

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A PREGAÇÃO NA IDADE MÍDIA:
OS DESAFIOS DA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO PARA
A PRÁTICA HOMILÉTICA CONTEMPORÂNEA**

POR

LUIZ CARLOS RAMOS

Tese apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Doutor, sob a orientação do Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva.

São Bernardo do Campo — outubro de 2005

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva (Orientador)
Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Prof. Dr. Clovis Pinto de Castro
Vice-Reitor Acadêmico da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Prof. Dr. James Reaves Ferris
Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Prof. Dr. José Rubens Lima Jardimino
Pró Reitor Acadêmico Adjunto do Centro Universitário Nove de Julho – UNINOVE

Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho
Universidade Presbiteriana Mackenzie

AUTOBIOGRAFIA

Nasci quando obscuras forças militares articulavam um golpe. Eu mal completara três anos quando ele veio. Quando promulgaram o Ato Institucional Número Cinco, eu estava com sete. Nessa época, cantávamos diariamente hinos nacionais, na escola pública. Pública para muitos, doméstica para mim. Dos 7 aos 17 anos o Grupo Escolar, o Ginásio e o Científico (era assim que os ensinos fundamental e médio eram chamados) foram a extensão da minha casa. Esta ficava sob os paranaenses pinheirais da cidadezinha de Castro, que outrora fora posto de reabastecimento e descanso para rústicos tropeiros.

Naqueles idos, os da minha infância, os mestres das escolas públicas eram autoridades, inclusive nas suas disciplinas. Alguns deles conseguiram me encantar. As professoras de Língua Portuguesa, tão severas e cultas, muito me ensinaram (só não conseguiram resolver meu trauma com ces e esses). Apaixonei-me igualmente por Biologia e Física e por pouco essas disciplinas não me arrastaram por esses científicos caminhos.

Não obstante, por força de insondáveis desígnios, fui, desde menino, igualmente inclinado às coisas da fé. Aos 13 já me decidira pela Teologia. Aos 18 ingressava no tradicional e lendário Seminário Presbiteriano do Sul, na cidade de Campinas. Eram os anos 80, mas ainda ecoavam pelos velhos corredores os nomes ilustres de mitológicas personagens que

por lá passaram: o revolucionário Richard Schull, o contundente Francisco Penha Alves, o enciclopédico Júlio Andrade Ferreira, o insuperável Rubem Alves, entre tantos outros.

Em 1984, já bacharel, fui para o “campo”, a cumprir o que supunha ser minha vocação. Pastoreei pequenas igrejas na vila e no sertão. Aprendi a desatolar carros e a ouvir histórias. Em 1986 fui para o extremo Oeste do Estado de Santa Catarina, perto da divisa do Rio Grande do Sul. Adotei Chapecó como minha terra e tomei chimarrão e afeição por aquela gente. Como parteira, assisti ao nascimento de uma comunidade eclesial (uma daquelas tão sonhadas e utópicas eclesiogêneses às quais os teólogos latinoamericanos gostavam de fazer referência). Por “sugestão” de um companheiro, tive que deixá-la em 1989.

Mas há males que para bem vêm. Assumi a coordenação de uma organização ecumênica que foi determinante para a minha formação. O Centro Ecumênico Brasileiro de Experiências Pastorais (Cebep) foi minha escola por 10 anos. De volta a Campinas, fui morar há uma quadra do velho Seminário e a outra do, não tão velho, Rubem Alves. Este, juntamente com o Zé Lima (a quem eu prontamente canonizaria, tivesse investidura para tal), se tornaram amigos assíduos e, como mestres do cotidiano, muito me ajudaram na imprescindível arte de desaprender.

Meu trabalho no Cebep era organizar cursos para discutir os desafios do contexto brasileiro e latino-americano para a práxis teológico-pastoral de líderes religiosos. À medida que organizava tais cursos, eu também neles me matriculava, e os cursava. O Cebep foi uma escola intensiva, e eu, seu mais assíduo estudante.

Com o incentivo do Cebep, obtive o grau de Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, isso em 1996. Por essa ocasião fui contratado pela Faculdade de Teologia para coordenar o Instituto de Pastoral e trabalhar no departamento editorial. Pela confiança do Prof. Dr. Clovis Pinto de Castro, tive as primeiras experiências docentes na graduação. Primeiro como professor substituto e depois como professor responsável pelas cadeiras de Comunicação e Ação Pastoral, Homilética, Liturgia e até Metodologia da Pesquisa Científica. Constatei que, de fato, os japoneses estão certos: “ensinar é aprender”. Ministrando tais disciplinas abri-me um fascinante leque de possibilidades acadêmicas e conexões neuronais (os famosos “nós no cérebro”).

Por isso, criei coragem e, apoiado pela FaTeo e orientado pelo Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva, concluí o Doutorado em Ciências da Religião (2005), também pela UESP. Nessa jornada doutoral, tentei reunir as áreas às quais tenho me dedicado como docente: a comunicação, a homilética e a liturgia.

Atualmente (final de 2005), respondo pelas disciplinas Homilética e Metodologia da Pesquisa Científica da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – UESP, ao mesmo tempo em que assessoro a coordenação do Curso de Teologia e coordeno o Curso Teológico Pastoral por Extensão da Igreja Metodista, no qual também leciono, além daquelas disciplinas, Liturgia.

Condecorações à parte, aprendi com Schleiermacher que o melhor título que um especialista pode pretender é o de *expert* em amizade. A isso me aplico ultimamente.

*Para Ana Paula e Luca,
porque a vida sempre fala mais alto!*

*In memoriam:
Rev. Elias Abrão e Joás Dias Araújo,
cujas palavras continuam a nos apascentar*

Fides ex auditu
(Romanos 10.17)

*Palavras são palavras,
muito mais do que palavras*
(Carlos Alberto Rodrigues Alves)

*Esta pesquisa foi patrocinada pela
Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Umesp.
A essa instituição presto aqui a minha homenagem
e expesso a minha gratidão.*

AGRADECIMENTOS

Esta é uma página que poucos lêem, mas que o autor não se pode furtar a escrever: nela apresento minha gratidão a quem por esta ou aquela razão se tornou cúmplice da tese que acabei cometendo:

Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva: pela orientação firme e incentivo constante;

Prof. Dr. Clovis Pinto de Castro: pelo crédito e amizade que me conduziram até aqui;

Povo da Faculdade de Teologia: pelo apoio e confiança;

Odete e Chico Ramos, Eliane, Denize, Elenise e Nelson: minha gente;

Vastí e Luca: pela paciência e carinho;

Ana Paula: pela saudade contida;

Josias Pereira: pela melhor das amizades;

Luciano José de Lima: pelas sugestões inteligentes e fraternas;

Alunas e alunos: por seus ouvidos atentos e espírito crítico;

Cebep: minha casa e escola, sempre.

RAMOS, Luiz Carlos. *A Pregação na Idade Mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*. São Bernardo do Campo, 2005. 280 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião – Práxis e Sociedade) — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

SINOPSE

Esta pesquisa propõe-se a demonstrar como o fenômeno comunicacional espetacular moderno afeta a práxis homilética contemporânea. Constata que as práticas religiosas se mostram cada vez mais espetaculares, na medida em que, influenciadas pela mídia, são reformuladas conforme as regras próprias do espetáculo (*show business*) e da indústria do entretenimento. Na *idade mídia*, a experiência da pregação nas igrejas encontra nos meios de comunicação o seu *modus operandi* (princípios), seu *modus faciendi* (métodos) e seu *modus vivendi* (propósitos). Enquanto isso, os meios de comunicação de massa se *convertem* em típicas agências religiosas, entidades espirituais (virtuais) e templos eletrônicos, cujas práticas cúltricas e missionárias propagam boas-novas que devem ser *cridas* e imagens que devem ser *adoradas*. Esta análise do fenômeno é feita com base: nos referenciais oferecidos pelos historiadores da homilética; na releitura feita por Chaïm Perelman dos princípios aristotélicos relativos à comunicação persuasiva — a chamada Nova Retórica —; e pela abordagem crítica de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo. Este estudo é realizado em três etapas: primeiramente, busca-se uma conceituação da homilética tomando-se por base uma retrospectiva histórica; em segundo lugar, formula-se uma teoria dos princípios, métodos e propósitos homiléticos clássicos (uma teologia da proclamação); e, por último, a partir desse referencial histórico e teórico, procede-se a uma análise comparativa da prática homilética espetacularizada em relação à homilética clássica. O resultado será um conjunto de referenciais gerais que possibilitem uma melhor compreensão do fenômeno homilético contemporâneo, bem como que sirvam de fundamento para futuras análises, de caráter mais específico, tanto da homilética convencional quanto da telehomilética.

Palavras-chave: homilética – prédica – pregação – retórica – persuasão – sedução – comunicação – mídia – espetáculo – entretenimento.

RAMOS, Luiz Carlos. *A Pregação na Idade Mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*. São Bernardo do Campo, 2005. 280 f. Tesis (Doctorado en Ciências de la Religión – Práxis y Sociedad) — Universidad Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

RESUMEN

Esta pesquisa trata de demostrar como el fenómeno comunicacional espectacular moderno afecta la praxis homilética contemporánea. Constata que las prácticas religiosas se vuelven cada vez más espectaculares, por cuanto influenciadas por los medios, y son reformuladas conforme las reglas propias del espectáculo y de la industria del entretenimiento. En la *edad de los medios*, la experiencia de la prelación en las iglesias encuentra en los medios su *modus operandi* (principios), su *modus faciendi* (métodos) y su *modus vivendi* (propósitos). En contrapartida, los medios de comunicación masivos se convierten en típicas agencias religiosas, entidades espirituales (virtuales) y en templos electrónicos, cuyas prácticas cúllicas y misioneras propagan buenas nuevas que deben ser creídas y imágenes que deben ser adoradas. Este análisis del fenómeno se hace basado en los referenciales ofrecidos por los historiadores de la homilética; la relectura hecha por Chaïn Perelman de los principios aristotélicos sobre la comunicación persuasiva — la Nueva Retórica —; y por el abordaje crítica de Guy Debord sobre la sociedad del espectáculo. Este estudio es realizado en tres etapas: primeramente, se busca una conceptualización de la homilética tomando en cuenta una retrospectiva histórica; en segundo lugar, formula-se una teoría de los principios, métodos y propósitos homiléticos clásicos (una teología de la proclamación); y, por último, con base en este referencial histórico y teórico, procede-se a un análisis comparativo de la práctica homilética espectacularizada en relación con la homilética clásica. El resultado será un conjunto de referenciales generales que posibiliten una mejor comprensión del fenómeno homilético contemporáneo, bien como que sirvan de fundamento para futuros análisis, de carácter más específico, tanto de la homilética convencional cuanto de la telehomilética.

Palabras-clave: homilética – prédica – predicación – retórica – persuasión – seducción – comunicación – medios masivos – espectáculo – entretenimiento.

RAMOS, Luiz Carlos. *A Pregação na Idade Mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*. São Bernardo do Campo, 2005. 280 f. Thesis (Doctor Degree in Sciences of Religion – Praxis and Society) — São Paulo Methodist University, São Bernardo do Campo, 2005.

