ou seja, não é possível definir sua trajetória com base em outros seres humanos. E é nesta complexidade do raciocínio humano, e culturas, que a religiosidade tenta unificar a diversidade e diversificar, em alguns casos, onde havia unicidade. Exemplo são as várias formas de adoração do mesmo Deus no Cristianismo e a eliminação, ou tentativa de eliminação, da diversidade dos deuses da cultura religiosa como da Índia e de comunidades primitivas, como os indígenas brasileiros, que sofreram e sofrem a influência da cultura religiosa do homem branco que se declara civilizado.

A partir do século XVII, com o predomínio da razão, os avanços tecnológicos e científicos não foram suficientes para tirar do homem o pensamento do invisível como uma verdade que supera o imediato e real, tornando, com isso, a religiosidade, uma forma intangível para explicar o tangível, já que o homem é, reconhecidamente mais fraco, em relação à soberania da natureza.

Rubem Alves (1999), no texto *O que é Religião?*, com base em vários autores, destaca o processo da influência dos ritos e mitos sagrados na cultura. Relaciona as críticas e pensamentos que, associados à religiosidade, acreditavam no poder ou na decadência do processo religioso. São mencionados Marx, por exemplo, que relaciona a religião a uma alienação ou “ópio do povo”, e Freud, que considera a religião apenas um sonho. Porém, as bases do racionalismo científico, em relação à religiosidade, desses e outros pensadores, não foram suficientes para eliminar os signos poéticos que foram criados pelos próprios homens, para explicar a superioridade da natureza em relação ao homem, e elevá-los à utopia de um lugar onde a natureza não se destaca como superior, mas está subordinada a um ser superior, que tem o humano como sua criação mais importante. E, segundo Alves:

As pessoas religiosas, ao dizer os nomes sagrados, realmente crêem num “lá fora” e é deste mundo invisível que suas esperanças se alimentam. Tudo tão distante, tão diferente da sabedoria científica. (ALVES, 1999, p. 119)

Nesse sentido, ocorre a aproximação com o poético, em que a palavra deixa de ser apenas palavra, apenas representação, para fundar uma nova existência.

Na concepção bíblica cristã, assim como em várias religiões de conversão¹³ e criacionistas¹⁴, a religiosidade e sua expansão se deram junto com a criação do universo, do nosso planeta, da natureza e de seus componentes. Porém, mesmo no texto de Gênesis¹⁵, que inicia com a criação do mundo, do homem, dos animais e dos elementos naturais, encontramos algumas lacunas – tudo começa com um único casal com dois filhos e um filho mata o irmão. E, com a sequência da leitura, encontramos diversos povos, sem explicações de suas origens, que adoravam os elementos da natureza ou outros símbolos sagrados criados pelo próprio homem, em forma humana divinizada ou elementos naturais sacralizados. Ainda citando Alves, destacamos:

Nenhum fato, coisa ou gesto, entretanto, é encontrado já com as marcas do sagrado. O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário, coisas e gestos se tornam religiosas quando os homens os batizam como tais. A religião nasce com o poder que os homens têm de dar nomes às coisas, fazendo uma discriminação entre coisa de importância secundária e as coisas nas quais seu destino, sua vida e sua morte se dependuram. Esta é a razão porque, fazendo uma abstração dos sentimentos e experiências pessoais que acompanham o encontro com o sagrado, a religião se nos apresenta com um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos. (ALVES, 1999, p. 25)

É essa capacidade de raciocínio que deu ao homem o poder de criar e recriar os mitos e ritos das sociedades primitivas e contemporâneas. Devido a sua complexidade e influências, nas diferentes sociedades, vários estudiosos se dedicaram a entender esse fenômeno de poder e subordinação. Como são características do homem, as adequações, mudanças e a falta de registros, aliadas às invasões e imposições, muito da cultura religiosa se perdeu. Para tanto, pensadores como Durkheim e outros - Berger, Tylor, Feuerbach, Max Müller - (In.:

¹³ Aquelas em que o membro não precisa nascer na religião, mas pode fazer parte a qualquer momento, através dos ritos de iniciação.

¹⁴ Conceito no qual o universo e todas as criaturas da fauna e da flora foram criados por um ser onipotente, onipresente e onisciente.

¹⁵ Primeiro livro da Bíblia escrito supostamente por Moisés, que narra como era no princípio, como se deu a criação, o relacionamento de Deus com o homem e a promessa de Deus a Abraão e seus descendentes.

DURKHEIM, 2000) dedicaram parte da vida para entender e explicar o início, a função e a influência da religiosidade, visto que:

As categorias do pensamento humano jamais são fixadas de uma forma definida, elas se fazem, se desfazem, se refazem permanentemente, mudam conforme os lugares e épocas. A razão divina ao contrário é imutável. (DURKHEIM, 2000, P. XXII)

Como a ciência da religião, como disciplina autônoma, é recente (século XIX), além da falta de registros para se entender o início do fenômeno religioso e da religiosidade e delimitá-lo das práticas não religiosas, fez-se necessária a criação de algumas teorias. A primeira teoria foi a do sobrenatural, mas “foi o homem que a forjou com suas próprias mãos, ao mesmo tempo que concebia a ideia contrária. Por isso, ela só ocorre num pequeno número de religiões avançadas” (DURKHEIM, 2000, p. 11). A segunda forma utilizada foi a divindade, todavia essa também não conseguiu preencher todos os hiatos presentes na história da religiosidade, senão, como explicar, por exemplo, o Budismo como religião, uma vez que seus membros não acreditam em uma divindade e, sim, em quatro princípios fundamentais para a salvação, que difere muito da religiosidade pautada em uma divindade, porque, segundo as verdades budistas, o ser humano não depende de uma força divina, mas de si mesmo apenas e não se preocupa em saber da origem do mundo. Para o budista, a origem é apenas um fato: [...] “mas mesmo no interior das religiões deístas, encontramos um grande número de ritos que são completamente independentes de toda ideia de deus ou de seres espirituais” (Idem, p. 16). E acrescenta: “a religião vai além da ideia de deuses ou de espíritos, logo não pode se definir exclusivamente em função desta última” (Idem, p. 18).

Com a falta de uma explicação convincente do processo cultural religioso, a partir do sobrenatural e da divindade, os estudiosos caracterizam a religiosidade com base no sagrado e no profano que, diferem dos termos “bem” e “mal”, porque estes habitam o mesmo espaço, seja físico ou psicológico, e o sagrado e o profano, na tradição cristã ocidental, não coabitam o mesmo espaço. Nesse caso, onde um está presente, o outro inexistente. E em relação ao sagrado, Mircea Eliade escreve:

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, [...] não se trata de uma veneração de pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é pedra, nem árvore, mas o sagrado (ELIADE, 2001, p. 18)

Essa citação de Eliade nos indica que o sagrado pode ser revelado tanto nos estudos que indicam o sobrenatural como base para o processo da religiosidade, quanto para a divindade, porque a hierofania destacada, nesse fragmento, pode fazer inferência a ambos: sobrenatural e divindade. Após esses estudos, Durkheim relaciona a magia e religião, destacando alguns pontos próximos entre ambas, dá ênfase à sua grande diferença, ao afirmar que, na magia, prevalece o isolamento de seus praticantes em relação à coletividade, criada a partir da formação de um grupo religioso, e define religião como “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem, numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (Durkheim, 2000. p.26).

E para Eliade (2001, p. 13)

Atualmente, os historiadores das religiões estão divididos entre duas orientações metodológicas divergentes, mas complementares: uns concentram sua atenção principalmente nas estruturas específicas dos fenômenos religiosos, enquanto outros interessam-se de preferência pelo contexto histórico desses fenômenos; os primeiros esforçam-se para compreender a essência da religião, os outros trabalham por decifrar e apresentar sua história.

Consideramos de igual importância as duas linhas de pesquisas destacadas por Eliade, todavia, em nossa pesquisa, procuraremos ter como conteúdos basilares os estudos sobre os fenômenos religiosos, pois nosso objeto de análise é o emprego do signo poético nos discursos de atualização dos mitos mediados pela televisão, ou seja, um recorte sincrônico, de um processo diacrônico. É importante salientar que a ênfase acima destacada não tira a necessidade da leitura de textos que tendem à historicidade das religiões, como o texto *As grandes religiões*, organizado por Burkhard Schere (2005), que, a partir do Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo e Budismo, traz a abordagem de vários autores em setenta e cinco

temas centrais para subsidiar as cinco grandes tradições religiosas da História da humanidade. Como história e princípios, com exceção do Hinduísmo, o qual segundo o autor não possui fundador, o texto aborda desde a origem do processo da religiosidade às suas mais diferentes variações. E afirma que foi da cepa da cultura Hindu que surgiram as tradições hinduístas e budistas, enquanto da cultura semita originaram-se o Judaísmo, Islamismo e Cristianismo, tidas como religiões abraâmicas.

Ainda, no contexto histórico, podemos destacar o estudo de Irineu Wilges (1995), que aborda os elementos da religiosidade a partir de conceitos de autores como Platão, Plutarco, Max Scheler, Jung e Pavlov, isto é, parte de um contexto universal de religiosidade para delimitar seu trabalho às religiões brasileiras. Após um breve comentário sobre o sagrado, o tempo, o espaço, o mito, o sofrimento e sobre o termo religião, passa à exposição dos elementos constitutivos da religião. Wilges destaca três formas religiosas: religiões sapienciais, religiões proféticas / espíritas, e atitudes filosóficas, as quais são subdivididas em várias formas de religiosidade. A partir dessas abordagens, Wilges passa para a parte histórica das principais religiões presentes no Brasil. Constitui sua narrativa histórica do macro para o micro. Nesse texto, em especial, podemos perceber, em vários momentos, juízos de valores como “um povo pequeno que faz muito barulho”, ao se referir a uma determinada religião brasileira. Isso difere do conceito de religião sugerido por Durkheim, no qual todas as religiões, dentro de seus princípios e valores, são verdadeiras.

Outro autor que abordou de forma sincrônica a religiosidade foi Jack Goody, no texto *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, do qual destacamos o primeiro capítulo, “A palavra de Deus”, em que Goody aborda a religião antes da escrita e depois da escrita, e afirma:

Consequentemente, todas as religiões tratam dos dois mundos e seus habitantes, na sua maioria humanos num dos casos e “agências sobrenaturais”, até mesmo forças, no outro, com alguma espécie de Deus supremo, que é na maioria dos casos o criador deste mundo, embora habite o outro. Questões de vida e morte, a conduta de deuses e homens – constituem o domínio das religiões em toda parte (GODDY, 1986, p. 18)

São os mistérios da origem e da morte e o mundo visível, real, em contraste com um mundo invisível, que dão à religiosidade, em diferentes épocas e lugares, espaço para permanecer e se multiplicar. Nesse texto, acompanhamos a relação da religiosidade com a passagem dos mitos e ritos para a linguagem verbal escrita, sobretudo nas religiões de conversão.

Nas igrejas letradas, os dogmas e os serviços são regidos (isto é, dogmáticos, ritualistas, ortodoxos) por comparação; o credo é recitado palavra por palavra, as Tábuas do Senhor aprendidas de cor, o ritual repetido textualmente. Se tem lugar uma mudança, ela toma com frequência a forma de um movimento de cisão (o verbo “cindir” utiliza-se em relação a seitas que se separam da igreja mãe); o processo é deliberadamente reformista, revolucionário mesmo, ao contrário do processo de incorporação que tende a marcar a situação oral. (GOODY, 1986, p. 26)

Além dessa cisão, quando há uma divergência nos princípios registrados e assegurados para manter a unidade de uma determinada religião, o texto nos faz ver a religião como um processo estático, que não acompanha as mudanças e evoluções da humanidade. Outro aspecto das religiões letradas está no rompimento das fronteiras do tempo e do espaço. De acordo com Goody, as religiões letradas são religiões de conversão e, “a longo prazo, a *adaptação* da religião à sociedade toma uma forma diferente, quando passamos da comunicação oral para a escrita” (Idem, p. 38).

Nota-se, nesse caso, a influência que a evolução dos meios iria exercer sobre a religiosidade, tendo-se em vista que, nos primeiros modos de manifestação, a religiosidade se dava oralmente, medium primário (corpo); aos poucos, migra para as mídias secundárias. Letrada, ela persiste no tempo e no espaço. E, agora, na mídia terciária, ganha contornos distintos: de produto que se oferece à massa, via televisão, ela passa, ainda, pela segmentação de público no rádio e na Internet.

Após a conceitualização de religião, os estudos de Durkheim passaram a analisar a origem da religiosidade a partir das principais concepções das religiões elementares. Para Tylor, a origem da religiosidade estava no animismo, com a ideia da alma relacionada ao duplo, o qual se origina com reconhecimento de outro mundo através do sonho. Porém, somente quem sonhava se lembrava das ações e

dos personagens que participaram daquilo que era reconhecido como uma vida além da realidade física. Assim, quando quem sonhava encontrava com um conhecido que participara das aventuras ou ações do sonho, este desconhecia tal acontecimento. E sendo o duplo uma concepção coletiva, para se caracterizar como religião, todos que participaram de um sonho deveriam lembrar-se desses fatos.