ABSTRACT

This research intends to demonstrate how the modern spectacular communication phenomenon affects the contemporary homiletic praxis. It certifies that the religious practices have been more and more spectacular, to the extent that, influenced by the media; they are reformulated according to the rules of the spectacle (show business) and of the industry of the entertainment. In the media age, the experience of preaching in the churches finds in the communication medium its *modus operandi* (principles), its *modus faciendi* (methods) and its *modus vivendi* (purposes). Meanwhile, the broadcastings turn into typical religious agencies, spiritual entities (virtual) and electronic temples, whose liturgical and missionary practices spread good-news that should be believed and images that should be adored. This analysis of the phenomenon has the following elements as starting point: the references offered by the homiletic historians; the re-approach done by Chaïm Perelman to the Aristotelian principles regarding the persuasive communication — the so called New Rhetoric —; and by Guy Debord's critical approach to the society of the spectacle. This approach is accomplished in three stages: first, the conceptualization of homiletic is explored from a historical retrospective; second, a theory of the classic homiletic principles, methods and purposes is formulated (a theology of the proclamation); and third, from the historical and theoretical references, the research proceeds to a comparative analysis of the spectacle homiletic practice in relation to the classic homiletic. The result will be a collection of general references that make possible a better understanding of the contemporary homiletic phenomenon, as well as foundation for future analysis, of more specific character, for the conventional homiletic as well as for the telehomiletic.

Key words: homiletic – sermon – preaching – rhetoric – persuasion – seduction – communication – media –spectacle – entertainment.

SUMÁRIO

Autobiografia	3
Introdução	17
CAPÍTULO I	
Heranças homiléticas: conceituação em perspectiva histórica	24
I.1 Conceito etimológico	25
I.2 A homilética antes da homilética	27
I.2.1 Sacerdotes: uma homilética da celebração do cotidiano	28
I.2.2 Reis-pregadores: uma homilética da sabedoria familiar	32
I.2.3 Profetas: uma homilética da contestação e da esperança	34
I.3 A homilética cristã	37
I.3.1 A pregação de Jesus: uma homilética da (con)vivência	37
I.3.2 A pregação dos Apóstolos: uma homilética da emoção e da persistência	42
I.3.2.1 Pedro	43
I.3.2.2 Paulo	45
I.3.3 A pregação nos primeiros séculos: uma homilética familiar e eloqüente	47
I.3.4 A pregação na Idade Média: uma homilética mendicante	52

	14
I.3.5 A pregação na Reforma: uma homilética professoral _____	57
I.3.6 A pregação no pós Reforma: uma homilética apologética e iluminada _____	61
I.3.7 A pregação no tempo das missões: uma homilética conversionista e estrangeira _____	68
I.3.8 A pregação no tempo das revoluções: uma homilética das libertações, dos carismas e das mídias _____	70
I.3.8.1 A homilética das libertações _____	71
I.3.8.2 A homilética dos carismas _____	77
I.3.8.3 A homilética das mídias _____	80
I. 4. Homilética contemporânea e a herança teológica da história da proclamação _____	93
 CAPÍTULO II	
Princípios, meios e fins da homilética: memória, presença e esperança _____	96
Introdução _____	96
II.1 Princípios homiléticos (<i>modus operandi</i>) _____	97
II.1.1 A teologia bíblica e a exegese _____	98
II.1.2 A teologia sistemática e a hermenêutica _____	101
II.1.3 A teologia pastoral e a homilética _____	109
II.1.3.1 A homilética e a retórica antiga _____	114
II.1.3.2 A homilética e a nova retórica _____	122
II.2 Métodos (ou meios) homiléticos (<i>modus faciendi</i>) _____	125
II.2.1 Partes da arte retórica e suas operações principais _____	127
II.2.1.1 Inventio (lat.) ou Euresis (gr.) _____	129
II.2.1.2 Dispositio (lat.) ou Taxis (gr.) _____	130
II.2.1.3 Elocutio (lat.) ou Lexis (gr.) _____	134
II.2.1.4 Actio (lat.) ou Hypocrisis (gr.) _____	137
II.2.1.5 Memoria (lat.) ou Mnémen (gr.) _____	139
II.2.2 Elementos lógico-psicológico-éticos da argumentação persuasiva _____	143
II.2.2.1 Argumentação lógica _____	143

	15
II.2.2.2 Argumentação psicológica _____	144
II.2.2.3 Argumentação ética _____	146
II.2.3 Mecanismos de sedução do relato _____	147
II.3 Propósitos (ou fins) homiléticos (<i>modus vivendi</i>) _____	155
II.3.1 Classificação dos discursos _____	156
II.3.1.1 O discurso judicial _____	158
II.3.1.2 O discurso demonstrativo (epidíctico) _____	158
II.3.1.3 O discurso deliberativo _____	159
II.3.2 Possibilidades humanas e democráticas _____	160
 CAPÍTULO III	
A espetacularização do discurso homilético _____	164
Introdução _____	164
III.1 A sociedade do espetáculo _____	165
III.1.1 O espelho da vida _____	166
III.1.2 “O que é bom aparece” _____	168
III.1.3 O poder pseudo-sagrado _____	169
III.1.4 O império da mercadoria _____	171
III.1.5 O eterno presente _____	175
III.1.6 O espaço banalizado _____	177
III.1.7 A ditadura da ilusão _____	180
III.1.8 O espetacular integrado _____	180
III.1.9 A imagem é tudo _____	183
III.1.10 A “máfia” do espetáculo _____	185
III.2 Luzes, câmera, (preg)ação: o discurso homilético espetacular _____	187
III.2.1 Princípios homiléticos espetaculares (<i>modus operandi</i>) _____	188
III.2.1.1 Eisegese e desmemória _____	188

	16
III.2.1.2 A audiência e a hermenêutica espetacular _____	190
III.2.1.3 Pastoral escatológica espetacular: o futuro do presente _____	196
III.2.2 Métodos (meios) homiléticos espetaculares (<i>modus faciendi</i>) _____	200
III.2.2.1 A retórica espetacular e seus mecanismos de sedução _____	200
III.2.2.2 Redundância e entropia _____	206
III.2.2.3 O apelo persuasivo na idade média: jogo, violência e sexo _____	209
III.2.3 Fins homiléticos espetaculares (<i>modus vivendi</i>) _____	234
III.2.3.1 Poder simbólico valorizado _____	235
III.2.3.2 Os fins justificam a mídia _____	237
III.2.3.2 Gêneros homiléticos espetaculares: a tragédia e a comédia _____	239
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	
Desafios e possibilidades homiléticas para a Idade Média _____	246
Referência Bibliográfica _____	256
Índice remissivo _____	276

INTRODUÇÃO

A Pregação na Idade Mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea apresenta uma pesquisa que se insere no contexto da *Práxis Religiosa e Sociedade* do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, e pretende estabelecer um diálogo interdisciplinar entre a homilética¹ e a ciência da comunicação².

Dentre as principais razões que motivaram esta pesquisa sobre o tema da comunicação homilética está a atividade docente do pesquisador. Como professor de Homilética, no curso de Bacharel em Teologia da Igreja Metodista, o autor desta tese tem particular interesse pelo assunto e, tendo, em outros tempos, lecionado igualmente a disciplina de Comunicação e Ação Pastoral, sentiu-se desafiado a relacionar as duas disciplinas, de muitas formas e em muitos aspectos, tanto teórica como praticamente. Outra motivação vem do próprio fenômeno midiático religioso, isto é, da marcada presença do elemento religioso nos meios de comunicação de massa, e do significativo número de “pregadores eletrônicos” que desempenham sua tarefa homilética na mídia. Em contrapartida ao grande número de telepregadores,

¹ Usamos os conceitos *Homilética*, como Ciência da Prédica, e *Práxis Homilética*, como o exercício reflexivo e prático da prédica. Por vezes, a expressão *prática homilética* será empregada para designar a própria prédica, isto é, o sermão que é pregado no contexto litúrgico das igrejas cristãs.

² Para uma introdução à comunicação, ver BORDENAVE, Juan Díaz. *O que é comunicação*. São Paulo: Brasiliense, 1991. Ver também DEFLEUR, Melvin L. *Teoria da comunicação de massa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

outro aspecto motivador também se tornou relevante: a pequena quantidade de trabalhos acadêmicos que abordem o problema homilético em geral, e muito menos o contemporâneo, numa perspectiva analítica e crítica. Há, sim, uma volumosa produção bibliográfica sobre a homilética, mas que, em geral, se limita a oferecer orientações práticas e técnicas, no formato de manuais, para a elaboração de prédicas, sem, contudo, possuírem o caráter crítico próprio das pesquisas das ciências da religião. Por outro lado, os textos científicos disponíveis a respeito do tema, principalmente os que analisam o fenômeno religioso midiático, em geral o fazem a partir da sociologia ou da antropologia, ou estritamente do ponto de vista das ciências da comunicação, mas não a partir da ciência da prédica, isto é da disciplina homilética. A homilética, aqui abordada, se insere no contexto da Práxis Religiosa, que, por sua vez, integra o campo de investigação das ciências da religião. Desta forma, o interesse pessoal, o recrudescimento do fenômeno e a pouca pesquisa a respeito, se constituem nas principais motivações e justificativas para esta pesquisa.

Metodologicamente, esta tese baseia-se em pesquisa bibliográfica.³ O método adotado é o *comparativo* que, segundo Iván Llamazares Valdueco⁴, possibilita a “produção de normas causais de vocação universal”, bem como “possibilita a explicação de fenômenos e processos específicos do conhecimento e da existência de vínculos (prováveis, mais que necessários) entre os distintos fatores relevantes que configuram os fenômenos...”⁵. Uma análise comparativa se interessará por estabelecer vínculos gerais entre os distintos fenômenos a partir da análise dos casos relevantes para a investigação, à luz dos argumentos teóricos mais sólidos e coerentes com os casos analisados. É mediante a explicação de tais vínculos gerais que os caracteres dos processos singulares que interessam aos investigadores se fa-

³ Originalmente, pretendia-se realizar uma pesquisa de campo com o propósito de, com o emprego da Análise do Discurso, analisar as prédicas dos telepregadores. Entretanto, ao se constatar a ausência de referencial teórico próprio da ciência homilética para esse fim, chegou-se à conclusão de que o primeiro passo seria construir esse referencial. Entende-se que a presente pesquisa estabelece critérios que poderão servir de base para uma futura análise as prédicas midiáticas, tomando a própria homilética como referencial. Para uma introdução ao método da Análise do Discurso, ver BACCEGA, M. A. *Comunicação e linguagem: discursos e pesquisa*. São Paulo: Moderna, 1998. 127 p. Ver também, BACCEGA, M. A. *Palavra e discurso: história e literatura*. São Paulo: Ática, 1995. 96 p. E, ainda, BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec. 1988. 196 p. Também ORLANDI, Eni. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 3 ed. Campinas: Pontes, 1999. 100 p.

⁴ VALDUECO, Iván Llamazares, “Método comparativo”. En Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Pub. Electrónica, Universidad Complutense, Madrid 2004. Disponível em <<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>>, consulta em fevereiro de 2005.

⁵ Sobre o Método Comparativo, ver também: LAKATOS, Eva Maria, MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia científica*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2000. 289 p.

zem inteligíveis. Trata-se de um método freqüentemente adotado nas ciências sociais porque pode servir ao fim de esclarecer processos históricos singulares a partir da comprovação de certas conexões prováveis entre determinados fenômenos. Por essa razão, a aplicação desse método de análise deve assentar-se em uma compreensão crítica do estudo da sociedade. No caso desta pesquisa, se procederá à comparação da prática homilética eclesial, historicamente estabelecida, com a prática homilética midiática, que rapidamente vem se estabelecendo e ganhando notoriedade. Buscar-se-á reconhecer possíveis vínculos e relações de causa e efeito entre essas expressões homiléticas. Em certos momentos, com o propósito de encontrar explicações prováveis e plausíveis para os fenômenos descritos e aqui caracterizados, se recorrerá a alguns recursos do método indiciário, conforme proposto principalmente por Carlo Ginzburg⁶, pelo qual se procura “penetrar em coisas concretas e ocultas através [sic.] de elementos pouco notados ou despercebidos, dos detritos ou ‘refugos’ da nossa observação”⁷. Essa metodologia da “nova história”, como a designa Jacques Le Goff⁸, atenta para os indícios e multiplica os pontos de observação, rompendo com a observação monocentrada, fazendo-se a partir das margens, dos fragmentos e da inversão da história convencional.⁹ Para auxiliar na interpretação dos fenômenos estudados, se recorrerá também a certos procedimentos da hermenêutica de profundidade, assim denominada por Paul Ricoeur, e aplicada à análise da ideologia nos meios de comunicação de massa por John Tompson, para quem “*a hermenêutica da vida quotidiana é um ponto de partida primordial e inevitável do enfoque da HP*”¹⁰.

A tese desta pesquisa, especificamente falando, **procurará demonstrar que, o fenômeno comunicacional moderno está provocando desafiantes mudanças na práxis homilética contemporânea:** na medida em que as práticas religiosas se mostram cada vez mais espetaculares, reformuladas conforme as regras próprias do *show business* e da indús-

⁶ Sobre as “raízes de um paradigma indiciário”, ver GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-206.

⁷ FREUD, Sigmund, citado por GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. p. 147.

⁸ Cf. LE GOFF, Jacques. *A história nova*. Trad. Eduardo Brandão. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 318 p. O homem e a história.

⁹ Sobre a “história dos marginais”, ver SCHMITT, Jean-Claude, em LE GOFF, Jaques (dir.). *A história nova*. Trad. Eduardo Brandão. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 261ss (318). O homem e a História.

¹⁰ Sobre a “metodologia da interpretação” ver THOMPSON, John. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 5 ed. Petrópolis: Vozes. 1995. p. 355-427. — HP = Hermenêutica de profundidade — o destaque é do autor.

tria do entretenimento¹¹, os meios de comunicação de massa se *convertem*, inversamente, em típicas agências religiosas, entidades espirituais (virtuais), templos eletrônicos de práticas cúlticas e missionárias, onde *imagens* são adoradas e *novas* (evangelhos) são proclamadas. Se, por um lado, a programação televisiva encontrou forte inspiração na prática religiosa, por outro, as expressões religiosas contemporâneas, em geral, e sua prática homilética, em particular, buscam nos meios de comunicação os parâmetros para o seu *modus operandi* (método), seu *modus faciendi* (técnica), e seu *modus vivendi* (estilo de vida). Esta tese aborda, portanto, o problema da **espetacularização do discurso homilético**, e parte da hipótese de que a sociedade do espetáculo promove uma nova teoria: a da *homilética da idade mídia*, que se concentra no *significante* — enquanto a *homilética da idade média* (ou convencional) centra seu esforço no *significado*.

Para uma melhor compreensão do fenômeno homilético na idade mídia, é importante que seja considerado à luz de uma teoria que consiga explicar a relação crescente entre a sociedade e os meios de comunicação ocorrida nos últimos cinquenta anos. Por essa razão, nesta tese, se recorrerá, principalmente, à abordagem do filósofo francês, **Guy Debord**¹² (1931-1994), que cunhou a expressão “sociedade do espetáculo” (1967), com a publicação de suas 221 teses a respeito da “imensa acumulação de *espetáculos*” na vida das sociedades modernas. Outra referência importante no âmbito da comunicação, é o conceito de “república do entretenimento” —abordado de modo particularmente interessante pelo historiador e crítico de mídia **Neal Gabler**¹³, que analisa a ascensão do entretenimento popular e o impacto que isso tem na maneira como as culturas vêm a si mesmas por meio de lentes artificiais. Outro pressuposto relevante, ainda no campo da comunicação, é a constatação de que a comunicação televisiva se dá principalmente pela via emocional não consciente, para a qual o que importa não é a persuasão, mas a sedução. Neste particular, se recorrerá aos conceitos do teórico da comunicação espanhol, **Joan Ferrés**¹⁴, que destaca em seus escritos o

¹¹ Sobre o conceito de “entretenimento” e de “indústria do entretenimento”, ver GABLER, Neal. *Vida, o filme*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 19-55. Ver também ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p. 257.

¹² Cf. DEBORD, Guy. *La Société du Spectacle*. Paris: Éditions Buchet-Chastel. 1967. Traduzido para o português pela Contraponto em 1997: DEBORD, 1997, 237 p..

¹³ Cf. GABLER, 2000, 293 p.

¹⁴ Cf. FERRÉS, Joan. *Televisão subliminar: socializando através de comunicações despercebidas*. Trad. Ernani Rosa e Beatriz A. Neves. Porto Alegre: Artmed, 1998. 288 p.

“império das emoções” e o processo de socialização por meio de comunicações desaparecidas. No campo da homilética, se retomará os conceitos retóricos clássicos de **Aristóteles**¹⁵ (384 -322 a.C.), mas relidos a partir da contribuição do semiólogo francês **Roland Barthes**¹⁶ (m. 1980) e do filósofo do direito, **Chaim Perelman**¹⁷ (m. 1984), sendo este o principal expoente da chamada “Nova Retórica”. Essas releituras da retórica serão abordadas em relação aos conceitos clássicos da disciplina homilética dos cursos teológicos, também chamada de “Retórica Sacra”, uma vez que têm em comum com aquelas a referência primeira a Aristóteles. Pretende-se fazer com que tais autores, das áreas da comunicação, da retórica e da homilética, dialoguem entre si e ofereçam parâmetros para a análise do fenômeno homilético contemporâneo.

Assim, a tese será organizada em três capítulos: o primeiro terá caráter conceitual, o segundo, teórico e o terceiro, analítico. O primeiro capítulo tratará, pois, da conceituação da homilética a partir de uma retrospectiva histórica e procurará demonstrar que as origens da homilética cristã remontam a períodos pré-cristãos e que as premências do cotidiano sempre determinaram a prática homilética em todos os tempos. E conclui que não há uma única homilética, mas tantas quantas as circunstâncias exigirem. Este capítulo também aborda o processo de inserção da homilética na mídia eletrônica.

A seguir, no segundo capítulo, será apresentada uma teoria geral da homilética mediante a abordagem de seus fundamentos, métodos e propósitos. Primeiramente, se procurará demonstrar que os princípios homiléticos têm como referencial as teologias bíblica, sistemática e pastoral; e que suas principais ferramentas interdisciplinares são a exegese, a hermenêutica e a retórica. Conseqüentemente, o produto homilético, a prédica, se configura como uma peça oratória que, a partir dos textos bíblicos, explica o passado, interpreta o presente,

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Trad. do fr. Antônio Pinto de Carvalho. 16 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. 290 p. Clássicos de Bolso. ARISTÓTELES. *A retórica das paixões*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 73 p. ARISTOTLE. *Rhetoric* (ed. W. D. Ross). Editions and translations: Greek (ed. W. D. Ross). *Perseus Digital Library Project*. Ed. Gregory R. Crane. Tufts University. 11.02.2005. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu>>.

¹⁶ Cf. BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 339 p.

¹⁷ Cf. PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 653 p. PERELMAN, Chaim. *Retóricas*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 417 p. MANELI, Mi-eczyslaw. *A Nova Retórica de Perelman: filosofia e metodologia para o século XXI*. Trad. Mauro Raposo de Mello. Barueri: Manole, 2004. 220 p.

e aplica sua mensagem à comunidade de fé na forma de desafios em relação ao futuro. Quanto ao método homilético, se abordará a mídia ou meio principal utilizado pelo discurso homilético: a alocução, que privilegia o acontecimento discursivo oral-verbal como instrumento de persuasão. Buscar-se-á identificar os elementos que tornam a comunicação oral potencialmente persuasiva. Finalmente, este capítulo tratará ainda dos fins, objetivos e finalidades do discurso homilético. Considerar-se-á a possibilidade de uma homilética dialógica (ou dialogal) que seja veículo de fortalecimento e, eventualmente, de transformação de valores e padrões de atitude, considerados existencial e cotidianamente essenciais.

Finalmente, no terceiro capítulo, será ampliada a análise, já iniciada no final do primeiro capítulo, da prática homilética contemporânea inserida no mundo do espetáculo e do entretenimento. Tal análise pretende identificar nessas práticas rupturas e continuidades em relação à tradição homilética fixada historicamente; bem como buscar compreender melhor a homilética mediada em relação aos seus próprios princípios, métodos e propósitos, tomando como referência a teoria homilética elaborada no segundo capítulo. Para isso, será necessária uma aproximação crítica da chamada *sociedade do espetáculo* — contexto no qual se insere a prédica mediada. Feita essa aproximação, tentar-se-á buscar identificar na prática homilética mediada os *elementos espetaculares* que a identificam com a ideologia adotada pelos meios de comunicação em geral, e, eventualmente, aqueles que a distinguem dela. Tal análise tornará possível, espera-se, uma explicação e mesmo uma interpretação do fenômeno homilético espetacular, tal como se verifica no contexto brasileiro atual. Como resultado corolário dessa análise, serão reunidos, ao final, elementos que representem desafios e permitam uma avaliação do papel da práxis homilética contemporânea.

Em função a abrangência interdisciplinar do objeto desta pesquisa, se faz necessário fixar-lhe os limites. Para a conceituação homilética em perspectiva histórica, a investigação limitar-se-á a buscar as raízes da prática homilética cristã nas páginas da Bíblia Hebraica, evitando outras incursões, inclusive pelos textos deuterocanônicos. O desenvolvimento da homilética cristã será buscado ao longo da história da Igreja, mas a partir da investigação indiciária, pela qual se poderão traçar perfis que sintetizem, em linhas gerais, as principais características da pregação em cada período. Evitar-se-á, incorrer nas minúcias particulares de cada período que poderiam desviar a pesquisa do rumo pretendido. Quanto à construção da teoria homilética, não se perderá o foco estabelecido por Aristóteles em relação à estrutu-

ra discursiva. Finalmente, quanto à análise da pregação na idade média, a abordagem procurará se concentrar nos postulados estabelecidos por Debord.

A abrangência interdisciplinar do tema e a escassez de bibliografia específica também dificultaram o processo de revisão bibliográfica. Assim, optou-se por fazer as indicações das obras que pudessem contribuir para a pesquisa ao longo do processo argumentativo. Isso explica o número relativamente grande de notas bibliográficas, pois, sempre que a abordagem de um determinado assunto o exija, são oferecidas, na forma de notas, indicações de textos que ajudam a ampliar a discussão. As referências bibliográficas procuraram resumir o material disponível que trata do tema, sem esgotar o assunto, uma vez que nos últimos anos o mercado editorial tem ampliado consideravelmente suas linhas de publicações.

À parte destes elementos que constituem a estrutura acadêmica da pesquisa, nas considerações finais são demonstrados os caminhos percorridos no processo investigativo, e apresentados os resultados obtidos que, espera-se, poderão servir de ponto de partida para outros estudos que venham a ampliar a compreensão do fenômeno homilético contemporâneo.