De onde que vem a ideia do duplo, ela não basta, como reconhecem os animistas, para explicar como se formou esse culto aos antepassados do qual se quis fazer o modelo inicial de todas as religiões. Para que o duplo se tornasse objeto de um culto, era preciso que deixasse de ser uma simples réplica do indivíduo e adquirisse as características necessárias para ser elevado à ordem dos seres sagrados. É a morte, dizem, que operaria essa transformação. (DURKHEIM, 2000, P. 48)

A teoria animista, baseada nos estudos de Tylor e Spencer (apud DURKHEIM, 2000), não conseguiu explicar toda a complexidade que envolve o início da religiosidade posto que, nessa ciência, sua “principal descoberta consistiria em fazer desaparecer o objeto mesmo de que se trata?” (DURKHEIM, 2000, p. 60). Ou seja, como réplica do indivíduo, o duplo não adquiriu as características necessárias para justificar a teoria animista. E foi por essa fragilidade da concepção animista que, com a descoberta dos Vedas, os estudiosos se voltaram para o naturismo.

O naturismo foi amplamente divulgado com base na negação do animismo. Max Müller, o principal representante desse conceito, assim se refere à religião: “A religião para ocupar o lugar que lhe cabe como elemento legítimo da nossa consciência deve, como todos os nossos conhecimentos, começar por uma experiência sensível” (Apud DURKHEIM, 2000, p. 63). Assim como o poético que é, por natureza, uma experiência sensível, lembrando Teixeira Coelho Netto (2000).

Müller (apud DURKHEIM, 2000), com base nos conceitos do naturismo, propôs uma reação ao devaneio do animismo, a partir de um estudo pautado na realidade experimental, porque “nada pode haver na fé que não tenha estado antes no sentido” (Idem, 2000, P. 63). Para Müller, a evolução religiosa teve o mesmo ponto de partida: o espetáculo da natureza, do qual com o tempo, percebem-se as repetições ordinárias e, às vezes, inesperadas. Segundo os estudos de Müller e demais teóricos do naturismo, foi a natureza a responsável por despertar em nós a

sensação esmagadora de um infinito que nos envolve e domina. É dessa sensação que teriam derivado as mais diferentes formas de religiosidade. E completa que foi a linguagem, posteriormente estudada como signo (para nosso estudo, o signo poético), a responsável pelo discernimento de animado e inanimado ou sagrado e profano. Nessa concepção, são a *plurissignificação* e a parcialidade dos signos responsáveis por formar a diversidade do pensamento religioso. Relacionando animismo e naturismo Durkheim esclarece:

Por mais opostos que pareçam em suas conclusões os dois sistemas [...] coincidem num ponto essencial: eles colocam o problema em termos idênticos. Ambos com efeito empreendem construir a noção do divino com as sensações que certos fenômenos naturais, físicos ou biológicos, despertam em nós. Para os animistas, o sonho, para os naturistas, certas manifestações cósmicas é que teriam sido o ponto de partida da evolução religiosa. Mas tanto para uns como para outros, é na natureza, seja do homem seja do universo, que se deveria buscar o germe da grande oposição que separa o profano do sagrado.(DURKHEIM, 2000, p. 81)

Como a origem da religiosidade não foi suficientemente elucidada, mediante os conceitos animistas e naturistas, o homem continua sem uma explicação capaz de levá-lo a entender a origem dessa força coletiva e individual, criada para minimizar suas dúvidas e conflitos, bem como se sente impotente diante de forças naturais que exibem sua supremacia e extensão em relação ao *homo sapiens*.

Na tentativa de uma explicação que contemplates além das ilusões e a diversidade dos termos, para distinguir o sagrado do profano, os pesquisadores buscavam uma forma ainda mais primitiva de culto. E acreditaram ter encontrado seu objeto de pesquisa no totemismo.

O totemismo foi negligenciado por muito tempo, por acreditarem que era apenas uma expressão religiosa exclusiva de algumas regiões da América. Esse tema passou a fazer parte dos textos de vários etnógrafos, a partir de 1791, depois do descobrimento do totemismo como expressão religiosa na Austrália. Foi, então, que o totemismo passou a ser estudado e conceituado por “mostrar não apenas que o totemismo era uma religião, mas que dessa religião derivou uma grande quantidade de crenças e de práticas que se encontram em sistemas religiosos bem mais avançados” (DURKHEIM, 2000, p. 83).

A forma de organização dos clãs, nas sociedades arcaicas, que utilizavam o totemismo como forma de evocação do sagrado, não na sua totalidade e valor, encontra resquícios nas diversas religiões surgidas, a partir da cisão dos diversos grupos religiosos contemporâneos, porque nesse sistema havia os totens e os subtotens que, em alguns casos, passaram a totens. Outra característica desse sistema religioso é o pertencimento do totem coletivo, designado pelo nascimento que, em alguns casos, é hereditário pelo lado materno/ paterno ou derivado do lugar de nascimento. Já o totem individual é adquirido por meio de rituais. Sendo o sagrado o eixo de cada religião, nas sociedades totêmicas, esse conceito é amplo, porém, digno de respeito pelo clã e pelos demais clãs que elegeram outros totens (elementos sagrados) para o seu culto. Assim:

Os sentimentos semelhantes que essas diferentes espécies de coisas despertam na consciência do fiel e que fazem sua natureza sagrada evidentemente só podem vir de um princípio que é comum a todos indistintamente, tanto aos emblemas totêmicos quanto aos membros do clã e aos indivíduos da espécie que servem de totem. É a esse princípio comum que se dirige, em realidade, o culto. (DURKHEIM, 2000, p. 190)

Nesse sentido, o totemismo envolve o grupo, o indivíduo e o objeto sacralizado, que leva nossa reflexão, destacada anteriormente por Alves, em relação à capacidade humana de transformar objetos naturais, modificados ou representações humanas, em objetos sagrados, dignos de culto e adoração. É o coletivo que transforma um delírio em realidade. Durkheim explica que o soldado quando

[...] tomba ao defender sua bandeira certamente não crê ter sacrificado por um pedaço de pano. É que o pensamento social, por causa de sua autoridade imperativa, possui uma eficácia que o pensamento individual não poderá ter (DURKHEIM, 2000, p. 237).

Todavia, o que as mais diferentes religiões buscaram e buscam é uma forma complexa ou simples para uma tentativa de superar o inominável, como a seguinte descrição:

A morte é inominável. De nada adianta colori-la com palavras. Real é aquilo que não pode ser simbolizado. A morte está no outro lado do muro mais

obscuro e impermeável do Real. Diante da falha do simbólico, entretanto, o imaginário infla para vir em seu socorro. (SANTAELLA, 1996, p. 67)

Nisso a religião faz da morte uma forma própria de sua existência “el ser mortales y el saberlo y sentirlo, la religión es una respuesta a esa condena a vivir su mortalidad que es todo hombre”¹⁶ (PAZ, 1972, p. 145)

Miniaturas, é um texto composto por diversos textos em “miniatura”, que permeiam diversos aspectos da vida mediante leituras das artes, das biografias, principalmente, da bipolaridade da vida e morte e suas implicações com os signos. Mesmo a vida estando “grávida de morte” (SANTAELLA, 1996, p. 92), é o signo o responsável pela eternidade de um presente que já é passado.

O signo perpassa e supera o tempo (SANTAELLA, 1996), porque é através dele que a vida vence o inominável: a morte. Apesar dos avanços científicos e tecnológicos, ainda é ritualizada, mistificada e certa para os seres vivos e o que permanece é sempre o signo.

A incessante e crescente busca pela eternização do signo em meios de armazenamentos cada vez mais duráveis parece funcionar como a forma mais eficaz da vingança humana contra a mortalidade. Na durabilidade dos signos, o perene se vinga da perversidade do perecível. O signo não é compensação, curativo, paliativo ou sutura da angústia maior e sempre recolocada: a angústia da morte. O signo é vingança. (SANTAELLA, 1996, p. 87-89)

É a certeza da mortalidade que os seres humanos buscam, na representação de nós mesmos, de um pensamento, o medo de estar frente a frente consigo e da ideia da morte. Além das diversas expressões das artes verbais e não-verbais, outro aspecto, através dos signos, explorado na compensação da finitude, é a religiosidade: um misto de arte, epifanias, suscitado pelo signo poético, que não pode ser representado em seu sentido lato, porque, quando racionalizado, perde sua essência.

Como os duplos corpo/alma, vida/morte, sombra/luz, segundo alguns estudos (Tylor, Müller, Durkheim), caracterizam a origem da religiosidade, são em

¹⁶ O ser mortal ao Sabê-lo e senti-lo, a religião é uma resposta a essa condenação de viver sua mortalidade que é toso o homem (PAZ, 1972, p. 145)

contrapartida, ignorados por vários setores da análise científica devido à ideologia objetivista, para a qual, segundo Merleau-Ponty:

Era, por exemplo, uma evidência, para o homem formado no saber objetivo do Ocidente, que a magia e o mito não tinham verdade intrínseca, que os efeitos mágicos e a vida mítica e ritual devem ser explicados por causas objetivas e reportados os restantes às ilusões da subjetividade. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 34)

Apesar dos crivos das ciências objetivas e de todos os benefícios por elas oferecidos aos homens, as bipolaridades, acima destacadas, ainda dão subsídios à formação e cisões das massas religiosas que, além do conforto, por meio dos signos poéticos que elevam a religiosidade, para superar a perda da individualidade com a morte, criaram/criam novos signos vingativos, que afirmam/confirmam a existência de um novo renascimento e vitória da vida sobre a (in)certeza da morte, porque “todas as combinações das crenças e ideologias sobre a morte se baseiam no duplo e na morte-renascimento” (MORIN, 1997, p. 18).

É a busca pela compreensão desse tema que mobilizou as mais diferentes expressões religiosas, filosóficas e científicas, porém, sem grandes avanços no campo do real da morte descrito por Santaella. Como a explicação poético-religiosa está pautada no simbólico, toda a religiosidade cristã está pautada na superação da morte na Pessoa/Deus de Jesus Cristo. Como enfatizado por Briem (Apud Morin, 1997, p. 202):

Por mais diferentes que tenham sido a religião de mistérios nas diversas épocas e entre os diversos povos encontra-se nelas, porém, uma preocupação fundamental comum: o problema da morte... todas trouxeram aos homens uma mensagem: a vitória sobre a morte. Que o Deus da salvação seja do sexo masculino ou feminino, animal ou humano, extraterrestre ou terrestre, o tema fundamental, o próprio drama do mistério continua idêntico: a luta contra a morte.

Como o tema da morte faz parte de diversos estudos, em diferentes áreas da cultura, Morin parte da tríplice consciência humana da morte: consciência realista da morte, consciência traumática da morte e a afirmação de um além morte. Uma espécie de guerra santa entre a realidade da morte e o mistério da imortalidade ou vida eterna.

A consciência da realidade da morte está no fato de os animais e vegetais serem seres finitos — visão criacionista e divinizada — ou estarem em constantes transformações — visão evolucionista e científica. O traumatismo da morte tem sua base na individualização. Porém, essa consciência traumática da morte, em alguns momentos, é superada com ideais simbólicos. Como a guerra e a transformação de cidadãos comuns em mártires. A morte em um estado de guerra subverte a consciência traumática, porque nesses momentos de guerra, ou da criação de um mártir, a morte — individualização — perde espaço para um coletivo capaz de transformar um simples combatente ou cidadão em herói. É o contrato social que eleva o cidadão à categoria de herói ou mártir, com a possibilidade da glória eterna.

No caso do combatente de guerra, pode-se criar um herói carente das virtudes da descrição do herói clássico. O cidadão transformado em mártir, pode possuir algumas características dos heróis clássicos: como os homens-bomba de algumas regiões do Oriente que, após o suicídio, tornam-se mártires defensores dos ideais e dos mais fracos.

Portanto, percebemos aqui a instabilidade da moral cívica, que tende a cair ou numa religiosidade heróica, ou na mística da comunidade, isto é, a anular a morte individual, seja numa divinização, seja numa integração no interior do corpo cívico imortal da sociedade. (MORIN, 1997, p. 47)

Nessa supremacia da sociedade, ou seja, da espécie sobre o indivíduo, na História da humanidade, nos mais diversos e longínquos espaços sociais, foram criadas várias formas de compensação para a realidade da morte, mediante a afirmação de um além morte, perpassando pelo duplo, morte-renascimento e salvação: presentes nos signos poéticos da religiosidade arcaica e contemporânea. O duplo - o “super-ego”: “Eu que é um outro” (MORIN, 1997, p. 137) — é reconhecido como exterior ao homem e uma forma de sobrevivência, após a liberdade imposta pela morte do físico. A sobrevivência do duplo “assim, pelo medo que inspiram, pelo poder que detêm, pelo culto que suscitam os mortos duplos detêm, potencialmente, os atributos da divindade” (MORIN, 1997, p. 151) e só é possível, no imaginário dos vivos, e sua manifestação varia de acordo com os elementos culturais, a cultura à qual pertencia o morto. Como, por exemplo, os ritos totêmicos descritos por

Durkheim nas sociedades totêmicas da Austrália, ou o ritual dos lanomamis pelos quais, após a morte de um membro, o seu corpo é cremado e suas cinzas misturadas em um mingau de bananas, do qual todos os participantes do ritual comem uma porção. Ao comerem o mingau misturado com as cinzas, acreditam possuir as características potenciais do membro cremado.