CAPÍTULO I

HERANÇAS HOMILÉTICAS:

CONCEITUAÇÃO EM PERSPECTIVA HISTÓRICA

O pregador de hoje deve adaptar-se à sua época.
Ele estará tanto mais amarrado ao passado,
quanto mais ignorante for a seu respeito,
e será tanto mais senhor do presente,
quanto menos o seu conhecimento estiver confinado a ele.
(Alfred Ernest Garvie)

A epígrafe acima indica a razão da opção metodológica por uma conceituação da práxis homilética em perspectiva histórica. O que hoje se verifica em matéria de pregação não é um fenômeno autônomo, por mais rupturas que possa apresentar em relação às experiências de outras épocas. Conhecer a homilética de outros tempos ajudará na compreensão da homilética do tempo presente, quer seja pelas semelhanças quer seja pelas diferenças que ambas guardam entre si.

Para abordar o tema homilético, portanto, se supõe ser necessária uma conceituação em perspectiva histórica. E tal conceituação será o objeto de estudo deste capítulo. Não se

buscará, entretanto, elaborar uma história da homilética, tarefa essa já realizada, entre outros, por John Kerr¹⁸, T. Harwood Pattison¹⁹, e por Alfred Ernest Garvie²⁰. Além desses autores protestantes, o pastoralista católico-romano Casiano Floristán, em seu texto clássico sobre Teologia Prática, ao tratar do tema da pregação, traça brevemente uma “evolução da pregação” e apresenta o que seria, no seu entendimento, a “situação atual da pregação”²¹. No Brasil, o luterano Michael Rose procurou apresentar de maneira muito sucinta uma “História da prédica”, relacionando-a ao contexto da Teologia Prática da América Latina²².

Em lugar de reescrever uma história da homilética, este capítulo procurará, a partir de definições básicas e etimológicas, contextualizar a práxis homilética em diferentes épocas e lugares; e, finalmente, à luz dessa herança etimológica e histórica, tentará formular uma conceituação contemporânea da homilética.

1.1 Conceito etimológico

A *homilética* é entendida como a disciplina que se ocupa da ciência e da arte da pregação de sermões religiosos — ciência, porque estuda criteriosamente os processos do discurso religioso e arte porque aplica-se às suas técnicas. Segundo o *Manual de homilética* de G. Burt, a palavra tem origem no termo grego *homiletikos* que, por sua vez deriva de *homilos* que significa “multidão”, “assembléia do povo”.²³ Pelo que se sabe, os primeiros cristãos empregavam o termo para designar a “assembléia do culto”. O verbo grego, *homileo*, que se traduz por “conversar”, passou a ser empregado para indicar os discursos em tom familiar que eram feitos nessas reuniões ou assembléias. Do verbo *homileo* deriva-se o

¹⁸ KERR, John. *History of preaching*. 2 ed. London: Hodder And Stoughton. 1938. 407 p.

¹⁹ PATTISON, T. Harwood. *The history of cristian preaching*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1903. 411 p.

²⁰ GARVIE, Alfred Ernest. *The christian preacher*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1921. International Theological Library.

²¹ FLORISTÁN, Casiano. *Teologia practica: teoria y praxis de la acción pastoral*. 2 ed. Salamanca: Sigueme, 1993. p. 541-545.

²² ROSE, Michael in SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph. *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998. p. 146-157,

²³ BURT, G. *Manual de homilética*. Trad. De Luiz de Lacerda. 3 ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1954. p. 7.

substantivo *homilia*, que passou a designar as exposições instrutivas (exortativas²⁴) que se fazia das escrituras no contexto litúrgico das primeiras comunidades cristãs.

A homilética se constituiria, assim, em uma das formas da pregação cristã. Esta última entendida em sentido genérico abarcaria, na compreensão de Nelson Kirst,

a evangelização, a fala missionária, o catecumenato em grupos na comunidade [...], os ofícios casuais [...], a poimênica, o ensino religioso nas escolas, artigos e comentários na imprensa escrita, programas cristãos no rádio e na TV.²⁵

Embora o produto homilético receba, com freqüência, diferentes designações, tais como *pregação*, *prédica*, *parênese*, *homilia* e *sermão*, em sentido restrito, tais expressões referem-se àquela peça oratória, discursiva que se dá no contexto celebrativo da comunidade de fé. O caráter específico da homilética se dá, segundo Nelson Kirst, em virtude de sua *vinculação litúrgica*.²⁶

Não obstante o conceito etimológico reporte-se ao grego dos primeiros séculos da era cristã, a práxis homilética em si, considerada como a pregação de mensagens religiosas no contexto da celebração litúrgica, é anterior ao Novo Testamento.

À luz dos autores já mencionados, pode-se estabelecer o seguinte roteiro histórico da práxis homilética: os antecedentes da homilética cristã no período do Primeiro Testamento ou da Bíblia Hebraica²⁷; a homilética no período do cristianismo primitivo; durante os quatro primeiros séculos da era cristã; durante a Idade Média; no período da Reforma Protestante; a partir da Reforma Protestante; durante período dos movimentos evangelísticos e missionários; e a pregação recente e contemporânea. Por opção metodológica se omitirão períodos e movimentos que pouca relação teriam com o objeto desta pesquisa, tais como a pregação de alguns movimentos monásticos e nas igrejas orientais.

²⁴ Cf. descrição da celebração eucarística feita por Justino Mártir, na primeira metade do séc. II, in GOMES, C. Folch. *Antologia dos Santos Padres*: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, p. 65-67.

²⁵ KIRST, Nelson. *Rudimentos de homilética*. 3 ed. São Leopoldo: Iepg; Sinodal, 1996. p. 17-18.

²⁶ Id., *ibid*, p. 17-18.

²⁷ A expressão “Primeiro Testamento” ou “Bíblia Hebraica” substituirá, ao longo desta tese, sempre que possível, a expressão “Antigo Testamento”, bem como a expressão “veterotestamentário”, por se entender que estas últimas carregam uma conotação pejorativa em relação aos escritos do cânon judaico. O autor desta tese encontrou a mesma postura em HOLBERT, John C. *Preaching Old Testament: proclamation & narrative in the Hebrew Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1991. 128 p. Cf. nota 1 da introdução.

I.2 A homilética antes da homilética

Esta retrospectiva seria praticamente interminável caso se pretendesse buscar a origem dos discursos religiosos. Assim, é preciso que se estabeleça um limite para a investigação. Neste caso, parece suficiente buscar as raízes da homilética cristã na práxis homilética dos tempos do Primeiro Testamento, isto é, da Bíblia Hebraica; cientes, entretanto de que esta última, por sua vez, teve suas próprias origens em tempos ainda mais remotos e decorre de inúmeras outras interinfluências culturais.

Em geral, os historiadores da homilética adotam a prática de Jesus como ponto de partida para seus relatos, embora alguns façam breves referências aos profetas e até mesmo às práticas sinagogais dos judeus como precursores da homilética cristã.²⁸ Nesta pesquisa, procurar-se-á demonstrar que, de fato, a homilética cristã é uma herança recebida de períodos anteriores, cujas origens não se restringem às práticas profética e sinagoga, mas que têm inspiração no papel homilético do rei, dos chefes de clãs e pais de família, bem como na experiência sacerdotal e rabínica²⁹ dos judeus.

Portanto, a homilética cristã é historicamente herdeira da tríplice hierarquia judaica: rei-sacerdote-profeta. Guilherme Cook, ao abordar a evangelização na perspectiva da comunicação, indica o papel desses líderes da seguinte forma:

No Antigo Testamento [sic.] existiam três grandes ministérios ou vocações a serviço de Deus e do povo. O *rei-pastor* deveria ser o representante de Deus ante o povo, simbolizando o domínio do divino sobre todas as áreas da vida humana. [...]

Os sacerdotes eram os guardiões dos símbolos máximos da fé (“cópias, sombras e modelos” Hb 8.5). Eram comunicadores de massa que, com seus atos litúrgicos recordavam constantemente a ação de Deus que, tendo libertado seu povo do Egito, seguiria libertando-o da escravidão

²⁸ PATTISON, 1903, escreve sobre a pregação no Primeiro Testamento, destacando o papel dos profetas, ao passo que KER, 1938, comenta sobre os antecedentes da pregação cristã referindo-se a Moisés, às escolas de profetas, à prática em Judá e em Israel, durante o cativeiro e depois do retorno do cativeiro.

²⁹ “Rabi” era um título honroso dos escribas, já em uso antes do período neotestamentário. Cf. VAN DEN BORN, A. (org.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977. Ver também, HORSLEY, Richard. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 163-167.

do pecado em todas as suas manifestações. O *sacerdote* representava o povo diante de Deus [...]

O *profeta* era o porta-voz de Deus perante o povo, comunicador ora da mensagem de juízo, amor e perdão.³⁰

No exercício desses três ministérios — reis pastores, sacerdotes guardiões e profetas mensageiros —, a tarefa homilética, entendida aqui em sentido lato, era determinante. Por essa razão, se procurará buscar nessas práticas os elementos homiléticos que nos ajudem a compreender as raízes da homilética cristã. Vale notar que a tipologia sacerdote–rei–profeta não será tratada da perspectiva cronológica em relação ao surgimento histórico desses ministérios, antes, se obedecerá a uma ordenação didática. Isso significa que essas categorias não são necessariamente excludentes ou estanques, mas que, mesmo assim, elas podem ocorrer independentemente umas das outras, ou mesmo atuar em campos ideologicamente opostos.

1.2.1 Sacerdotes: uma homilética da celebração do cotidiano

A tradição sacerdotal faz parte da tradição do povo de Israel, e uma de suas funções era a manutenção e a instrução da *Torá* (Lei), dos *Nebiim* (Profetas) e dos *Ketubim* (Escritos) por meio do culto, realizado no templo. O sermão do sacerdote atua, em geral, como recapitulação da memória fundante de Israel e convocação à prática dos preceitos dados por Deus e registrados nos escritos sagrados. Para exemplificar esse papel da homilética sacerdotal, os relatos referentes a Neemias e Esdras são paradigmáticos. E, embora não seja o propósito, aqui, fazer uma abordagem bíblico-exegética, será suficiente uma leitura textual da narrativa atribuída a Neemias, particularmente do capítulo 8, para se obter uma noção da prática homilética sacerdotal.

Originalmente, Esdras e Neemias formavam um único livro. E seu lugar social é o do conflito entre o povo que ficara na terra e os repatriados que representavam a organização do domínio estrangeiro. A Lei de Moisés entra neste texto para legitimar o ato. Do ponto de

³⁰ COOK, Guillerme. *Evangelização é comunicação*. Campinas: United Press, 1998. 198 p.

vista social e ideológico, temos um discurso homilético a serviço da instauração de uma Satrapia do Império Persa de Ciro.

Em que pese o fato de Neemias colocar seu discurso a serviço do modelo organizacional do governo estrangeiro³¹, os versículos 1 e 2, do capítulo 8, descrevem de maneira muito vívida sua prática homilética. Esta tem início com um ajuntamento de pessoas em torno do sacerdote e dos textos sagrados:

¹ Em chegando o sétimo mês, e estando os filhos de Israel nas suas cidades, todo o povo se ajuntou como um só homem, na praça, diante da Porta das Águas; e disseram a Esdras, o escriba, que trouxesse o Livro da Lei de Moisés, que o SENHOR tinha prescrito a Israel.