Uma morte-renascimento que também tem suas afinidades com o conceito de alma, embora a alma não seja concebida como exterior e sim interior. Na concepção do duplo como exterior, o corpo físico não o aprisiona, mas no conceito interior da alma, o corpo, como acreditava Platão, é uma prisão da mesma, que tem sua liberdade apenas com a morte do corpo físico. E seu destino, também, depende dos elementos culturais, aos quais pertence o corpo que perdeu sua individualização. A morte-renascimento, na qual, segundo as diferentes crenças do duplo (alma/espírito), retorna, conforme suas especificidades em outra forma de vida real, também ocorre em alguns rituais de iniciação, nos quais o indivíduo deixa uma fase de sua vida para ingressar em uma nova fase ou se desliga de um estilo de vida para fazer parte de uma massa fechada, pautada em princípios opostos aos praticados antes do ritual da morte-renascimento.

Já o conceito de salvação ou vida eterna não é concebido apenas com a morte do corpo físico e não considera o paradigma de classe social algo relevante para se consegui-la, e acrescenta-se que, “o cristianismo primitivo é de certo modo a imortalidade do pobre” (MORIN, 1997, p. 139). Tudo dependerá de uma conduta imposta pelos princípios da massa fechada, à qual pertence o indivíduo. É importante salientar que, nessa concepção, há inúmeras massas fechadas e um número relevante de diversidade dentro da unidade do monoteísmo.

Mesmo com a certeza da efemeridade da vida, a individualização, por séculos, foi marcada pela importância social do indivíduo e, ainda, continua em algumas sociedades que resistiram aos princípios do Cristianismo, porque “o Cristianismo dos primeiros séculos, consagrou a igualdade diante da morte” (MORIN, 1997, p. 53). Em algumas religiões seu líder continua gozando de

superioridade em graça. Um ser humano que encontrou sua “outraedad” (PAZ, 1998).

Contudo, essa sociedade, também, encontra dificuldade para compreender a busca da individualização plena presente no suicídio:

Quando o suicídio se manifesta, não apenas a sociedade foi incapaz de explicar a morte, não apenas ela foi incapaz de dar ao indivíduo o gosto da vida, mas também foi vencida, negada; ela não pode fazer mais nada nem a favor nem contra a morte do homem. A afirmação do individual obtém sua vitória extrema, que é, ao mesmo tempo, desastre irremediável. Portanto, quando a individualidade se liberta de todos os seus laços, quando aparece só o refulgente, a morte não menos só e refulgente se ergue como seu sol. (MORIN, 1997, p. 48)

Essa postura da sociedade, diante do suicídio, revela toda a fragilidade do homem diante da morte, porque “desde tempos imemoriais, a humanidade tem preenchido o enigma simbólico e o dilaceramento real da morte com a miragem dos ritos, mitos e cerimônias, vestindo-a com o manto reconciliador do imaginário” (SANTAELLA, 1996, p. 67). Mesmo nas sociedades arcaicas e nas contemporâneas que, devido às hierarquias, estabeleceram a superioridades de alguns seres humanos, como os faraós egípcios, reis e líderes religiosos, a morte revela que a condição humana independe da superioridade imposta pela classe social ou cultural.

A religiosidade, sem a precisão de um crivo científico, surgiu nas mais diferentes culturas, a partir do momento que o homem teve consciência de sua morte e começou a divinizar a natureza e a si próprio para buscar, através das divinizações, sua perpetuação ou a imortalidade. E “esse culto, não da morte, mas da imortalidade, inicia e conserva as religiões” (UNAMUNO, 1996, p. 40). Através da linguagem mitopoética, o ser humano tem simbolizado a , de acordo com Leonardo Boff (1993, p. 62):, elevar o ser humano para além

[...] daquelas instâncias exorcizadas pela racionalidade moderna: da fantasia, do imaginário, daquele fundo de desejo do qual irrompem todos os sonhos e utopias que povoam a mente, entusiasmam os corações e incendiam o estopim que deslancha as transformações da história.

Essas instâncias de onde emergem a religiosidade, segundo Leonardo Boff, sofrem uma resistência muito forte por parte da razão, no entanto, nos textos poéticos e imagéticos são referências para o signo poético. Como no texto imagético de Dom Juan de Marco, que nos apresenta um personagem em mundo paralelo que, de acordo com a razão, parece um contraste com a realidade. Suas aventuras são semelhantes a um culto à liberdade temporal, espacial e, principalmente, dos limites pela vida social, que substituiu a vida em comunidade, para garantir a segurança dos seres mais fracos em relação à Natureza: o *homo sapiens*. Os prazeres e o culto à liberdade desse personagem nos remetem ao pensamento de Morin (1999), ao afirmar que delegar ao ser humano o legado de apenas *homo sapiens* não é uma atitude muito racional, pois o prazer encontra sua fonte no irracional. E podemos acrescentar que a religiosidade, mesmo não sendo irracional, mas antirracional (UNAMUNO, 1996), também encontra sua base no mundo transcendental, no imaginário individual ou coletivo, do qual o signo poético é o seu meio de expressão.

Outra expressão do desejo de liberdade é percebida nas obras do Surrealismo, definido por André Breton, no seu manifesto, como “Automatismo psíquico puro, pelo qual se pretende exprimir, verbalmente, por escrito ou de qualquer outra maneira, o funcionamento real do pensamento” (BELLO, Revista Aprende Brasil, janeiro, 2007). Dentre as obras criadas com base nesse conceito, destacamos aqui o texto pictórico “A Persistência da memória”, de Salvador Dalí que, assim como o conceito de uma obra surrealista, reflete as complexidades do pensamento, quando nos referimos à capacidade humana de pensar, superar e criar realidades ou fantasias, porque a certeza de existirmos está na nossa capacidade de pensar como afirmou Descartes, “penso logo existo”. E sendo o signo poético da religiosidade presente no pensamento do fiel, podemos inferir, com base na afirmação de Descartes, que ele existe, pois faz parte do pensamento individual e coletivo de todas as religiões, desde que se entenda o pensamento como experiência.

Na obra de Dali, acima citada, os relógios semelhantes aos metais em estado de quase fusão, segundo o pintor catalão, são “meramente o camembert crítico-paranóico, macio, louco e solitário do tempo e espaço” (BELLO, Revista Aprende Brasil, janeiro, 2007). Essas duas obras, assim como vários textos dos mais diferentes mitos da religiosidade da cultura humana, nos fazem refletir sobre a relação ou conflitos gerados pelos pensamentos que, inibidos pela realidade racional, ocultam e impedem a exposição ou realização das fantasias. E é essa questão que Marcuse (1975), baseado nos estudos de Freud, analisa no texto “Fantasia ou utopia”.

Marcuse, ao analisar o termo fantasia, baseando-se nos estudos de Freud, afirma que, na teoria de freudiana, a fantasia se manifesta no inconsciente coletivo e individual. Por isso, traçamos uma relação desses conceitos de Marcuse, com a religiosidade e o imaginário por ela criado que, assim como os textos culturais passam / passaram pelo processo de elaboração, troca e conservação. E, a partir desses conceitos analisamos, a oposição entre fantasia e utopia versus realidade com a finalidade de questionar se o mito / religiosidade se manifesta como uma liberdade contra os limites impostos pela realidade, e pelo empirismo racional das ciências, ou como uma forma de liberar algumas fantasias reconhecidas pela realidade racional como expressão coerente. Como base de nosso estudo, tomamos o primeiro parágrafo do sétimo capítulo, “Fantasia e Utopia” (MARCUSE, 1975), o qual destacamos a seguir:

Na teoria de Freud, as forças opostas ao princípio de realidade manifestam-se, principalmente, relegadas para o inconsciente e operando a partir do mesmo. O domínio do princípio de prazer “não modificado” prevalece unicamente nos mais profundos e mais arcaicos processos inconscientes; eles não podem fornecer padrões para a construção da mentalidade não expressiva, nem para o valor da verdade de tal construção. Mas Freud destaca a fantasia como uma atividade mental que retém um elevado grau de liberdade em relação ao princípio de liberdade mesmo na esfera da consciência desenvolvida. (MARCUSE, 1975, p. 132)

Nesse fragmento, que apresenta a fantasia como uma oposição à razão, segundo Marcuse, o termo razão não se refere à faculdade mental da Psicologia teórica tradicional, mas algo “da mente que é colocada sob o controle do princípio de realidade e inclui a parte organizada das faculdades “vegetativas”, “sensitivas” e

“apelativas” (MARCUSE, 1975, p. 133). Esse controle da fantasia e, conseqüentemente, do prazer, tem uma relação estreita com a formação cultural que, numa sociedade globalizada, além dos próprios limites da cultura local, recebe outros valores ou restrições, inibindo as expressões que fogem dos princípios de realidade com base em outras culturas.

Como ocorre com o próprio ser humano individualmente que, na infância, expressa suas fantasias e utopias, através dos amigos e objetos imaginários, para concretizar os pensamentos que estão além da realidade empírica. Com o passar das fases, à medida que a realidade vai preenchendo, ou substituindo as fantasias, os seres humanos, individualmente e coletivamente, começam a se expressar através de uma realidade convencionada e relegando ao inconsciente a tarefa de armazenar as fantasias e utopias, fontes de prazer e transcendência, para sucumbi-las aos sonhos ou divagações solitárias.

Um processo semelhante aos textos culturais da religiosidade que passou pelo período de sua infância, na religiosidade primitiva (inicial), usufruindo de toda imaginação possível para os mistérios ainda não explicados, na sua adolescência teve seus conflitos com os avanços científicos permeados pela razão, passou pela vida adulta e sobreviveu. Agora, na sua maturidade “[...] um fenômeno universal e inquestionável: o religioso e o místico estão de volta” (BOFF, 1993, p. 59).

Quando Marcuse analisa a fantasia e utopia, considera esses termos explorados antes de Freud, mas destaca a sua contribuição como:

O reconhecimento da fantasia (imaginação) como processo de pensamento, com suas próprias leis e valores de verdade, não era novidade na Psicologia e Filosofia, a contribuição original de Freud reside na tentativa de demonstrar a gênese desse modo de pensamento e sua conexão essencial com o princípio de prazer. O estabelecimento do princípio de prazer causa uma divisão e mutilação da mente, determinando fatalmente todo o seu desenvolvimento. (MARCUSE, 1975, p. 133)

O ego do prazer é paralisado pelos limites da liberdade restrita que garante a convivência entre os integrantes de uma comunidade ou sociedade. Como os prazeres buscados pelos seres humanos são semelhantes, seja com relação à

felicidade, à satisfação dos desejos, sem os limites da liberdade condicionada, os membros do grupo entrariam em conflitos permanentes. A supremacia da realidade em detrimento da razão é destacada por Marcuse com a afirmação de que “a razão prevalece; torna-se desagradável, mas útil e correta; a fantasia permanece agradável, mas torna-se inútil, inverídica – um mero jogo de divagação” (MARCUSE, 1975, p. 133).

Mesmo na vida adulta o ser humano encontra formas convencionais para expressar suas fantasias e utopias. A partir das festas aos deuses, desde o Olimpo, na tentativa de aproximação do divino, nas festas carnavalescas – exemplo do carnaval brasileiro – que em um período determinado exploram fantasias que, pelo estranhamento que provocam em determinados grupos sociais, são consideradas subversivas ou afronta às convenções racionais. Assim como os exemplos anteriormente citados, do lendário Dom Juan e do Surrealismo, nos quais a arte também se tornou uma forma de expressão que, em vários casos, busca, em vários *ismos*, a exposição da fantasia e da utopia com o auxílio do signo poético. Isso embora em conflito com a realidade racional, porque “a ciência, enquanto substituta da religião, e a razão, enquanto substituta da fé, sempre fracassaram” (UNAMUNO, 1996, p. 101).

Com relação aos mitos monogâmicos, podemos destacar os dogmas como uma espécie de fantasia e utopia permitidas, mesmo com a liberdade condicionada pela realidade racional que, muitas vezes, baseados em rituais, são um elixir para a convivência pacífica e a segurança entre os membros de uma sociedade, diante da fragilidade do homem e sua vulnerabilidade e medo, mesmo contando com a racionalidade humana.

Os mitos ou os dogmas, nas culturas modernas, aliados à arte, dão vazão à fantasia e a utopia, relegadas ao inconsciente, pois, mesmo sendo diferentes em relação às diversidades culturais, são aceitos como coerentes pela realidade que, mesmo desagradável, são reconhecidos como úteis e necessários para os homens diante dos mistérios da origem da vida e o pós-morte. Como exemplos desses mitos e dogmas, podemos destacar a passagem da primeira realidade para a

segunda que, às vezes, não está pautada nos ditames da razão, a busca pelo Éden perdido e da imortalidade, as obras de arte, que procuram eliminar a separação entre a fantasia e a realidade, através da tentativa de unir o *homo sapiens* e o *homo demens*. Ou mesmo com o auxílio de substâncias, na sua maioria proibidas, para superar as agruras do “sentimento trágico da vida” (UNAMUNO, 1996).