² Esdras, o sacerdote, trouxe a Lei perante a congregação, tanto de homens como de mulheres e de todos os que eram capazes de entender o que ouviam. Era o primeiro dia do sétimo mês.

A refundação de Israel é entendida a partir da tradição, por isso a referência à Lei de Moisés. Assim, procede-se a leitura solene desses textos sagrados, dirigida pelo escriba e sacerdote Esdras³²:

³ E leu no livro, diante da praça, que está fronteira à Porta das Águas, desde a alva até ao meio-dia, perante homens e mulheres e os que podiam entender; e todo o povo tinha os ouvidos atentos ao Livro da Lei.

O aspecto racional desse ato religioso fica evidente pela repetição enfática de que tal leitura era feita para homens e mulheres “que podiam entender”. No verso 4, há a referência a uma tribuna que tanto serviria para apoiar os rolos sagrados como para destacar o leitor acima da multidão para que pudesse ser visto. A presença, “à sua direita”, de “leigos notáveis”³³, enfatizava a autoridade do leitor:

⁴ Esdras, o escriba, estava num púlpito de madeira, que fizeram para aquele fim; estavam em pé junto a ele, à sua direita, Matitias, Sema, Anaías, Urias, Hilquias e Maaséias; e à sua esquerda, Pedaías, Misael, Malquias, Hasum, Hasbadana, Zacarias e Mesulão.

³¹ Cf. ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003. p. 231-252. *Biblica loyola*.

³² Cf versículo 9.

³³ Cf. nota g) da Bíblia de Jerusalém. *BÍBLIA*. Português. *Bíblia de Jerusalém*: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. p. 649.

Os versículos 5 e 6 deixam claro que não se trata meramente de um evento didático, mas também litúrgico. O uso de “fórmulas litúrgicas com responsos dos participantes, bênçãos, orações (erguendo as mãos ao céu), adoração (em posição prostrada), leitura e explicação da lei de Deus”³⁴, viria a se consolidar na liturgia da celebração sinagoga:

⁵ Esdras abriu o livro à vista de todo o povo, porque estava acima dele; abrindo-o ele, todo o povo se pôs em pé.

⁶ Esdras bendisse ao SENHOR, o grande Deus; e todo o povo respondeu: Amém! Amém! E, levantando as mãos; inclinaram-se e adoraram o SENHOR, com o rosto em terra.

Nos versos 7, 8 e 9, se verifica que não se tratava de leitura pura e simples, mas que esta era complementada com “explicações”, ou melhor, com interpretações dadas pelo sacerdote bem como pelos levitas. As explicações feitas para o povo “de maneira que entendessem o que se lia” é a gênese da prática homilética sinagoga e nas comunidades cristãs dos primeiros séculos:

⁷ E Jesua, Bani, Serebias, Jamim, Acube, Sabetai, Hodias, Maaséias, Quelita, Azarias, Jozabade, Hanã, Pelaías e os levitas ensinavam o povo na Lei; e o povo estava no seu lugar.

⁸ Leram no livro, na Lei de Deus, claramente, dando explicações, de maneira que entendessem o que se lia.

A esperança diante de um novo projeto era um dos fins da recuperação da Torah:

⁹ Neemias, que era o governador, e Esdras, sacerdote e escriba, e os levitas que ensinavam todo o povo lhe disseram: Este dia é consagrado ao SENHOR, vosso Deus, pelo que não pranteeis, nem choreis. Porque todo o povo chorava, ouvindo as palavras da Lei.

Essa combinação leitura–explicação foi capaz de levar o povo a uma comoção geral, o que pode ser indício de uma práxis discursiva não puramente racional, como a princípio o texto faz supor — pois no mundo antigo não existia discurso puramente racional, nem mesmo entre os filósofos gregos, pelo menos não com o mesmo entendimento de razão que se tem hoje —, mas sugere uma comunicação com fortes cores emocionais. Além do que, o

³⁴ Cf. nota *m.* da Bíblia Tradução Ecumênica. *BÍBLIA*. Português. *Bíblia Tradução Ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p. 1429.

discurso vai além da mensagem textual e propõe desafios e desdobramentos ético-celebrativos:

¹⁰ Disse-lhes mais: ide, comei carnes gordas, tomai bebidas doces e enviarei porções aos que não têm nada preparado para si; porque este dia é consagrado ao nosso Senhor; portanto, não vos entristeçais, porque a alegria do SENHOR é a vossa força.

¹¹ Os levitas fizeram calar todo o povo, dizendo: Calai-vos, porque este dia é santo; e não estejais contristados.

¹² Então, todo o povo se foi a comer, a beber, a enviar porções e a regozijar-se grandemente, porque tinham entendido as palavras que lhes foram explicadas.

A reconstrução está em “acordo” com a memória antiga do povo. Ou seja, a memória é a chave interpretativa e a força motriz da reconstrução. E o discurso alimenta esse projeto, dando-lhe uma face celebrativa, festiva, como se pode notar na seqüência da narrativa:

¹⁷ Toda a congregação dos que tinham voltado do cativeiro fez cabanas e nelas habitou; porque nunca fizeram assim os filhos de Israel, desde os dias de Josué, filho de Num, até àquele dia; e houve mui grande alegria.

¹⁸ Dia após dia, leu Esdras no Livro da Lei de Deus, desde o primeiro dia até ao último; e celebraram a festa por sete dias; no oitavo dia, houve uma assembléia solene, segundo o prescrito.

O resultado dessa experiência homilética teria sido a elevação do moral do povo, bem como em uma mudança de atitude frente à realidade. Essa experiência, naturalmente político-religiosa³⁵, mas também homilético-celebrativa, seria, então, capaz de interferir no cotidiano e de alterar o curso de certos acontecimentos. Naturalmente não é *o acontecimento* homilético sozinho que produz as transformações, mas estas são resultado de um *concurso de acontecimentos* dentre os quais a homilética de forma alguma é o menos significativo.

³⁵ Note-se que a dicotomia entre religião e Estado é concepção recente, moderna e ocidental. Nas páginas da Bíblia é muito difícil distinguir o que é puramente político do que é puramente religioso.

I.2.2 Reis-pregadores³⁶: uma homilética da sabedoria familiar

Ainda na Bíblia Hebraica, constata-se a responsabilidade homilética de chefes de família, de clãs e de reis. O mais famoso pregador desse período é o “autor” do livro de Eclesiastes, que se auto intitula *Qohélet*, o “Pregador”. Supõe-se que tal designação seja derivada do termo hebraico *qahal* que significa “assembléia”, “grupo”, “congregação”, sendo o *qohélet* o “orador numa assembléia”³⁷. A LXX traduz *qahal* por *ecclesia*, e esta seria a razão por que, por influência do grego, o *qohélet* hebreu passou a ser designado, mesmo em português, *Eclesiastes*, isto é, “membro de assembléia”. A tradição relaciona esse pregador (*Qohélet*) com o rei Salomão³⁸.

É interessante notar que o mapeamento da sabedoria semita, principalmente de Israel, mostra o trabalho dos sábios que coletam as memórias (e demais produções sapienciais, tais como ditos, sentenças e provérbios) das bases populares, submete-as à interpretação das escolas sapienciais, organizando por fim coletâneas e antologias. A obra se torna o espelho da consciência do povo. Mais adiante, a monarquia será a principal colecionadora destas antologias, que estarão a serviço de seus discursos. Ivo Storniolo compara os sábios aos “intelectuais orgânicos”, uma categoria desenvolvida pelo filósofo marxista italiano Antonio Gramsci.³⁹

Assim, ao mesmo Salomão se “atribui” grande parte do conteúdo do livro dos Provérbios. O termo hebraico *mashal*, traduzido por “provérbio”, significa também parábola, alegoria, adágio, dito satírico, motejo, tratado e *discurso*, e ocorre 39 vezes na Bíblia Hebraica.⁴⁰ O objetivo do provérbio seria

o de avivar a percepção daquilo que é real em contraste com aquilo que se deseja [...], de forçar o ouvinte ou o leitor a fazer um juízo de si

³⁶ COOK, 1998, cf. mencionado no início deste capítulo, se refere a “reis-pastores”, mas a designação “reis-pregadores” parece mais adequada aos propósitos desta pesquisa.

³⁷ Cf. verbete 1991a e 1991c, em HARRIS, Lair (org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1988. p. 1325. p. 231-252.

³⁸ A esse respeito ver, por exemplo, a introdução do livro do Eclesiastes da *Bíblia Tradução Ecumênica*.

³⁹ Cf. STORNILO, Ivo. *Trabalho e felicidade*: o livro de Eclesiastes. São Paulo: Paulus, 2002. p. 13.

⁴⁰ Cf. verbete 1258a, em HARRIS, 1988, p. 889.

mesmo, de sua situação ou de sua conduta. [...] Este uso [...] atinge sua expressão mais elevada nas parábolas de Jesus.⁴¹

A outro rei, Davi, o mais importante líder político de Israel, é atribuída a autoria dos mais significativos salmos e textos litúrgicos dos escritos sagrados dos judeus. Alguns salmos foram compostos para determinadas solenidades do culto, tais como os cânticos de ro-maria e de entrada; os oráculos; os salmos reais; as honrarias depois de uma vitória; a ora-ção pelo rei, e outras homenagens.⁴² Em alguns dos salmos, “as dores da alma são testemu-nhadas em linguagem colorida e cheia de imagens, perfeitamente de acordo com o modo como os orientais manifestam a sua tristeza e seus pesares”⁴³. São, portanto, expressões dis-cursivas por meio das quais “os sofrimentos espirituais do salmista identificam-se [...] com o triste estado do povo israelita, pelo qual o salmista implora piedade”⁴⁴.

Mas o papel de pregador não se restringia aos reis. Também era responsabilidade dos “anciãos de Israel”, isto é, dos chefes de família, explicar para os seus familiares e agrega-dos o sentido das festas e das cerimônias religiosas que, como povo, celebravam anualmen-te. Por essa prática homilética — no sentido de discurso em tom familiar a partir dos “tex-tos” sagrados e no contexto litúrgico — as tradições e a cultura religiosa eram transmitidas de geração a geração. Exemplo disso é o ritual da Páscoa:

Chamou, pois, Moisés todos os anciãos de Israel e lhes disse: Escolhei, e tomai cordeiros segundo as vossas famílias, e imolai a Páscoa.

[...]

E, uma vez dentro na terra que o SENHOR vos dará, como tem dito, ob-servai este rito. Quando vossos filhos vos perguntarem: Que rito é este? Responderéis: É o sacrifício da Páscoa ao SENHOR, que passou por cima das casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu os egípcios e livrou as nossas casas (Êx 12.21, 25-27).

Alguns líderes políticos e chefes de família destacavam-se, portanto, como conselhei-ros, instrutores, anunciadores, conferencistas, enfim, como pregadores religiosos e autores de textos sapienciais e litúrgicos. O conteúdo de suas prédicas era elaborado a partir das

⁴¹ A. S. HERBERT citado por HARRIS, 1988, p. 890.

⁴² Cf. VAN DEN BORN, A. (org.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

⁴³ Id., *ibid.*

⁴⁴ Cf. Id., *ibid.*

memórias ou dos escritos sagrados e tinham como principais interlocutores os seus próprios familiares, os mais próximos e, principalmente, as novas gerações, isto é, as crianças, pois objetivavam a preservação de uma cultura comum.