Assim, a fantasia, mesmo sendo agradável ao homem, é inútil aos olhos da razão e do cientificismo. Nesse contexto, o mito pode representar a fuga da realidade e a compreensão dos mistérios que ainda persistem sobre a racionalidade e o cientificismo humanos. As fantasias e utopias, criadas ou mantidas de forma atemporal, através dos rituais, individuais ou coletivas, porque o homem, para Freud, não é um ser social, e na busca dos desejos, luta pelos mesmos. O mito e a religiosidade aliados ao pacto social, em parte mantidos pelas religiões, foram criados para auxiliar o homem a suportar a angústia fundadora cultura e da religiosidade: a morte. Para isso, o homem precisa ser convertido para a sociabilidade e usar a fantasia ou a utopia, seja através do mito, da religiosidade, da arte, ou de substâncias, a fim de conviver com o princípio de realidade que frustra e mostra a fugacidade do prazer.

Portanto, a religiosidade sem a precisão do crivo científico – observação, constatação e comprovação – surgiu e passou a fazer parte dos textos culturais dos mais diferentes povos, a partir do momento que o homem teve consciência de sua morte e começou a divinizar a natureza e a si próprio para buscar, através da divinização, a sua perpetuação ou a imortalidade. E “esse culto, não da morte, mas da imortalidade, inicia e conserva as religiões” (UNAMUNO, 1996, p. 40).

Esse processo que teve seu início e perdurou por séculos, unicamente em mídia primária, acompanhou a evolução do pensamento e das mídias secundária e terciária. Essas que contribuíram para a evolução da comunicação humana também auxiliaram na permanência dos registros da religiosidade, todavia, provocaram as cisões entre os grupos religiosos, segundo Goody (1986), a partir do registro escrito que sucedeu os textos imagéticos da cultura religiosa que, como consequência, tem convivido com as mídias terciárias, que colocam em questão o rito não presencial e

sua utilização como forma de propagação, sem fronteiras geográficas, de princípios e valores de determinados grupos religiosos.

Assim, a morte como fundadora não só da cultura religiosa, mas da angústia humana de explicá-la, cria signos e na ânsia de transcender, cria o poético. Enfim, trazer essa reflexão e esses objetos à luz de uma pesquisa é trazer à tona nossa condição de seres fundados na comunicação e na cultura.

Por meio de um processo que supera as explicações racionais, as imagens sacralizadas e, com auxílio dos *media*, cria e sacraliza novas imagens e símbolos. Dentre as diversas superações e sacralizações destacamos, no próximo capítulo, os espaços sagrados constituídos com base nas simbologias da religiosidade cristã ocidental, em relação aos novos espaços sacralizados, mesmo por um período determinado, e suas convergências para as novas linguagens e recursos midiáticos. As religiões estão não só utilizando a televisão para a ampliação de seus princípios, mas importando os recursos desse meio (o espetáculo) para os espaços sagrados e suas programações (cultos). Pois, “o olhar televisivo estabelece parâmetros, fixa critérios, determina ângulos e distâncias de uma nova espécie litúrgica, mesmo na ausência da televisão” (KLEIN, 2006, p. 176).

CAPÍTULO 4 - ESPAÇOS SAGRADOS E PROFANOS: o silêncio das palavras e os sons das imagens: uma análise semiótica da comunicação visual de alguns templos (igrejas) de Sorocaba

4 ESPAÇOS SAGRADOS E PROFANOS: o silêncio das palavras e os sons das imagens: uma análise semiótica da comunicação visual de alguns templos (igrejas) de Sorocaba

As categorias do pensamento humano jamais são fixadas de uma forma definida, elas se fazem, se desfazem, se refazem permanentemente, mudam conforme o lugar e época.

(Emile Durkheim)

Com os avanços das tecnologias e dos meios de comunicação, o discurso de atualização dos mitos sempre encontrou sua expressão na história cultural das diferentes sociedades e comunidades. Por se tratar de uma primeiridade, os rituais e mitos, por séculos, foram atualizados com base na mídia primária, ênfase na comunicação interpessoal. Porém, com a descaracterização dos espaços sagrados, o símbolo, representado pelos componentes dos espaços sagrados, cedeu lugar, em inúmeros exemplos, aos ícones e índices baseados nos princípios da cultura bíblica cristã. Os espaços sagrados (igrejas), contemporaneamente, tornaram-se um campo muito extenso nos pequenos e grandes centros urbanos, por isso, neste trabalho, nos delimitaremos à análise dos símbolos, ícones e índices das seguintes denominações: Igreja Quadrangular, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Batista, Igreja dos Santos dos Últimos Dias, Congregação Cristã no Brasil, Leão de Judá, Assembléia de Deus. Este estudo se fez a partir do conceito de cultura apresentado no texto *Estrutura do texto artístico*, de Lotman (1990).

Neste trabalho, pretendemos confrontar os *media* empregadas na identificação dos espaços considerados sagrados na cultura religiosa cristã. Embora este trabalho faça inferência a um tema encontrado em todas as culturas, ele está delimitado a algumas imagens coletadas na cidade de Sorocaba, ao signo poético na construção do espaço sagrado, na atualização do mito na sociedade contemporânea, à importância dos recursos comunicacionais aliados às séries culturais religiosas e às estruturas dos templos, ou espaços sagrados que, assim como os medos dos fenômenos naturais e outros criados pelos próprios homens, aumentam a cada dia. E é esse crescimento desordenado e desestruturado que cria

a necessidade de uma identificação visual externa ao templo que, com auxílio das teorias empregadas no marketing comercial, criam com uma linguagem simbólica um logotipo de identificação para o público interno e externo, o qual será o objeto de análise deste trabalho.

Ao considerarmos a cultura arcaica dos espaços sagrados, criados pelos homens, percebemos o predomínio do símbolo que, segundo a teoria peirciana, é o signo estabelecido por convenção. Dessa forma, construído com suntuosidade ou simplicidade, não era / é difícil identificar um espaço sagrado / igreja, no qual as atualizações dos mitos de origem e os rituais eram / são retomados e transmitidos há séculos.

A necessidade dos espaços sagrados e dos mitos de origem se deu tanto para explicar alguns fenômenos da natureza, para os quais a ciência ainda não encontrara explicações quanto para amenizar a fragilidade do ser humano diante de uma natureza agradável ou hostil. De acordo com os padrões clássicos, os espaços sagrados eram construídos a partir de uma simbologia, isto é, tudo o que constitui um templo, por exemplo, era / é um símbolo que provoca harmonia com o todo.

A ampliação dos medos criados pelo próprio homem, além dos mistérios ainda ocultos da natureza, são levados para o emprego da mídia secundária, conforme Goody (GOODY, 1986, p. 19), em relação ao emprego da escrita pela religião, destaca:

O Egito fornece-nos uma das primeiras religiões escritas, um culto sacerdotal com um templo em que o ensino e até o uso da escrita acabaram por se encontrar largamente concentrados nas mãos dos sacerdotes; tal qual na Mesopotâmia, a escrita era fundamental tanto para a religião como para o clero. Geograficamente, essa religião encontrava-se confinada principalmente dentro das fronteiras políticas, e talvez seja significativo o facto de ter sido apenas com a escrita alfabética que algumas religiões quebraram decisivamente as suas fronteiras nacionais para se tornarem religiões de conversão.

A mídia terciária, aliada à primária e secundária, fomentou ainda mais uma multiplicação, aparentemente descontrolada, de interpretações das narrativas míticas, aqui delimitadas às religiões baseadas nos textos bíblicos, que convergem

para crescimento de denominações religiosas que, num período curto da História, estão mudando os símbolos e estruturas dos espaços sagrados para se misturar com espaços comuns dos grandes e pequenos centros urbanos. Contemporaneamente, ao caminharmos pelos diferentes bairros, em diferentes cidades, percebemos mudanças relevantes em relação aos espaços sagrados, aproximando-se dos espaços comerciais, em muitos casos, por um período delimitado (alugado). Uma das causas dessas mudanças, nos espaços sagrados, pode ser relacionada ao grande crescimento das diferentes religiões, no Brasil, como nos informa a estatística do IBGE, com relação à distribuição dos números da população, segundo a religião no Brasil nos censos de 1951, 1991 e 2000.

4.1 A distribuição dos números da população, segundo a religião no Brasil em 2000

Distribuição dos Números da População, segundo a Religião no Brasil em 2000				
Religião / Doutrina	Total	Homens	Mulheres	%
Católica Apostólica Romana	124.976.912	61.806.740	63.170.173	73,60
Evangélicas	26.166.930	11.497.751	14.669.179	15,41
Espírita	2.337.432	954.350	1.383.082	1,38
Espiritualista	39.840	8.550	31.290	0,02
Umbanda	432.001	210.019	221.981	0,25
Candomblé	139.328	68.126	71.202	0,08
Judaíca	101.062	48.978	52.084	
Budismo	245.870	120.246	125.625	
Outras Religiões Orientais	181.579	69.556	112.022	0,11
Islâmica	18.592	12.011	6.581	0,01
Hinduísta	2.979	1.757	1.222	0,00
Tradições Esotéricas	67.288	30.498	36.790	0,04
Tradições Indígenas	10.723	4.991	5.732	0,01
Outras religiosidades	1.978.633	900.437	1.078.196	1,17
Sem religião	12.330.101	7.442.834	4.887.267	7,26

Não determinada	382.489	185.436	197.053	0,23
Total Geral	169.799.170	83.576.015	86.223.155	

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000.

**Distribuição dos Números da População,
segundo a Religião no Brasil em 1991**

Religião / Doutrina	Total	%
Católica romana	121.812.771	82,96
Outras cristã tradicional	553.949	0,37
Evangélica tradicional	4.388.281	2,98
Evangélica pentecostal	8.179.706	5,57
Cristã reformada não determinada	621.298	0,42
Neo-cristã	875.219	0,59
Espírita	1.644.355	1,12
Candomblé e umbanda	648.489	0,44
Judaica ou israelita	86.416	0,05
Oriental	368.578	0,25
Outras	94.556	0,06
Sem religião	6.946.221	4,73
Sem declaração	595.979	0,40
Total	146.815.818	

(Idem)

**Distribuição dos Números da População,
segundo a Religião no Brasil em 1940 e 1950**

Religião / Doutrina	Total em 1940	% em 1940	Total em 1950	% em 1950
Católicos	39.177.880	95,2	48.558.854	93,7
Protestantes	1.074.857	2,6	1.741.430	3,4
Espíritas	463.400	1,1	824.553	1,6
Budistas	123.353	0,3	152.572	0,3

Israelitas	55.666	0,1	69.957	0,1
Ortodoxos	37.953	0,1	41.156	0,1
Maometanos	3.053	---	3.454	---
Outras Religiões	110.849	0,3	140.379	0,3
Sem Religião	87.330	0,3	274.236	0,5
Total	41.134.341		51.806.591	

(Idem)

É, nesse contexto de crescimento, em parte provocado pelo emprego dos meios de comunicação de massa, considerados, por décadas, como foram conceituados pelos representantes da Escola de Chicago, como meios de perversão e incentivadores do mal, que a comunicação visual ganha importância e se faz necessária para a identificação de um grupo social – uma massa fechada – que busca além do *medium* interpessoal, os recursos dos meios de comunicação de massa para se afirmarem numa sociedade heterogênea em relação aos mitos de origem. Aqui delimitaremos nosso trabalho aos símbolos (a estrutura dos templos), ícones e índices (o logotipo das fachadas de algumas igrejas), como a mídia secundária, utilizados para identificação externa das denominações anteriormente citadas. A afirmação de Wolf nos ajuda a entender a necessidade das mídias secundárias e terciárias, na atualização dos mitos, por diferentes grupos sociais. “Quanto mais expostas as pessoas são a um determinado assunto, mais o seu interesse aumenta, à medida que o interesse aumenta, mais as pessoas se sentem motivadas para saberem mais acerca dele.” (Wolf, 1985, p. 34)

Wolf, nesse fragmento, não se refere diretamente à comunicação poética do mito de origem, porém, é possível verificar a mudança do símbolo que, por convenção, relaciona-se com o todo, na identificação dos espaços sagrados para os ícones que estabelecem uma relação de semelhança, ou índices, ao estabelecer a relação por meio de indícios ou indicações.

4.2 A comunicação visual dos novos espaços sagrados

Dentre as imagens coletadas, podemos analisá-las em dois grupos: um representado pelo predomínio dos símbolos (Igreja Católica Apostólica Romana, Congregação Cristã no Brasil e Igreja dos Santos dos Últimos Dias); isso não exclui os ícones e índices; e o segundo, no qual há o predomínio dos índices e ícones (Igreja Quadrangular, Adventista do Sétimo Dia, Batista, Leão de Judá e Assembléia de Deus). Imagens do primeiro grupo:



Igreja Católica Apostólica Romana - Aparecidinha – Sorocaba SP



Igreja Católica Apostólica Romana - Aparecidinha – Sorocaba SP



Igreja Católica Apostólica Romana - Aparecidinha – Sorocaba SP



Igreja Católica Apostólica Romana - Aparecidinha – Sorocaba SP



Igreja Católica Apostólica Romana - Vila Angélica - Sorocaba SP



Congregação Cristã - Aparecidinha - Sorocaba SP



Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias

Nesse grupo de imagens, percebemos o conceito do símbolo — os signos que são estabelecidos por convenção — porque, mesmo sem o recurso do logo de identificação, a padronização das estruturas nos remete ao conceito de espaço sagrado. Ao considerarmos apenas as imagens externas, podemos identificar, nas imagens da igreja Católica, um índice, que é também símbolo e ícone, empregado por várias religiões: a cruz. Outro aspecto semelhante entre essas construções são os espaços além da área construída. A Igreja Católica faz referência ao conceito explorado por Mircea Eliade, ao se referir ao espaço sagrado como o centro do mundo, pois as catedrais, como é exemplo a de Sorocaba, estão projetadas no centro das cidades.

Já, no segundo grupo de imagens, somente o símbolo não é suficiente para identificação dos espaços sagrados. Em alguns casos, aproximam-se ou se misturam aos espaços considerados pelo homem religioso como profanos. E em uma linguagem vazia de significados simbólicos, do ponto de vista do sagrado, misturam-se aos espaços comerciais, como podemos verificar nas imagens seguintes.



Igreja Quadrangular - Pq. Das Laranjeiras – Sorocaba SP



Assembléia de Deus - Pq. Das Laranjeiras - Sorocaba SP



Avenida Itavuvu – JD São Guilherme – Sorocaba SP



Placa externa - identificação



Igreja Mundial do Poder de Deus - Av. Itavuvu – JD São Guilherme – Sorocaba SP



Igreja Mundial do Poder de Deus - Av. Itavuvu -JD São Guilherme – Sorocaba SP



Adventista do Sétimo Dia – Aparecidinha – Sorocaba SP



Adventista do Sétimo Dia - Vila Fiori - Sorocaba SP

Nas imagens do segundo grupo, percebemos a importância dos recursos da media secundária para a identificação permanente ou temporária dos espaços sagrados. Não existe uma padronização simbólica. Os motivos são inúmeros; mas, aqui, o que nos importa é a comunicação visual e simbólica presente, nos logos de templos, adaptados para se distinguirem dos espaços profanos — para o homem religioso — ou comerciais — na sociedade capitalista.

Com base nas imagens desses logos, além das informações denotativas, há uma ênfase nos símbolos bíblicos que, em relação ao todo, atuam como ícones — relação de semelhança — ou índices — relação estabelecida por meio de um indício ou indicação.

A cruz, ícone de salvação para quase todas as religiões cristãs, a pomba, figura do Espírito Santo e a Bíblia são exemplos dos índices presentes nos logos e

fachadas dos espaços sagrados adaptados. O que nos remete à citação de Wolf (1985, p. 34) e a seguinte afirmação:

Mas visto que se instalar em qualquer parte, habitar um espaço, equivale a reiterar a cosmogonia, e portanto a imitar a obra dos deuses, para o homem religioso toda decisão existencial de se “situar” no espaço constitui, de fato, uma decisão religiosa. Assumindo a responsabilidade de “criar” o mundo que decidiu habitar, não somente cosmiza o Caos, mas também santifica seu pequeno Cosmo, tornando-o semelhante ao mundo dos deuses. A profunda nostalgia do homem religioso é habitar um mundo divino, ter uma casa semelhante à “casa dos deuses”, tal qual foi representada mais tarde nos templos e santuários. Em suma essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal qual era no começo, quando saiu das mãos do Criador. (ELIADE, 1982, p. 61):

Como está evidente, nas imagens anteriores, essa reconstrução da nostalgia destacada por Eliade não segue, em sua maioria, mais os parâmetros dos espaços sagrados clássicos e, aqueles que ainda seguem esses parâmetros, também estão utilizando outros recursos de comunicação que extrapolam a comunicação interpessoal eficiente, mas insuficiente em um mundo globalizado e dependente das mídias comunicacionais, caracterizando, com isso, os logos e fachadas como um recurso não-suficiente em si mesmo, entretanto, capazes de identificar e remeter aos elementos da cosmogonia presentes em todas as culturas.

Nota-se que esses signos se aproximam muitíssimo do modo de comunicação dos espaços comerciais. Dessa forma, essa comunicação se aproxima cada vez mais da publicidade e do “negócio”, a serviço do capital. Pois, segundo Hans Beting (p. 05) “para a religião a maneira de se apresentar na mídia é hoje em dia uma questão de vida ou morte”. E em um ambiente saturado pela comunicação e fetichismos visuais, no qual, de acordo com Norval Baitello Junior, a imagem é o agente, e o sujeito (o homem), o paciente, o emprego dos símbolos sagrados em espaços múltiplos, em relação à ocupação, faz a religião pensar a publicidade (letreiros, placas, fachadas, símbolos) como um dos maiores indicadores da capacidade humana, mesmo com os avanços tecnológicos e científicos, de tornar sagrados coisas, gestos e espaços. Porém, nas palavra de Octavio Paz (1972, p. 263)

Las contruciones de la técnica — fábricas, aeropuertos, plantas de energia y outros grandiosos conjuntos — son absolutamente reales

pero no son presenciais; no representan: son signos de la acción y non imagens del mundo. Entre ellas u la paisaje natural que las contiene no hay dialogo ni correspondência. Non son obras más instrumentos; su duración depende de su funcionamiento y su forma no posee más significación que la de su eficácia. Una mezquita o un arco triunfal romano son obras impregnadas de significación: Duran por Haber sido edificados sobre significados perdurables, no únicamente en razón de la mayor o menor resistência de sus materiales. (PAZ,1996, p. 260)¹⁷

Os significados, as imagens do mundo, dos templos antigos buscavam, a partir de seus símbolos, oferecer, ao homem religioso, uma visão plural e simbólica do universo. “Punto de vista total sobre la totalidad”¹⁸ (Idem, p. 261). E foi por meio da técnica que essa simbologia cedeu espaço, na religiosidade, aos espaços sagrados temporários e sem relação simbólica com o universo ou, com o mito da origem.

E mesmo os recursos tecnológicos auxiliando, quando se emprega, por exemplo, o logo para identificar determinada religião, uma massa fechada, ou para simbolizar a origem e o destino, emprega o meio afirmando ser apenas um canal e não como fim em si mesmo, o importante, portanto, no ato comunicacional, é cada indivíduo ter consciência de que comunicação significa troca de saberes, e isso só é possível entre os seres humanos, seja na simbologia ou na comunicação denotativa.

¹⁷ As construções da técnica — fábricas, aeroportos, plantas de energia e outros grandiosos conjuntos — são absolutamente reais , mas não são presenciais; não representam: são signos da ação e não imagens do mundo. Entre elas e a paisagem natural que as compõem não há diálogo nem correspondência. Não são obras, mas instrumentos; sua duração depende de seu funcionamento e sua forma não possui mais significação do que sua eficácia. Uma Mesquita ou um Arco triunfal romano são obras impregnadas de significação: duram por terem sido edificados sobre significados duráveis, não unicamente em razão de maior ou menor resistência de seus materiais (PAZ,1996, p. 260).

¹⁸ Ponto de vista total sobre a totalidade (Idem, p. 261).

CAPÍTULO 5 - O TEXTO CULTURAL DA RELIGIOSIDADE E O SIGNO POÉTICO

5 O TEXTO CULTURAL DA RELIGIOSIDADE E O SIGNO POÉTICO

Em nossas reflexões sobre a comunicação, *media*, signo, religiosidade (sagrado / profano), espaço sagrado e profano, analisamos as argumentações que deram suporte ao nosso projeto de pesquisa sobre o emprego do signo poético no discurso de atualização do mito mediado pela televisão. Acreditamos não ser necessário apresentarmos um contexto histórico da televisão, mas sim uma reflexão sobre o uso desse meio terciário no contexto da religiosidade. Fazemos uma introdução à história da “Igreja Mundial do Poder de Deus”. Em nosso projeto, o programa televisivo da Igreja Mundial do Poder de Deus, apresentado, no canal 21 e pela Rede TV, que foi delimitado para complementar nossa análise, devido ao grande número de discursos de atualização dos mitos na TV. É, discussão deste texto cultural (Lotman, 1990) que foi dado ênfase ao signo poético e às categorias fenomenológicas da semiótica peirciana.

5.1 IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS: contexto histórico

Fundada em 1998, em Sorocaba, pelo apóstolo Valdemiro Santiago, ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, e pela bispa Francileia, esposa de Valdemiro, a Igreja Mundial do Poder de Deus “arregimenta fiéis com as supostas curas e milagres e pede o dízimo ao final do culto” (Carta Capital, setembro/2008, p. 8), e “desbancou a Play TV a um custo de três milhões de reais ao mês. A igreja tem programas na Rede TV e negocia com outra emissora” (Idem, p. 8). Porém, segundo o pastor Ronaldo Dindini, ex-IURD que, em nome da IMPD, declara ser contra a Teologia da Prosperidade e declara:

A igreja Mundial está crescendo porque é um movimento de fé autêntico e genuíno e (sic), ao longo desse período manteve-se da mesma forma. Não se desviou do caminho. O nosso culto tem três horas e meia. Não se vê o apóstolo pedir mais do que 15 minutos de oferta. É isso que o povo quer. O povo dar carro, casas, cheques pré-datados, isso é estelionato. (Carta Capital, setembro/2008, p. 10).

Todavia, para manter a programação, a IMPD conta com as ofertas dos fiéis, ou seja, mesmo não concordando com essa Teologia da Prosperidade, precisa empregar recursos semelhantes às religiões que concordam com a Teologia, para conseguir determinadas quantias.

A Teologia da Prosperidade é caracterizada pelos fatores seguintes: “Todos os fiéis precisam da bênção divina para ser felizes, saudáveis e bem-sucedidos. Essa bênção só é concedida a quem demonstra sua fé em Deus. A melhor maneira de provar sua fé é fazer doações financeiras para a igreja. Quanto maior for a contribuição em dinheiro, maior será o retorno oferecido por Deus”. (In Veja, agosto de 2009, pg. 91)

Como exemplo, comentário do próprio apóstolo Valdemiro, quando se referia ao valor de R\$1,4 milhão para custear a programação do canal 21: “Se temos aqui 14 mil pessoas e cada uma doar 50 reais, em dois domingos conseguiremos esse dinheiro” (Carta Capital, setembro/2008, p. 14). Esse exemplo de cisão religiosa aqui destacada , ou seja, o surgimento da IMPD, a partir da IURD, e todo seu crescimento, em um período de 11 anos, só é possível com o emprego dos meios de comunicação de massa, porque segundo informações não oficiais a IMPD conta com 487 templos, dados de 2008, e tem de trezentos a setecentos mil fiéis. “Estima-se que 50% dos seguidores vieram da Universal e outros 30% da Internacional da Graça e de outras igrejas.” (Carta Capital, setembro/2008, p. 11).

Esse processo de migração destaca, mesmo no contexto religioso, que o sujeito contemporâneo não aceita o que está pré-estabelecido¹⁹. Ele decide seu rumo. Como o exemplo do pastor Ronaldo Didini, que começou suas atividades religiosas na IURD, depois passou pela Igreja Internacional da Graça, também dissidente da IURD, fundou, em Portugal a Igreja do Caminho e agora compõe o quadro da IMPD, ao lado do apóstolo Valdemiro Santiago.

Essa migração de pastores e fiéis entre as mais variadas denominações religiosas pode ser relacionada às potencialidades do signo poético em criar, a partir

¹⁹ Fala do professor Dr. Osvando de Moraes durante uma defesa de tese com o título “fé e crença: religião e mercadoria” (29/09/2009), na Universidade de Sorocaba no programa de pós-graduação em Comunicação e Cultura.

dele, aliado aos recursos dos meios, um número incontável de possibilidades para a interpretação do texto mítico/poético, porque as bases das religiões cristãs continuam sendo a Bíblia Sagrada. Os líderes religiosos, aqui analisados, a partir dos arquétipos, juntamente com os conceitos de desconstrução e reconstrução dos signos poéticos, fazem uso desses recursos para angariar fiéis e dinheiro necessários para a manutenção dos templos e dos programas/cultos, na televisão. Deste modo, no início de uma nova forma de religiosidade, como? De que maneira? Os elementos retóricos utilizados por esses líderes se aproximam, embora de maneira tortuosa, da capacidade dos artistas de reconstruir sentidos, a partir da simbolização. Segundo Bistryna,

Os artistas, muitas vezes, procuram evitar automatização e a perda dos valores estéticos. Sempre procuram trabalhar contra a coerção inexorável do costume e da rotina. Eles utilizaram o procedimento que o erudito russo Vitor Chklóvsky denominou “estranhamento”. Esse autor descobriu que o estranhamento é um princípio onipresente da atividade criativa e observou ainda que os artistas normalmente tiram o objeto de seu contexto costumeiro e o deslocam para uma nova área da percepção. Os artistas despem o simbolizado e os novos símbolos fazem com que o simbolizado se torne visível. (BISTRYNA, 1995, p. 5)²⁰

Na concepção do signo poético religioso, o oficiante utiliza essa estratégia descrita por Bistryna, ao criar novos símbolos e tornar visível o intangível. Isso ocorre devido à necessária diversidade dentro da unidade monoteísta. Como se os signos comuns ao Cristianismo passassem pelo processo ilustrado com os cacos de um espelho que são organizados e reorganizados, segundo os princípios e as ideologias das mais diferentes concepções religiosas contemporâneas. Aqui, esses cacos do espelho são representados pelos signos poéticos do texto da Bíblia Sagrada divididos em livros, capítulos e versos que, para satisfazer as mais variadas interpretações, são, muitas vezes, isolados de seus contextos.