1.2.3 Profetas: uma homilética da contestação e da esperança

Mais do que a práxis homilética sacerdotal e dos pregadores ilustres e reais, destaca-se, na Bíblia Hebraica, a dos profetas. Segundo o historiador da homilética, C. Harwood Pattison, “pode-se dizer que a história da pregação cristã, como a temos hoje, teve início com os profetas hebreus”⁴⁵.

O hebraico *nabi*’ significa “porta-voz, orador, profeta”. De origem controvertida, há quem afirme que deriva do verbo *naba*’, que significa “borbulhar”, “ferver e derramar” o que sugeriria que é próprio do profeta “extravasar palavras, como aqueles que falam com mente fervorosa ou sob inspiração divina”. Conforme Robert D. Culver, autor deste verbete no *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*⁴⁶, essa natureza extática deve ser rejeitada, apontando para uma possível origem árabe do termo que significaria, simplesmente, “anunciar”, daí “porta-voz”. Outra opinião apontaria para uma origem acadiana que significaria “chamar”, daí a interpretação de que “profeta” é aquele que é “chamado por Deus”. Uma última teoria sugere uma raiz semítica desconhecida para o termo cujo sentido é o de “porta-voz autorizado ou oficial”, cujo sentido se firma não pela etimologia, mas pelo uso geral da palavra em textos clássicos do Pentateuco. A Septuaginta traduziu *nabi*’ por *prophêtes*. E a palavra portuguesa “profeta” vem do grego *prophêtes*, e passou a ser usada com o sentido de “intérprete dos deuses”, de *pro* – “diante” + *phémí* “dizer, manifestar, anunciar, contar; dizer sua opinião, pensar, crer”.⁴⁷ À luz do prefixo grego *pro*, a palavra pode significar, pois, três coisas: aquele que fala com antecedência (de antemão), aquele que

⁴⁵ PATTISON, 1903, p. 3 (tradução nossa). Não obstante, o próprio profetismo bíblico tenha tido seus precursores pagãos, isso não está contemplado no escopo deste capítulo. Sobre o profetismo bíblico, ver MONLUBOU, Louis. *Os profetas do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986. Cadernos bíblicos 39. Ver também AMSLER, S. et.al. *Os profetas e os livros proféticos*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992, 463 p. Biblioteca de ciências bíblicas.

⁴⁶ A esse respeito, ver HARRIS, 1988, p. 904-907. Ver também AMSLER, 1992, p. 15.

⁴⁷ Cf. HOUAIS, Antonio (ed.). *Dicionário eletrônico Houais da língua portuguesa* versão 1.0.5a. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2001.

fala em público (diante do público), ou aquele que fala em lugar de outrem.⁴⁸ O profeta seria, então, o porta-voz de Deus para o povo, ou aquele que fala, de antemão, em nome de Deus diante do povo.

A homilética profética judaica se manifestava de duas maneiras: no *anúncio* das promessas divinas e nas *denúncias* de eventuais desvirtuamentos em relação à vontade divina. Tais anúncios/denúncias⁴⁹ eram, necessariamente, proclamados em nome de Deus. Os profetas que mais se destacaram como porta-vozes de Deus foram aqueles que contestaram a liderança política corrupta, os sacerdotes avarentos e até mesmo certos colegas de profissão que “falam as visões do seu coração, não o que vem da boca do SENHOR” (cf. Jr 23.16c). A profecia atribuída a Jeremias é paradigmática. O capítulo 23 é típico: nos dois primeiros versículos, o profeta profere o discurso-denúncia (contestação):

1 Ai dos pastores que destroem e dispersam as ovelhas do meu pasto! – diz o SENHOR. 2 Portanto, assim diz o SENHOR, o Deus de Israel, contra os pastores que apascentam o meu povo: Vós dispersastes as minhas ovelhas, e as afugentastes, e delas não cuidastes; mas eu cuidarei em vos castigar a maldade das vossas ações, diz o SENHOR.

Seguido, pelo discurso-anúncio (esperança), nos versos 3-8:

3 Eu mesmo recolherei o restante das minhas ovelhas, de todas as terras para onde as tiver afugentado, e as farei voltar aos seus apriscos; serão fecundas e se multiplicarão. 4 Levantarei sobre elas pastores que as apascentem, e elas jamais temerão, nem se espantarão; nem uma delas faltará, diz o SENHOR. 5 Eis que vêm dias, diz o SENHOR, em que levantarei a Davi um Renovo justo; e, rei que é, reinará, e agirá sabiamente, e executará o juízo e a justiça na terra. 6 Nos seus dias, Judá será salvo, e Israel habitará seguro; será este o seu nome, com que será chamado: SENHOR, Justiça Nossa. 7 Portanto, eis que vêm dias, diz o SENHOR, em que nunca mais dirão: Tão certo como vive o SENHOR, que fez subir os filhos de Israel da terra do Egito; 8 mas: Tão certo como vive o SENHOR, que fez subir, que trouxe a descendência da casa de Israel da terra do Norte e de todas as terras para onde os tinha arrojado; e habitarão na sua terra.

⁴⁸ Cf. PATTISON, 1903, p. 5.

⁴⁹ A Teologia da Libertação se inspirará nessa prática profética baseada na solidariedade e no protesto, na denúncia e no anúncio: “Os profetas denunciarão todo tipo de abuso, toda forma de manter os pobres nessa situação e de criar novos pobres”. Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 239. Ver também p. 220ss.

A partir do versículo 9, Jeremias retoma o discurso-denúncia (contestação):

9 Acerca dos profetas. O meu coração está quebrantado dentro de mim; todos os meus ossos estremecem; sou como homem embriagado e como homem vencido pelo vinho, por causa do SENHOR e por causa das suas santas palavras. 10 Porque a terra está cheia de adúlteros e chora por causa da maldição divina; os pastos do deserto se secam; pois a carreira dos adúlteros é má, e a sua força não é reta. 11 Pois estão contaminados, tanto o profeta como o sacerdote; até na minha casa achei a sua maldade, diz o SENHOR. [...].

Nas palavras de outro historiador da homilética, o Rev. John Kerr, “a missão do profeta era passar da forma à substância, do símbolo à realidade, do ritual à justiça e à verdade”⁵⁰. Deve-se acrescentar, portanto, a respeito dos profetas, que sua pregação não se restringia ao discurso oral. Muito de sua pregação se efetivava por meio de atos simbólicos, do gestual, do vestuário (ou ausência dele) e do seu próprio estilo de vida. Conforme salientou Louis Monloubou, em seu livro sobre o profetismo bíblico, os profetas se comunicavam verbalmente (alguns chegavam a gritar, cf. Is 40.6), alguns poucos escreviam suas mensagens, mas, “falado ou escrito, o seu discurso, feito de palavras e de frases, se desdobrava em outra linguagem, a dos sinais, dos gestos”. Portanto “a palavra dos profetas era também ‘gestual’; as suas proclamações oratórias eram pontilhadas de atos significativos”:⁵¹ rasgando mantos (1Rs 11.30-32), brandindo chifres de ferro (1Rs 20.35-43), casando com prostitutas (Oséias), dando nomes-mensagens aos filhos (Is 7.3; 8.3; 7.14; 8.3s), andando nus e descalços (Is 20), lavando cintos no Eufrates (Jr 13.1-11), quebrando jarros (Is 19), carregando cangas no pescoço (Jr 27), trancando-se em casa, mudos e atados (Ez 3.24-64), cortando fios da barba e do cabelo (Ez 5.1-3), comendo alimento de miséria (Ez 12.17-20), para citarmos uns poucos exemplos.

“A tradição dos gestos, espetaculares às vezes, mas sempre significativos, continuou no Novo Testamento”.⁵² O último dos grandes profetas foi João Batista que tinha um estilo de vida ascético, praticava o ritual do batismo para concretizar sua pregação, além disso, vestia-se de forma inusitada com pele de camelo e alimentava-se degafanhotos e mel silvestre (cf. Mt 3.1-12).

⁵⁰ KERR, 1938, p. 28.

⁵¹ MONLUBOU, 1986, p. 36.

⁵² Id., *ibid.*, p. 38.

Ainda para Monloubou, “o ato simbólico tem as mesmas propriedades que a palavra profética, as mesmas propriedades que o mundo bíblico reconhecia à Palavra” e “por serem discursos em ato, palavras em ação, as ações simbólicas eram mais aptas para significar a eficácia para a qual tendia a palavra do profeta”.⁵³

Constata-se, portanto, que, da profecia bíblica, a práxis homilética herdou a solidariedade para com o povo que sofre e o engajamento no serviço de uma Palavra que transcende o orador o discurso verbal, chegando mesmo a expressar-se espetacularmente por meio de atos simbólicos significativos. Essa herança será mais ou menos notável nos pregadores do período do Novo Testamento.

1.3 A homilética cristã

A práxis dos sacerdotes, líderes e, principalmente, a dos profetas, definiu o que viria a ser a homilética cristã dos primeiros séculos. Não se trata de uma mera reprodução de estilos, mas de uma reformulação substancial. A análise da práxis homilética de Jesus, dos apóstolos e dos primeiros líderes cristãos, ajudará na compreensão do conceito de pregação cristã.

1.3.1 A pregação de Jesus: uma homilética da (con)vivência

Se João Batista foi o último dos profetas ao velho estilo, Jesus foi o protótipo dos pregadores cristãos. Muito embora não seja possível o acesso direto aos discursos de Jesus, ainda que pelo relato indireto daquelas comunidades que registraram a memória dos seus ditos e feitos significativos, pode-se identificar alguns dos aspectos que teriam contribuído para fazer de Jesus a referência maior do comunicador evangélico. Tais relatos mencionam o fato de que a maneira como Jesus discursava diferia da prática usual e impressionava as multidões: “Quando Jesus acabou de *proferir estas palavras*, estavam as multidões maravi-

⁵³ MONLUBOU, 1986, p. 39.

lhadas da sua *doutrina*; porque ele as *ensinava* como quem tem autoridade e não como os escribas” (Mt 7.28-29, grifos nossos).

Uma relevante pesquisa sobre esse tema foi feita por Maurice Sachot, em seu texto *A invenção do Cristo: gênese de uma Religião*, cujo primeiro capítulo considera o cristianismo fundante como uma homilia do judaísmo⁵⁴. É interessante lembrar que, segundo alguns autores, as memórias mais antigas acerca do ministério de Jesus enfatizavam mais os seus “ditos” do que os seus “atos”.⁵⁵

Conforme relato da comunidade lucana, o próprio Jesus teria afirmado que sua missão consistia numa tarefa homilética: “*evangelizar* os pobres, *proclamar* libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e *apregoar* o ano aceitável do Senhor.” (Lc 4.18-19, grifos nossos). Segundo o evangelho de Marcos o ministério de Cristo toma impulso quando Jesus diz aos discípulos: “Vamos a outros lugares, às povoações vizinhas, a fim de que eu *pregue* também ali, pois *para isso é que eu vim*. Então, foi por toda a Galiléia *pregando* nas sinagogas deles e expelindo os demônios” (Mc 1.38-39, grifos nossos). Em síntese, Jesus era um pregador itinerante.