É nesse contexto de hibridações e convergências que os textos da religiosidade passam por transformações e adaptações. E a televisão que, nesse contexto, rompeu as barreiras físicas e, também culturais, tem a cada momento se

²⁰ Município de São Paulo, da Folha de São Paulo e do Instituto Goethe. . Em 1990 participou do Seminário *A imprensa perdeu o pé da história?* Em 1995 ministrou curso de Semiótica da Cultura no CISC/PUC-SP.

tornado um recurso indispensável para as religiões de conversão. Um Éden invertido. Capaz de unir, em imagens e discursos simultâneos, o sagrado e o profano. Um meio de comunicação que, com relação às programações religiosas tem, com o auxílio de seus membros, uma proximidade com o exemplo da teia de aranha e a aranha, destacado pelo pesquisador Olliver Dyens²¹, sobre Ciberespaço e suas implicações. A teia, o texto da aranha, é representada pelo medium / televisão e a aranha os membros, isto é, esses pastores virtuais só conseguem atingir seus objetivos porque conseguem conciliar o inorgânico com o orgânico, uma vez que o encantamento pelo texto da religiosidade, mesmo mediado, ainda é uma característica do ser humano.

²¹ Palestra apresentada na abertura do III simpósio da ABCiber em 16/11/2009, na ESPM.

5.2 A TV: novo veículo

A televisão, como rede social e não só como meio, segundo Trivinho²², tem se tornado, a cada dia, um recurso indispensável para a religiosidade. Para Miller (2009, p. 10):

A televisão possui, em síntese, uma existência física, uma história como objeto de produção material e de consumo, além da reputação de ser um local de reprodução de sentido. Todavia, desde sua origem, a TV tem sido, acima de tudo, um meio de enriquecer e legitimar os seus controladores, e de entreter e civilizar os telespectadores. Nas famosas palavras pronunciadas, nos anos 60, pelo executivo da BBC Huw Wheldon, a missão da corporação midiática era “tornar o bom popular e o popular em bom”.

Com exceção de poucas religiões que, por princípios ou por questões financeiras, não empregaram esse veículo de comunicação em suas programações, a religiosidade contemporânea tem transformado a televisão, ainda considerada por algumas religiões como um meio profano, em um objeto sacralizado, capaz, nas palavras de tornar o profano em sagrado. O que nos lembra a citação de Rubem Alves, em relação à capacidade, através da linguagem, que o homem tem de tornar os mais diferentes objetos em objetos sagrados. Mesmo a televisão. Um objeto, quando utilizado para a religiosidade, no qual o “telefiel” não precisa deixar

[...] sua casa-fortaleza, encastelado em condomínios fechados ou em prédios residenciais, e desacreditado de que os contatos pessoais promova alguma experiência prazerosa (e não apenas o desprazer das conduções lotadas, das ruas inabitáveis, das intermináveis filas para tudo ...) (CONTRERA, In BAITELLO JUNIOR et al (org.) 2006, p. 110).

Porém, em alguns casos, podemos questionar sobre o espaço e o tempo: os signos mitopoéticos produzidos pela televisão teriam o poder de curar ou melhorar

²² Fala do professor Trivinho durante palestra no segundo congresso de comunicação da Uniso. Setembro de 2007.

nossas relações? Bastaria gravarmos uma prece e, quando necessitarmos, ouvi-la? Isso não contraria o princípio da fé cristã de haver somente um mediador: Cristo? No contexto da religiosidade, teríamos o Espírito Santo como o recurso cristão da mídia primária (a produção dos cultos/programas), Cristo como a mídia secundária (as ondas ou a digitalização), e Deus Pai o meio terciário (a televisão), porque somente através de Cristo podemos chegar ao Pai e, para isso, precisamos de um meio (oração, abnegação, sacrifícios etc.). Como descrito no Evangelho de João 14: 6 “Jesus respondeu: Eu sou o caminho, a verdade e a vida, ninguém pode chegar até o Pai a não ser por mim”.

Contrera (2006), com base nos conceitos de Flusser, com relação às novas formas de religiosidade escreve:

A mídia eletrônica por sua abrangência e magia (o enfeitiçamento das imagens) ocupa o lugar desse “veículo novo” que Flusser se refere, portador das novas formas de religiosidade buscada pela contemporaneidade. Aliás veículo especialmente adequado se considerarmos o potencial mágico embutido na eletricidade, que em sua versão moderna atualiza o poder dos raios e trovões, manifestações dos deuses celestes por excelência (CONTRERA, 2006, p. 112 - In.: BAITELLO JUNIOR et al (org.) 2006).

Além desse poder mágico destacado por Contrera, a televisão é um recurso capaz de transpor os muros dos condomínios e dos conjuntos residenciais, porque, nesses espaços geográficos, a comunicação interpessoal, mídia primária, como ocorre nos bairros, sem os muros limítrofes, é inviável para as religiões de conversão, porque não é permitida a entrada dos missionários. Nessas imitações das cidades-fortalezas, os meios como televisão, Internet e rádio são recursos potenciais para transpor a individualidade e a insegurança da pós-modernidade.

Uma das características essenciais do temperamento pós-moderno é o cultivo teórico e prático, na ideologia e nos costumes, do narcisismo. Entende-se por isso a ênfase autoscópica, a fixação nos problemas corporais e anímicos do sujeito individual, suas perplexidades sentimentais ou estéticas, seus anseios e temores, sua decadência (SAVATER, apud UNAMUNO, 1996, p. X)

A pós-modernidade é marcada pela individualidade – talvez por intermédio dos mais diferentes meio, o homem tem demonstrado ser aquele que não só busca

um processo paliativo para o mistério da morte, mas sobretudo luta, assim como Unamuno, com diferentes recursos para adiar a morte ou tentar evitar a reflexão sobre a efemeridade da vida. Porém, o novo veículo, destacado por Flusser, tem alcançado o homem, mesmo em espaços que não permitem a presença de um missionário, os recursos midiáticos têm, como a televisão, rompido essas barreiras com a mesma violência cultural com que os povos dominadores agiam sobre os dominados durante as invasões e conquistas de novos territórios.

O signo poético, na religiosidade, quando mediado pela televisão, está tentando subverter a bipolaridade sagrado e profano, morte / imortalidade. Assim como as culturas que romperam com as polaridades culta / popular, ou erudita / popular que, semelhante à semiosfera descrita por Lotman, através dos meios que romperam com os limites geográficos, as culturas sofreram e sofrem o processo de hibridação (CANCLINI, 2006) em seus textos culturais. Mesmo o texto da religiosidade sendo uma constante na cultura de todas as comunidades e sociedades, apenas as polaridades acima descritas não seriam suficientes para levar o “telefiel” à conversão. Faz-se necessário o emprego dos recursos publicitários presentes nos media.

No texto por nós analisado da IMPD, percebe-se o processo de hibridação entre os textos da religiosidade com outros textos culturais em alguns procedimentos, durante o culto, na sua maioria, conduzido pelo apóstolo Valdemiro. Tradicionalmente, o milagre seria uma intervenção sobrenatural, que não necessita de comprovações científicas. Porém, para tornar o milagre uma publicidade, a pessoa beneficiada, ao dar o testemunho, segura os exames que comprovam a descoberta da doença, e aqueles que comprovam a cura, são solicitados a caminhar (dificuldade de locomoção), caminhar sozinhos pelo palco (dificuldade visual) e são apresentados, como sinal de cura, objetos como cadeira para deficiente físico, muletas, óculos etc. Aliados aos recursos das imagens, em primeiro plano dos rostos emocionados, sons que elevam o pensamento em busca do invidido, os fiéis e “telefiéis” são conduzidos, pelo apóstolo ou por um de seus representantes, ao processo da primeiridade. Mesmo em uma ordem inversa, isto é, parte da terceiridade, emprego dos exames (prova racional) para o êxtase do encantamento

e do indizível: o poético. Não é nossa intenção contestar ou desmerecer as intervenções sobrenaturais de curas, de soluções de problemas etc. No contexto da religiosidade, mas sim analisar as semelhanças e diferenças dos rituais, quando empregados os recursos da televisão, mídia terciária.

5.3 SIGNO POÉTICO: da unidade para a diversidade

O signo convencional é a presença de uma ausência e o signo poético se caracteriza quando o significante se engravida de vários significados, ou seja, de presenças e de várias ausências para romper as parcialidades, porque mesmo o signo convencional, não conseguindo representar o objeto na sua totalidade, quando poético, é diferenciado porque não quer apenas se comunicar, por isso, quebra a representação e incorpora marcas qualitativas do objeto: ele passa a ser um novo objeto, o objeto poético, aproximando-se da utopia da linguagem e quebrando a parcialidade do signo convencional. Como nos exemplos citados pela professora Míriam Cristina Carlos Silva²³: “Acho que a chuva / ajuda a gente a se ver” (Caetano Veloso), frase na qual a aliteração quebra o caráter da representação e traz a chuva para dentro de um texto que envolve múltiplas linguagens e sentidos. Assim como as assonâncias do texto de Arnaut Daniel:

Aura amara
Aura amara
Branqueia os bosques
Carcome a cor
Da espessa folhagem.

No poema a assonância dos “as” torna o texto luminoso e sem o recurso dos vários sentidos proporcionados pelo signo poético, a compreensão se torna imprecisa, porque o “texto artístico é complexo” (Lotman, 1990) e é “um texto que não se desvela no primeiro olhar”²⁴, é um texto que se des-vela para se re-velar, carregado da função poética da linguagem. Não é uma qualidade nem desejo da comunicação, pois essa deve ser clara, no uso da função denotativa.

Para entendermos melhor as funções denotativa e conotativa da linguagem, teremos como base as funções da linguagem, ampliadas por Roman Jakobson, lingüista “russo radicado nos E.U.A., cujo nome está ligado aos Círculos Linguísticos de Moscou e de Praga, ao chamado formalismo russo e ao estruturalismo praguense” (1992, p. 136). Segundo os praguenses:

²³ Em aula na Universidade de Sorocaba, 24/03/2008, no mestrado em Comunicação e Cultura.

²⁴ Idem

O estudo de uma língua exige que se tenha em conta, de maneira rigorosa, a variedade das funções lingüísticas e de seus modos de realização nos casos particulares. E distinguem desde logo entre uma função de comunicação, dirigida para o significado, e uma função poética, que se volta para o signo em si mesmo (CAMPOS, 1992, p.136)

Assim como nas ideias desse fragmento, Jakobson conceitua as funções da linguagem em seis tipos: função emotiva, quando o emissor se coloca no centro da comunicação e traz à tona o “eu” — função referencial, a qual tem como objetivo levar a informação com clareza e objetividade, — função fática, que se relaciona aos signos sem informações ou relações contextualizadas, — função metalingüística, quando se emprega determinado signo para falar do próprio signo (como o dicionário que emprega palavras para explicar os significados das palavras) — função emotiva, que ocorre quando a mensagem está centrada no destinatário e, por fim, a função poética, na qual “a mensagem se volta sobre si mesma, para o seu aspecto sensível, para a sua configuração” (CAMPOS, 1992, p.141). Para o estético da linguagem.

5.4 POESIA, POÉTICO E POEMA

Para Octavio Paz (1996, p. 13), poesia é:

La poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono. Operación capaz de cambiar al mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza; ejercicio espiritual, es un método de liberación interior. La poesía revela este mundo; crea outro. Pan de los eligidos; alimento maldito. Aísla; une. Invitación al viaje; regreso a la tierra natal. Inspiración, respiración, ejercicio muscular. Plegaria al vacío, diálogo com la ausência: el tédio, la angustia y la desesperación la alimentan. Oración, letanía, epifanía, presencia. Exorcismo, conjuro, magia. Sublimación, compensación, condensación del inconsciente. Expresión histórica de razas, naciones, classes. Niega a la historia: en su seno se resuelven todos los conflictos objetivos y el hombre adquiere al fin conciencia de ser algo mas que tránsito. Experiência, sentimento, emoción, intuición, pensamiento no-dirigido. Hija del azar; fruto del cálculo. Arte de hablar en una forma superior; lenguaje primitivo. Obediencia a lãs regras; creación de otras. Imitación de los antiguos, copia de lo real, copia de una copia de la Idea. Locura, éxtasis, logos. Regreso a la infância, coito, nostalgia del paraíso, del infierno, del limbo. Juego, trabajo, actividad acética. Confesión. Experiência innata. Visión, música, símbolo.²⁵

Nesse emaranhado de conceitos sobre a poesia Paz (1996), destaca o significado das linguagens — cor, som, palavra — que são impregnados de sentidos. Mesmo o silêncio. Porque,

todo silencio contiene una habla. Callamos decía sor Juana, no porque no tengamos nada que decir, sino porque no sabemos como decir todo lo que quisiéramos decir. El silencio humano es um callar y, por tanto, es implícita comunicación, sentido latente. El silencio de Mallarmé nos dice nada, que no es lo mismo que nada decir. Es el silencio anterior al silencio. (Idem p, 56)²⁶

²⁵ Poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de mudar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é um método de liberação interior. A poesia revela este mundo; e cria outro. Pão dos eleitos; alimento maldito. Isola, une. Convite à viagem; retorno à terra natal. Inspiração, respiração, exercício muscular. Pregação ao vazio, diálogo com a ausência; o tédio a angústia e o desespero a alimentam. Oração, ladainha, epifania, presença. Exorcismo, conjuração, magia. Sublimação, compensação, condensação do inconsciente. Expressões históricas de raças, nações, classes. Nega a história: em seu seio se resolvem todos os conflitos objetivos e ao fim o homem adquire a consciência de ser algo mais que passagem. Experiência, sentimento, emoção, intuição, pensamento não dirigido. Filha do azar; fruto do cálculo. Arte de falar de uma forma superior; linguagem primitiva. Obediência às regras; criação de outras. Imitação dos antigos, cópia do real, cópia de uma cópia de uma idéia. Loucura, éxtase, logos. Regresso à infância, coito, nostalgia do paraíso, do inferno, do limbo. Jogo, trabalho, atividade ascética. Confissão. Experiência inata. Visão, música, símbolo.

²⁶ Todo silêncio contém uma fala. Calamos dizia sor Juana, não porque não temos nada para dizer, mas porque não sabemos como dizer tudo o que queríamos dizer. O silêncio humano é um calar e,

Esse não dizer nada, conceituado por Pignatari (1971) como a contracomunicação, mesmo servindo dos recursos da comunicação som, imagens, cores e silêncio, na poesia

realiza-se como uma tensão entre a não-comunicação e a comunicação, uma troca de bens que se guardam avaramente: uma linguagem. Mas o que se troca em poesia, não é diretamente mensurável em medidas físicas, e não-comunicação estabelece-se definindo-se a si próprio como bem comunicável (ou não)... (MELO E CASTRO, 1973, p. 03)

O fato de não ser mensurável e de estar entre a não-comunicação e a comunicação, a racionalidade tornou a inspiração poética, antes um mistério, em um problema psicológico, por não ser possível descrever em termos racionais o processo de inspiração / criação poético, como ocorre com o texto predominantemente denotativo.

La forma más alta de la prosa es el discurso, en el sentido recto de la palabra. Em el discurso las palabras aspiran construirse en significado unívoco. Este trabajo implica reflexión y análisis. Al mismo tiempo, entraña un ideal inalcanzable, porque la palabra se niega a ser mero concepto, significado más. Cada palabra - aparte de sus propiedades físicas – incierra una pluralidad de sentidos. Así, la actividad del prosista se ejerce contra la naturaleza misma de la palabra. (PAZ, 1996, p. 21)²⁷

Com relação ao emprego das palavras, segundo Paz, é na poesia que a palavra ganha liberdade, já na prosa, pela necessidade de um de seus possíveis significados, a palavra se restringe a um, ou seja, “ o poeta põe em liberdade sua matéria. O prosaico a aprisiona” (Idem, p. 22).

portanto, esta implícita a comunicação, sentido latente. O silêncio de Mallarmé nada nos diz, que não é o mesmo que nada dizer. É o silêncio anterior ao silêncio. (Idem p,56)

²⁷ A forma mais alta da prosa é o discurso, no sentido lato da palavra. No discurso as palavras aspiram construir um significado unívoco. Este trabalho implica reflexão e análise. Ao mesmo tempo, entraha um ideal inalcançável, porque a palavra se nega e ser mero conceito, significado, mas mais. Cada palavra — a parte de suas propriedades físicas — encerra uma pluralidade de sentidos”. (Idem, p. 21)

A poesia, sonora, pictórica (imagética) e falada, constitui-se quando o artista transcende a linguagem utilizada. O poema nos auxilia, quando não poetas, a ascender à experiência poética. “O poeta cria imagens, poemas; e o poema faz do leitor imagem, poesia” (idem, p. 25). Por isso o Próprio Poético é uma certa codificação: é o poema” (MELO E CASTRO, 1973, p. 07), assim como Paz (1996), Melo e Csatro enfatiza que “existe um tempo, um lugar, um material, uma relação vivencial, uma relação histórica, uma energia, que se codificam semelhantemente com a codificação do poético = escrita do poema” (Idem, p. 07).

E é por meio de uma analogia que Paz (1996), afirma ser o poema

um caracol en donde resuena la música del mundo y metros y rimas no son sino correspondencias, ecos, de la armonía universal. Enseñanza, moral, ejemplo, revelación, danza, diálogo, monólogo. Voz del pueblo, lengua de los escogidos, palabra del solitario. Pura e impura, sagrada y maldita, popular y minoritaria, colectiva y personal, desnuda y vestida, habrada, pintada, escrita, ostenta todos los rostros pero hay quien afirma que no posee ninguno: El poema es una careta que oculta el vacío, prueba hermosa de la supérflua grandeza de toda obra humana. (PAZ, 1996, p. 13)²⁸

O poético (escrita do poema) com ritmos e imagens diz o indizível e pode ir além dos sentidos das palavras. E afirma:

El poema es lenguaje — y lenguaje antes de ser sometido a la mutilación de la prosa o la conversación —, pero es algo más también. Y esse algo más es inexplicable pó el lenguaje, aunque solo puede ser alcanzado por él. Nascido de la palabra, el poema desemboca en algo que la trapasa. (PAZ, 1996, p. 111)²⁹

Essa função da linguagem poética e essa mutilação descrita por Paz está impregnada no discurso religioso mediado, por nós analisado. É a partir do texto

²⁸Um caracol onde ressoam a música do mundo e métricas e rimas não são senão correspondência, ecos, da harmonia universal. Ensino, moral, exemplo, revelação, dança, diálogo, monólogo. Voz do povo, língua dos escolhidos, palavra do solitário. Pura e impura, sagrada e maldita, popular e minoritária, coletiva e pessoal, nua e vestida, falada, pintada, escrita, ostenta todos os rostos, porém há quem afirme que não possui nenhum: o poema é uma careta que oculta o vazio, bela prova da supérflua grandeza de toda obra humana.

²⁹ O poema é linguagem — é linguagem antes de ser submetido à mutilação da prosa e da conversação -, porém é algo mais também. E esse algo mais é inexplicável pela linguagem, onde só pode ser alcançado por ele. Nascido da palavra o poema desemboca em algo e a traspasa. (PAZ, 1996, p. 111)

mítico/poético que os fiéis ou telefíeis são lembrados da poética do paraíso, desejo da superação e da realização. Por meio dos sons e da liberdade de significados das palavras em seu contexto conotativo é que os ouvintes (membros) são levados ao êxtase / exercício espiritual. As palavras ali lidas e ouvidas assumem a liberdade descrita por Paz, porque os conflitos, as angústias, as expressões, destacadas nas imagens em primeiro plano, ou nos testemunhos são, assim como uma experiência, que “pode adaptar essa ou aquela forma, mas é sempre um ir mais além de si, um romper dos muros temporários, para ser outro.” (*Idem*, p. 25).

Como la creación poética, la experiencia del poema se da en la historia, es historia, es historia y, al mismo tiempo, niega a la historia. El lector lucha y muere con Hector, duda y mata con Arjuna, reconoce las rocas natales con Odiseo. Revive una imagen, niega la sucesión. Revierte el tiempo. (*Idem*, p. 25)³⁰

Esse contexto poético é semelhante ao comportamento provocado com velocidades das informações, das imagens (não sugeridas como no contexto poético, mas simultâneas aos fatos), dos sons (reflexo da dor, angústia, felicidade, etc.), torna o cidadão, mesmo distante fisicamente dos acontecimentos, participante desse momento histórico. E, muitas vezes, vítima de interesses individuais / coletivos e do sensacionalismo, motivados por diversos interesses, entre os quais podemos destacar o financeiro.

E no contexto do discurso religioso o leitor / ouvinte sofre com o seu irmão, revive os sofrimentos de Cristo. Alegra-se com os milagres ali realizados, busca uma experiência que transcenda o aqui e o agora. Tenta um retorno às origens e uma viagem ao futuro: busca a superação das agruras desse momento histórico.

No primeiro capítulo, fizemos referência à relação triádica do signo dos estudos de Charles Sanders Peirce. Para nosso trabalho, neste capítulo, daremos ênfase às categorias fenomenológicas, pois o signo poético é uma instância da

³⁰ Como a criação poética, a experiência do poema se dá na história, é história, e, ao mesmo tempo, nega a história. O leitor luta e morre com Heitor, duvida e mata com Arjuna, reconhece as rocas natais com Odiseu. Revive uma imagem, nega a sucessão, reverte o tempo.

primeiridade. Criar o invivido é função da poética. Não pode ser explicado, mas vivido. A única forma de explicar o signo poético é reproduzi-lo da mesma forma de origem. Como os rituais elaborados em medium primário.

Para permanecer, o poético, nos discursos de atualização do mito, seria necessário, de acordo com Bachelard,(Apud.: TEIXEIRA COELHO, 2003) seguir os princípios bíblicos, como no exemplo destacado por Teixeira Coelho:

Mais uma vez vem à mente (que não consegue, neste momento, deixar de ser um Terceiro, um interpretante lógico) o conto de Jorge Luis Borges sobre o homem que reescrevia o Quixote palavra por palavra, vírgula por vírgula: a única semiótica de uma construção poética que, interpretando emocionalmente a primeira, não poderia de modo algum deixar de usar as mesmas palavras usadas pelo primeiro intérprete, na mesma ordem original, ou pintar as mesmas coisas com as mesmas cores do mesmo modo, ou propor as mesmas notas nos mesmos compassos com o mesmo andamento. (Apud.: TEIXEIRA COELHO NETO, 2003, p. 114 – 115)

A partir desse conceito sobre o signo poético, poderíamos afirmar que, no discurso de atualização do mito mediado pela televisão, o poético perderia seu encanto devido às alterações provocadas pelos interesses individuais ou coletivos das religiões, que empregam o texto bíblico e a televisão como um recurso de conversão. Também o exemplo de abnegação e solidariedade vividos por Cristo são apresentados de forma paradoxal, através do meio televisivo, porque é um recurso caro e visto como um meio de publicidade para a comercialização dos bens simbólicos, e a simbologia ajuda o homem a transcender a irreversibilidade do tempo, o fiel tem como fonte a simbologia de um mundo sem problemas e ,para isso, transforma, através dos ritos, o passado cosmológico em presente, tornando-o, assim, parte de um tempo denotativamente distante e inacessível. No entanto, com o recurso da linguagem conotativa – signo poético – a simbologia dá ao tempo e ao espaço uma forma atemporal. O símbolo é a forma pela qual a linguagem conduz o pensamento humano ao transcendental.

A fim de entender os mistérios que circundam a origem da vida e seu destino, após a morte, conduz-se a psique humana ao mundo dos símbolos. Em culturas arcaicas, esses símbolos têm como função a ruptura do tempo e do espaço, para

e elevar os homens à proximidade de seus mitos ou antepassados. Na atual sociedade, esses recursos simbólicos não correspondem à atemporalidade das culturas arcaicas, mas aos problemas do presente. Considerando, aqui, o programa da Igreja Mundial do Poder de Deus, por nós analisado, os rituais não buscam, na sua maioria, refletir sobre a origem da vida ou a certeza da morte, buscam soluções imediatas, a cura de uma doença, a busca por um emprego, acabar com os conflitos familiares e as questões financeiras para satisfazer as necessidades impostas por uma sociedade consumista, que valoriza o aqui e o agora. E no espaço virtual, o aqui e o agora, dos rituais, não são os mesmos, porque nem todos os programas são transmitidos simultaneamente com as suas realizações.

Para manter o poético nos discursos de atualização dos mitos, mediado pela televisão, as normas e princípios deveriam, para as religiões monoteístas que professam, ter como conteúdos basilares, o texto cultural denominado Bíblia Sagrada, ser idêntico ao texto sagrado. E nas palavras de Kiergaard(apud: UNAMUNO, 1996, p. 190).

:

A poesia é a ilusão antes do conhecimento; a religiosidade a ilusão depois do conhecimento. A poesia e religiosidade suprimem a VAUDEVILLE da mundana sabedoria do viver. Todo individuo que não vive ou poética ou religiosamente é um tolo.