Pelos registros evangélicos, nota-se que Jesus pregava com simplicidade sobre uma grande variedade de temas e que conquistava a simpatia dos seus interlocutores. Nas páginas dos evangelhos, Jesus é sempre encontrado pregando: quer sejam pregações formais nas sinagogas; pregações ocasionais nas praias, pelos caminhos, sobre as montanhas e vales; ou pregações individualizadas dirigidas a pessoas com quem se encontrava nas casas, nas praças, alhures e algures.⁵⁶

Dizer que sua pregação era simples não significa subestimar toda a complexidade de seus recursos comunicacionais. Nesse sentido, note-se o uso que, segundo seus historiógrafos, Jesus fazia da linguagem imagética, do raciocínio analógico, das figuras de linguagem, particularmente as metáforas, da cenografia, das possibilidades acústicas, da linguagem corporal, etc. Suas parábolas são peças discursivas fascinantes e extremamente ricas do ponto

⁵⁴ Ver SACHOT, Maurice. *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*. Trad. Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola. 1998. 194 p. Bíblica Loyola 40.

⁵⁵ Cf. MACK, Button L. *O evangelho perdido: o livro fé Q e as origens cristãs*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 73ss.

⁵⁶ Cf. KERR, 1938, p. 34-38.

de vista da capacidade comunicativa. A maneira como seus discursos surpreendem, despertam o interesse, apresentam o contraponto ideológico e rendem o auditório são dignos de nota.⁵⁷

A interpretação mais notável que os evangelhos fazem do estilo homilético de Jesus é o registro do *Sermão da Montanha* (Mt 5), do qual são transcritos alguns trechos a seguir, a título de exemplo:

¹ Vendo Jesus as multidões, subiu ao monte, e, como se assentasse, aproximaram-se os seus discípulos; ² e ele passou a ensiná-los, dizendo: ³ Bem-aventurados os humildes de espírito, porque deles é o reino dos céus. ⁴ Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados. ⁵ Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra. ⁶ Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão fartos. ⁷ Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. ⁸ Bem-aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus. ⁹ Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus. ¹⁰ Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus. ¹¹ Bem-aventurados sois quando, por minha causa, vos injuriarem, e vos perseguirem, e, mentindo, disserem todo mal contra vós. ¹² Regozijai-vos e exultai, porque é grande o vosso galardão nos céus; pois assim perseguiram aos profetas que viveram antes de vós.

Além da linguagem poética, rítmica, comovente, nota-se o emprego de imagens familiares aos seus interlocutores:

¹³ Vós sois o sal da terra; ora, se o sal vier a ser insípido, como lhe restaurar o sabor? Para nada mais presta senão para, lançado fora, ser pisado pelos homens. ¹⁴ Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder a cidade edificada sobre um monte; ¹⁵ nem se acende uma candeia para colocá-la debaixo do alqueire, mas no velador, e alumia a todos os que se encontram na casa. ¹⁶ Assim brilhe também a vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem a vosso Pai que está nos céus.

Nota-se também a ousadia do seu discurso, atribuindo a si, o papel de cumpridor da Lei:

¹⁷ Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim para revogar, vim para cumprir [...].

⁵⁷ Sobre o tema dos “logia” de Jesus, há um texto que pode ajudar com outras leituras, a saber, CERFAUX, Lucien. *Jesus nas origens da tradição*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1972. p. 55 ss.

E a sua audácia ao apresentar uma interpretação diferente e mais radical dos textos sagrados:

²⁰ Porque vos digo que, se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus. ²¹ Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás; e: Quem matar estará sujeito a julgamento. ²² Eu, porém, vos digo que todo aquele que *sem motivo* se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento; e quem proferir um insulto a seu irmão estará sujeito a julgamento do tribunal; e quem lhe chamar: Tolo, estará sujeito ao inferno de fogo [...].

²⁷ Ouvistes que foi dito: Não adulterarás. ²⁸ Eu, porém, vos digo: qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela. ²⁹ Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca -o e lança -o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo lançado no inferno. [...].

³³ Também ouvistes que foi dito aos antigos: Não jurarás falso, mas cumprirás rigorosamente para com o Senhor os teus juramentos. ³⁴ Eu, porém, vos digo: de modo algum jureis; nem pelo céu, por ser o trono de Deus; ³⁵ nem pela terra, por ser estrado de seus pés; nem por Jerusalém, por ser cidade do grande Rei; ³⁶ nem jures pela tua cabeça, porque não podes tornar um cabelo branco ou preto. ³⁷ Seja, porém, a tua palavra: Sim, sim; não, não. O que disto passar vem do maligno.

³⁸ Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente. ³⁹ Eu, porém, vos digo: não resistais ao perverso; mas, a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra; ⁴⁰ e, ao que quer demandar contigo e tirar-te a túnica, deixa-lhe também a capa [...].

⁴³ Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. ⁴⁴ Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; ⁴⁵ para que vos torneis filhos do vosso Pai celeste, porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos [...]. ⁴⁸ Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste [...].

Mas a homilética de Jesus não seria tão notável se estivesse restrita somente ao nível do discurso. A força persuasiva da sua pregação é reforçada por seu estilo de vida. Não se trata, portanto, da excelência do método, nem da abundância de recursos técnicos disponíveis. Sua prática discursiva refletia um estilo de vida dialógico e de interesse real por seus interlocutores⁵⁸, uma postura ética, mais do que artística ou estética⁵⁹, inteligência e graça

⁵⁸ Cf. PATTISON, 1903, p. 22

⁵⁹ Cf. GARVIE, 1959, p. 29.

(no sentido do termo grego *charis*, que pode significar “dom”, “graça”, “dádiva”, “gratuidade”, que sugere ter sido Jesus gracioso, charmoso — a palavra “charme”, em português tem essa raiz grega)⁶⁰, piedade e solidariedade, simplicidade e prudência, justiça e humildade, firmeza e tolerância...

Segundo Pattison⁶¹, há, aparentemente, três períodos na pregação de Jesus: O primeiro representado por seu Sermão do Monte, no qual se percebem pensamentos simples, e abundantes ilustrações tiradas da natureza. O segundo período é marcado por um “fluir mais profundo da verdade”, pela pregação a respeito das coisas que estão para acontecer e pelo ensino sobre matérias tais como: a oração, a vida e a relativização dos mandamentos. O terceiro período é aquele que “nos traz para mais perto do seu coração” e apresenta seus discursos finais, fortemente doutrinários.⁶² Se essa *evolução* na práxis homilética de Jesus for digna de consideração, pode-se afirmar que o exercício homilético é sempre resultado de um processo de interação com as gentes, e com o tempo e o espaço em uma determinada cultura. A competência homilética seria, então, fruto de amadurecimento, experiência e transpiração.

Ao mesmo tempo que seu discurso fascina pelo estilo retórico, este é reforçado pelo estilo de vida do pregador, conforme se nota em relatos como o de Mateus 7.29: “porque ele as [às multidões] ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas”. A novidade da homilética de Jesus está, portanto, na sua práxis, isto é, na maneira como ele combina palavra e ação: é, portanto, uma homilética da vivência e da convivência.

A tarefa homilética de Jesus teve continuidade depois de sua morte por intermédio dos seus seguidores. Os discípulos, como eram chamados, não reproduziam simplesmente a prática de Jesus, mas a reformularam de acordo com suas necessidades e suas personalidades. Dentre aqueles que deram continuidade à pregação dos ensinamentos de Jesus, destacam-se Pedro e Paulo, cuja pregação será tratada a seguir.

⁶⁰ Cf. GARVIE, 1959, p. 31-33.

⁶¹ Cf. PATTISON, 1903, p. 26.

⁶² Cf. Id., *ibid.* p. 26.

1.3.2 A pregação dos Apóstolos: uma homilética da emoção e da persistência

Os seguidores de Jesus ficaram conhecidos como “apóstolos” ou simplesmente “discípulos”. As páginas do Novo Testamento dão algumas informações mas não muito detalhadas sobre essas personalidades. Em geral são referências lacônicas, pois tais textos não têm pretensões biográficas. Os relatos evangélicos, entretanto, fazem questão de salientar que os chamados apóstolos foram escolhidos pelo próprio Jesus. As razões ou os critérios para a escolha dessas e não de outras pessoas são discutidas muito rapidamente por Pattison⁶³: (1) são pessoas do campo e não da cidade (nenhum de Jerusalém); e (2) são trabalhadores e artesãos, isto é, pessoas das camadas mais populares. Em suma, são pessoas marginalizadas ou excluídas, para usar uma categoria atual. Pode-se acrescentar que, em geral, eram pessoas sem formação escolar ou erudição, muito embora demonstrem inteligência e perspicácia. No aspecto da educação formal, o apóstolo Paulo seria uma exceção.

Relatos de sermões, principalmente dos apóstolos Pedro e Paulo, dão a entender que a força desses discursos não residia nos pregadores como indivíduos, mas nas comunidades que os respaldavam. Em várias ocasiões, a vida desses pregadores foi poupada porque os que queriam prendê-los ou matá-los temeram a reação popular — “Depois, ameaçando-os [a Pedro e a João] mais ainda, os soltaram, não tendo achado como os castigar, por causa do povo, porque todos glorificavam a Deus pelo que acontecera [a cura de um coxo à porta do Templo]” (At 4.21). Isso permite a interpretação de que, quando nas páginas neotestamentárias encontram-se relatos de personagens ilustres, os fatos se referem, num sentido mais amplo, aos atos de comunidades significativas.

À luz do exposto, e como uma análise da homilética de todos os apóstolos fugiria aos limites desta pesquisa, parece justificável restringir esta análise a duas expressões paradigmáticas da homilética apostólica: Pedro, como paradigma do pregador iletrado, provinciano, conservacionista; e Paulo, paradigma do pregador erudito, cosmopolita e expansionista.

⁶³ PATTISON, 1903, p. 31.

1.3.2.1 Pedro

Segundo Pattison⁶⁴, o sermão de Pedro, no dia de Pentecostes (At 2), se caracteriza pela ausência do elemento subjetivo; pelo mérito conferido à obra do Espírito Santo; pelo apelo à história e à profecia, como base da fé; pela citação abundante das Escrituras; pela proclamação direta do evangelho (culpabilidade humana e salvação mediante a morte e ressurreição, ascensão e glorificação de Jesus). Ainda segundo o mesmo autor, a pregação petrina somente poderia surtir efeito entre os Hebreus, pela intensidade do seu amor por sua terra, pela fé no futuro da sua raça, e pela sua esperança messiânica.

O sermão de Pedro, proferido por ocasião do dia de Pentecostes, conforme registrado em Atos 2.14-36, dá uma idéia do seu estilo:

¹⁴ Então, se levantou Pedro, com os onze; e, erguendo a voz, advertiu-os nestes termos: Varões judeus e todos os habitantes de Jerusalém, tomai conhecimento disto e atentai nas minhas palavras. ¹⁵ Estes homens não estão embriagados, como vindes pensando, sendo esta a terceira hora do dia.

Pedro evoca os escritos proféticos para fundamentar sua prédica. Era importante para a comunidade lucana (de forte presença gentílica), ligar suas origens à tradição profética de Israel, por isso, no seu relato, Pedro cita a profecia de Joel:

¹⁶ Mas o que ocorre é o que foi dito por intermédio do profeta Joel: ¹⁷ E acontecerá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões, e sonharão vossos velhos; ¹⁸ até sobre os meus servos e sobre as minhas servas derramarei do meu Espírito naqueles dias, e profetizarão. ¹⁹ Mostrarei prodígios em cima no céu e sinais embaixo na terra: sangue, fogo e vapor de fumaça. ²⁰ O sol se converterá em trevas, e a lua, em sangue, antes que venha o grande e glorioso Dia do Senhor. ²¹ E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo.