Portanto, a poética ou a religiosidade são necessidades do ser humano, pois, são os signos poéticos, ou os signos criados a partir daqueles que nos tiram da primeira realidade ou da racionalidade, pautada nos crivos das ciências, que nos transportam para a segunda e para a terceira realidades, a fim de minimizar o “sentimento trágico da vida” (UNAMUNO, 1996), e dar subsídios para a criação de signos poéticos, que constituem o imaginário coletivo das religiões cristãs deste século. E nos dão a possibilidade de imaginar a imortalidade uma vez que a morte é certa para todos. E nas palavras de Unamuno:

Todo ser humano busca a imortalidade; alguns na religiosidade e outros na intelectualidade. Quando a imortalidade é esperada através da religiosidade, há ou deveria haver um rompimento com o materialismo e quando desejada pela intelectualidade, há uma valorização exacerbada da matéria em detrimento do espiritual (UNAMUNO, 1996,p. 40)

É a certeza da morte e a busca da imortalidade que, em nome do paraíso perdido pela culpa “ao chegarmos à morte, a religião nos quita a vida. Em nome da vida eterna, a religião afirma a morte desta vida” (PAZ, 1996, p. 147).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de nossas leituras das referências teóricas e conceituais, análises do discurso de atualização do mito, da IMPD, mediado pela televisão, concluímos que o signo poético permanece no âmbito da religiosidade, porque há o encantamento e o êxtase durante os ritos. Todavia, no âmbito das religiões não é possível concebê-lo, pois os interesses e as necessidades são diversificados, e os objetivos também.

Portanto, nos textos (originais) da religiosidade o poético se faz presente mediante o fato de ser passível de varias significações, ser complexo, fundado numa linguagem que, experiência, incorpora marcas qualitativas do objeto e promove uma nova moldura para um mundo outro, não prosaico, adâmico, primitivo e não explicável, pois que nele o *demens* permite a irrealidade do sonho que não se comprova, porque é desnecessário. É dogma em que, mais do que se quer ver, que se viver.

Não é o meio que faz a mutilação do poético ao evidenciar a terceridade / racionalidade a partir da mais diferentes interpretações dos textos bíblicos, mas o próprio ser humano que permite ser conduzido por outros seres humanos que tentam criar uma atmosfera poética para esconder seus verdadeiros interesses. Buscam no exterior, ou em outras pessoas, aquilo que a poesia, mesmo sendo contracomunicação ou estando entre a comunicação e a não-comunicação, evidenciou aos homens de todas as épocas: a outra parte está em você mesmo.

O sucesso desses programas está no fato de seus mentores dominarem as diferentes linguagens que um meio como a televisão exige. Assim como ocorreu com o poético que buscou nas linguagens a incorporação da modernidade, algumas religiões buscaram nos meios terciários uma forma de aliar sucesso pessoal e religiosidade. Algo que também os afasta do fazer poético, pois seus recursos e linguagens, diferentemente do Próprio Poético, são passíveis de críticas e explicações racionais. Outro aspecto relevante nesse contexto dos discursos de atualização do mito é transformar a religiosidade em mercadoria. “Os poetas e suas obras foram tirados dos valores modernos por não ser, ambos, constituídos / considerados como trabalho / mercadoria” (PAZ, 1996, p. 247).

A própria dificuldade em racionalizar as mais diferentes experiências religiosas comprova que, a permanência da inspiração poética-religiosa, ainda continua um mistério, quando relacionada aos signos poéticos da origem da vida e da morte. Todavia o emprego desses signos como produtos / mercadorias, não é característico da contemporaneidade, porque a comunidade / sociedade sempre precisou e precisa de líderes para promover a ordem e a justiça. A religiosidade, por estar inserida no contexto social, e depender de sua organização, sempre exerceu seu poder paralelo aos poderes políticos, econômicos e sociais. E está cada vez mais descaracterizada, porque o emprego dos conceitos míticos-poéticos como recurso para a promoção individual, por meio dos signos religiosos, substituem a função do encantamento, primeiridade, religioso. O emprego dos media, na religiosidade cristã, sempre foi constante, pois provavelmente Deus nunca se comunicou com seus profetas em mídia primária. São inúmeros os exemplos descritos na Bíblia, com relação aos empregos de mídias secundárias: a serpente que mediou o diálogo com Eva, a Sarsa que se comunicou com Moisés, os anjos que se apresentavam como mortais, a fumaça do Tabernáculo, as tábuas dos dez mandamentos, etc. Assim como o uso dos poderes sobrenaturais para o reconhecimento individual entre os líderes religiosos, desde os primeiros descritos nos livros sagrados até nossos dias.

Atualmente, assim como ocorreu em vários momentos da história da humanidade, a religiosidade cristã está passando, de grupos poderosos que tiveram seu controle por séculos, para uma nova forma de expressão. *O Lance de Dados* da religiosidade ultrapassa os espaços sacralizados por séculos, o “apartide” das massas fechadas e seus princípios, os sincretismos disfarçados e os dogmas da religiosidade Ocidental.

O poético e a religiosidade, mesmo considerados, contemporaneamente, problemas e não mais mistérios, continuam explorando a liberdade das palavras que apenas a poesia consegue sugerir. A poesia continua, como descrita por Mallarmé, sendo a dança, e a prosa, a marcha. Apesar da mutilação sofrida pelos líderes religiosos, quando buscado interiormente o signo-poético exerce o mesmo fascínio /

encantamento do indizível. A religiosidade, criada pelo homem e para o homem, continua exercendo sua função de superação porque “ la verdad no procede de la razón, sino de la percepción poética, es decir, de la imaginación.” ³¹(PAZ, 1996, p. 237).

E nas palavras de Paulinho da Viola e Hermínio Bello de Carvalho

A vida não é só isso que se vê!

É um pouco mais...

Que os olhos não conseguem perceber...

As mãos não ousam tocar...

Os pés recusam pisar.

Conseguimos dizer o indizível com as palavras (signo poético). No contexto da religiosidade faz-se necessário procurarmos entender as diferentes linguagens de um meio como a televisão para entendermos sua intencionalidade, a sua capacidade, a sua potencialidade em uma sociedade marcada pelo ter e pela sede de poder..

Assim, como no discurso de atualização do mito na televisão (um conjunto de linguagens), o texto é a materialização do pensamento e extrair o que está por trás das palavras e imagens (poéticas ou denotativas) depende da capacidade de cada um de nós. O signo poético, independente dos meios, de sua empregabilidade (ou do modo como seja empregado) continua, como os mistérios da origem e da inspiração, ou problemas psicológicos (confuso), segundo a visão racionalista, a levar os seres humanos a criar deuses (narrativas mítico/poéticas) para aquilo cuja explicação científica ainda não há, ou reviver, por meio de rituais, deuses criados e conhecidos por nós, a partir dos registros verbais ou imagéticos nas mais diferentes culturas. Pois, as culturas são decorrências da comunicação. Algo imanente para pessoas que conseguem perceber o indizível, o invisível e o intangível.

³¹ A verdade não procede da razão, mas da percepção poética, isto é, da imaginação.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O que é religião?* 6ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropológica*. São Paulo: globo, 1990
- ARMSTRONG, Karen. *Breve historia do mito*. Trad. Celso Nogueira. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. *Imagem e violência: a perda do presente*. São Paulo em Perspectiva, volume 13, número 3, julho a setembro de 1999. Revista da Fundação SEADE.
- BAITELLO JUNIOR, Norval, GEIMARÃES, Luciano. MENEZES, J. E. O. PAIERO, Denise (org.) *Os símbolos vivem mais que os homens: Ensaaios de comunicação, cultura e mídia*. São Paulo: Annablume; cisc, 2006.
- BAITELLO, Norval. "As imagens que nos devoram. Antropofagia e iconofagia". Disponível em: www.sescsp.com.br (acesso – set. 2008).
- BAITELLO JUNIOR, Norval. *O tempo lento e o espaço nulo. Mídia primária, secundária e terciária*. Texto apresentado no Grupo de Trabalho – GT Comunicação e Cultura, durante o IX encontro anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação – COMPOS, Porto Alegre, 2000.
- BARBERO, Jesús Martín. *Pensar juntos espacios y territorios*. In: Cartografias culturales de la sensibilidad y la tenacidad. São Paulo: 15 a 19 de setembro de 2008.
- BARTHES, Roland. *O mito hoje*. In: *Mitologias*. Tradução Rita Buongiorno, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- BELTING, Hans. A imagem autêntica. In: *Das echte bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, 2005. Disponível em: www.cisc.org.br (Acesso – mar. 2009)
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.
- BOSI, Alfredo. O Realismo. In: *História Concisa da literatura brasileira*. 39ª Edição. São Paulo: Cultrix, 1994.
- BRIGGS, Asa. *Uma história social da mídia*. Trad. Maria Carmélia Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.
- BYSTRINA, Ivan. *Tópicos da Semiótica da Cultura*. Trad. Norval Baitello Junior e Sônia B. Castino. PUC/SP, 1995.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Atenas, 1990.

CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas em tempos de globalização*. São Paulo: Edusp, 2006.

CANEVACCI RIBEIRO, Massimo. *Estetiche della comunicazione globale*. Milano: Costlan Editori S.r.l., 2007.

CASTRO, Ernesto Manuel de Melo. *O próprio poético: ensaio e revisão da poesia portuguesa atual*. São Paulo, Quíron, 1973.

COELHO NETTO, j. Teixeira. *Semiótica, informação, comunicação*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

CONTRERA, Malena Segura. *A dessacralização do mundo e a sacralização da mídia*. In.: BAITELLO JUNIOR, Norval, GEIMARÃES, Luciano. MENEZES, J. E. O. PAIERO, Denise (org.) *Os símbolos vivem mais que os homens: Ensaios de comunicação, cultura e mídia*. São Paulo: Annablume; cisc, 2006.

CUNHA, Antônio Geraldo da [et.al.]. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernando. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. 5ª. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FREIRE FILHO, João (org.). *A TV em transição: tendências e programação no Brasil e no mundo*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

GOODY, Jack. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Trad. Teresa Louro Peres. Lisboa: Edições 70, 1986.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 6ª ed. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOHLFELDT, Antonio, MARTINO, Luiz C. FRANÇA, Vera Veiga. (org.) *Teorias da comunicação, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: 2001.

KLEIN, Alberto. *Imagens de culto e imagens da mídia: interferências midiáticas no cenário religioso*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

LOTMAN, Iuri M. *A estrutura do texto artístico*. São Paulo: Globo, 1990.

LOTMAN, Iuri M. et al. *Ensaio de Semiótica Soviética*. Trad. Victória Navas e Salvato Teles de Menezes. Lisboa: Livros Horizontes, 1981.

LOTMAN, Iuri M. *La Semiótica nei Paesi Slavi*. Trad. De Sergio Caldas et al. Milano: Giangiacomo Feltrinelli, 1979.

LOTMAN, Iuri M. *La Semiosfera*. Madrid: Rogar, 1996.

MARCUSE, Herbert. *Eros da civilização*. Trad. Álvaro Cabral. 6ª Ed. Rio de Janeiro, 1975.

MARTINO, Luiz C., BERGER, Charle R., CRAIG, Robert T. *Teorias da comunicação: muitas ou poucas?* Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

MATTELART, Armand e Michèle. *Histórias das teorias da comunicação*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2008.

MELO, José Marques, MORAIS, Osvando J. (org.) *Mercado e comunicação na sociedade digital*. 1ª Ed. São Paulo: Intercom; Santos – SP: Unisanta, Unisantos e Unimonte, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti et al. São Paulo: Perspectiva, 1964.

MIELIETINSKI, E. M. *A poética do mito*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1987.

MILLER, Toby. *A televisão acabou, a televisão virou coisa do passado, a televisão já era* In: FREIRE FILHO, João (org.). *A TV em transição: tendências e programação no Brasil e no mundo*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

MORIN, Edgar. *Amor, Poesia, Sabedoria*. Trad. Edgar de Assis Carvalho. -2ª ed. – Rio de Janeiro: Brtrand Brasil, 1999.

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Trad. Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

PAZ, Octavio. *EL arco y la lira: el poema, la revelación, poesia e historia*. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

PAULINHO DA VIOLA & HERMÍNIO BELLO DE CARVALHO. *Sei lá, Mangueira*. Disponível em: < <http://letras.terra.com.br> >. Acesso em: 29 dez. 2009.

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

PIGNATARI, Décio. *Contracomunicação*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1971.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

PUNTEL, Joana T. *Cultura Midiática e igreja: uma nova ambivalência*. São Paulo: Paulinas, 2005.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. *A sociedade do sonho comunicação, cultura e consumo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1995.

SANTAELLA, Lúcia. *Estética: de Platão a Peirce*. São Paulo: Experimento, 1994

SANTAELLA, Lúcia. *Miniaturas*. São Paulo: Hacker Editores: Cespuc, 1996.

SANTAELLA, Lúcia. *Teoria geral dos signos*. São Paulo: Ática, 1995.

SCHERE, Burkhard. (org.) *As grandes religiões*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SILVA, Miriam Cristina Carlos. *Comunicação e cultura antropofágicas*. Porto Alegre / Sorocaba: Sulina / Eduniso, 2007.

SOUSA, Eudoro de. *Mitologia II: história e mito*. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

UNAMUNO, Miguel de. *O sentimento trágico da vida nos homens e nos povos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WILGES, Irineu Silvio. *Cultura religiosa: as religiões no mundo*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Trad. Lólio Lourença de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

WOLF, Mauro. *Teorias da comunicação*. 4. ed. Lisboa, Portugal: Presença, 1995.