A seguir, o pregador interpreta a palavra profética a partir da vida e dos ensinamentos de Jesus:⁶⁵

⁶⁴ Cf. PATTISON, 1903, p. 35-37.

⁶⁵ Sobre “a homilia dos discípulos”, ver SACHOT, 1998, p. 59.

²² Varões israelitas, atendei a estas palavras: Jesus, o Nazareno, varão aprovado por Deus diante de vós com milagres, prodígios e sinais, os quais o próprio Deus realizou por intermédio dele entre vós, como vós mesmos sabeis; ²³ sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos; ²⁴ ao qual, porém, Deus ressuscitou, rompendo os grilhões da morte; porquanto não era possível fosse ele retido por ela. ²⁵ Porque a respeito dele diz Davi: Diante de mim via sempre o Senhor, porque está à minha direita, para que eu não seja abalado. ²⁶ Por isso, se alegrou o meu coração, e a minha língua exultou; além disto, também a minha própria carne repousará em esperança, ²⁷ porque não deixarás a minha alma na morte, nem permitirás que o teu Santo veja corrupção. ²⁸ Fizeste-me conhecer os caminhos da vida, encher-me-ás de alegria na tua presença.

Mais do que re-interpretar o texto sagrado, o próprio Jesus é apresentado como o Messias a respeito de quem os textos sagrados se referem:

²⁹ Irmãos, seja-me permitido dizer-vos claramente a respeito do patriarca Davi que ele morreu e foi sepultado, e o seu túmulo permanece entre nós até hoje. ³⁰ Sendo, pois, profeta e sabendo que Deus lhe havia jurado que um dos seus descendentes se assentaria no seu trono, ³¹ prevendo isto, referiu-se à ressurreição de Cristo, que nem foi deixado na morte, nem o seu corpo experimentou corrupção. ³² A este Jesus Deus ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas. ³³ Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis. ³⁴ Porque Davi não subiu aos céus, mas ele mesmo declara: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, ³⁵ até que eu ponha os teus inimigos por estrado dos teus pés.

O discurso termina com uma denúncia ou acusação (terrível, se considerado o seu auditório):

³⁶ Esteja absolutamente certa, pois, toda a casa de Israel de que a este Jesus, que vós crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo.

A comunidade que está ouvindo a pregação reage de maneira surpreendente (inesperada, consideradas as circunstâncias):

³⁷ Ouvindo eles estas coisas, compungiu-se-lhes o coração e perguntaram a Pedro e aos demais apóstolos: Que faremos, irmãos?

A resposta do pregador é um convite ao arrependimento e ao ingresso na comunidade cristã:

³⁸ Respondeu-lhes Pedro: Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo. ³⁹ Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar.

O resultado dessa pregação foi uma conversão em massa:

⁴⁰ Com muitas outras palavras deu testemunho e exortava-os, dizendo: Salvai-vos desta geração perversa. ⁴¹ Então, os que lhe aceitaram a palavra foram batizados, havendo um acréscimo naquele dia de quase três mil pessoas.

Pedro entrou para a história como o mais importante líder eclesiástico cristão, e tornou-se modelo para muitos dos pregadores que o sucederam. Entretanto, como observara Pattison⁶⁶, para que o evangelho se propagasse por outras partes do mundo, e se tornasse conhecido em outros segmentos sociais, seria necessário que surgisse um outro tipo de pregação e de pregador. E este foi o apóstolo Paulo (e a comunidade que ele representa).

1.3.2.2 Paulo

Os “sermões” de Paulo, relatados nas páginas do Novo Testamento, são breves esboços que não tomariam mais que cinco minutos para serem lidos. São suficientes, entretanto, para deixar transparecer o seu gênio homilético. Segundo a tradição dos registros neotestamentários, Paulo se considera um mau pregador (ironia?) quando comparado a um certo Apolo, que, ao que tudo indica, era bastante eloqüente (cf. 1Co 2 e 3).

As características da pregação de Paulo podem ser percebidas a partir do sermão proferido no Areópago, na cidade de Atenas, conforme relatado por Lucas (At 17.16-31). Note-se, nos versículos 22 e 23, a sintonia do pregador com a audiência e sua capacidade para apresentar novas idéias a diferentes auditórios:

22 Então, Paulo, levantando-se no meio do Areópago, disse: Senhores atenienses! Em tudo vos vejo acentuadamente religiosos;

⁶⁶ Cf. PATTISON, 1903, p. 37-45.

23 porque, passando e observando os objetos de vosso culto, encontrei também um altar no qual está inscrito: AO DEUS DESCONHECIDO. Pois esse que adorais sem conhecer é precisamente aquele que eu vos anuncio.

Também a criatividade para tratar o assunto de tal maneira que desperte a curiosidade dos ouvintes:

24 O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas.

25 Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais;

26 de um só fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, havendo fixado os tempos previamente estabelecidos e os limites da sua habitação;

Paulo demonstra familiaridade com as Escrituras e com a literatura em geral, chegando a citar poetas gregos:

27 para buscarem a Deus se, porventura, tateando, o possam achar, bem que não está longe de cada um de nós;

28 pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração.

Nota-se o cuidadoso preparo da pregação com abundantes recursos lógicos e psicológicos:

29 Sendo, pois, geração de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem.

30 Ora, não levou Deus em conta os tempos da ignorância; agora, porém, notifica aos homens que todos, em toda parte, se arrependam;

31 porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça, por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos, ressuscitando-o dentre os mortos.

Para Pattison, “nenhum outro [apóstolo] combinou a emoção dos hebreus, a persistência dos romanos e o intelecto dos gregos”⁶⁷ como Paulo, tal era o vigor retórico desse pregador que demonstrou uma perseverança a toda prova.⁶⁸

A pregação apostólica demonstrou ser emocionalmente contundente a ponto de enfrentar oposições de uma religião estabelecida, por um lado, e corajosa e persistente o bastante para disseminar e propagar suas convicções por grande parte do mundo conhecido nos primórdios da era cristã.

Vale lembrar que, ao lado dos pregadores consagrados pela tradição apostólica, houve outros que, inclusive, mereceram repreensão e crítica, e que eram taxados de “falsos pregadores”. Sobre esses encontra-se referência explícita na *Didaqué*.⁶⁹

1.3.3 A pregação nos primeiros séculos: uma homilética familiar e eloqüente

Ao extrapolarem o mundo do judaísmo e disseminarem-se entre os gentios, as comunidades cristãs saíram a conquistar o mundo pela “loucura da pregação” (cf. 1Co 1.23). Ao longo de três séculos, a pregação teria apresentado distinto progresso. No entendimento de Pattison, o caráter menos técnico de pregações como as de Pedro, deu lugar a uma forma mais sistematizada de discurso; o ensino, que era principalmente expositivo, tornou-se lógico e claramente demarcado; a homilia, que tinha caráter informal, foi substituída pelo sermão, muito mais formal; os argumentos até então simples e suficientes, baseados unicamente nas Escrituras, agora carecem da complementação da opinião humana por causa do aumento da erudição do público; a essa influência intelectual acrescenta-se o efeito da cultura retórica.⁷⁰

Nesse período, a prédica se caracterizou definitivamente como parte integrante da expressão litúrgica das comunidades cristãs. Justino Mártir, que se convertera ao cristianismo

⁶⁷ PATTISON, 1903, p. 45.

⁶⁸ Sobre outras contribuições do discurso Paulino, ver capítulo sobre “A escritura, o querigma e a experiência dos fiéis”, em PATTE, Daniel. *Paulo, sua fé e a força do evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1987. 289 p.

⁶⁹ *Didaqué: o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades hoje*. Trad, intr. e notas Pe. Ivo Storniolo, Euclides Martins Banancin. São Paulo: Paulinas, 1989. 31 p.

⁷⁰ Cf. PATTISON, 1903, p. 48.

no ano 130, descreve em seus textos como se davam as celebrações cristãs dominicais. Nessas descrições se pode observar que, desde muito cedo, a pregação ocupava um lugar importante na liturgia. Note-se a descrição que Justino faz de um culto dominical cristão:

[...] No dia chamado do sol [i.e., no domingo], todos, habitem nas cidades ou nos campos, se reúnem num mesmo lugar. São lidas as memórias dos apóstolos e os escritos dos profetas enquanto o tempo o permite. Terminada a leitura, *aquele que preside toma a palavra para advertir e exortar à imitação desses belos ensinamentos*. Em seguida, todos nós nos levantamos e oramos em voz alta. Depois, como já dissemos, terminada a oração, são trazidos pão, vinho e água. Aquele que preside, à medida que suas forças o permitem, faz subir ao céu orações e ações de graças, e todo o povo responde com a aclamação *amém*. [...] [grifos nossos].⁷¹

Essas *advertências e exortações* à imitação dos “belos ensinamentos” dos apóstolos não se davam em forma de discursos muito elaborados ou retóricos, mas em forma de conversa e em tom familiar.

Não obstante, por influência grega, já no segundo século se podia notar a influência da Retórica na homilia cristã. Michael Rose, T. Horwood Pattison e John Kerr comentam que a Segunda Epístola de Clemente, que estaria datada por volta do ano 150, é considerada a mais antiga prédica comunitária protocristã.⁷² Clemente buscava inspiração na literatura grega clássica, não obstante mantivesse um fundo bíblico. No trecho a seguir, nota-se a marca de sua erudição:

Fujamos do costume, como de um promontório difícil, como da ameaça de Caribdes ou das Sereias da fábula. Ele sufoca o homem, desvia-o da verdade, afasta-o da Vida, é uma rede, um abismo, um precipício, um mal devorador: “Para longe dessa fumaça, para longe dessas vagas afasta teu navio” [citando Homero].⁷³

E, percorrendo sobre o auge desse período, John Kerr faz referência aos dois centros do poder homilético, então existentes: um, na igreja Oriental ou Grega, representada por Orígenes, Basílio e, principalmente, Crisóstomo; e o outro, na Igreja Ocidental ou Latina,

⁷¹ HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 30.

⁷² Cf. nota 3 de ROSE, 1998, p. 146. Ver também Cf. KERR, 1938, p. 50. E ainda PATTISON, 1903, p. 49.

⁷³ In GOMES, Cirilo Folch (comp.) *Antologia dos santos padres: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. p 218.

representada por Jerônimo, Ambrósio e Agostinho.⁷⁴ Na opinião de Kerr, o maior de todos teria sido Crisóstomo, mais ainda do que Agostinho.

São João Crisóstomo (354-407) é o mais conhecido dentre os Padres da Igreja grega, tendo se tornado famoso pregador e patriarca de Constantinopla. O título “Crisóstomo” significa “boca de ouro”, título que lhe teria sido dado por sua notável eloquência.⁷⁵ Um dos discursos que se tornou memorável, e que interessam particularmente a esta pesquisa, é o seu sermão “Contra os espetáculos”⁷⁶ (a ele se voltará a fazer referência em outro capítulo, quando se tratará da espetacularização do discurso homilético). Note-se, no exemplo a seguir, sua explicação de que as calamidades naturais são lições de advertência contra a diversão:

[...] A despeito de prolongados e reiterados discursos, a despeito da grande e recente lição [referindo-se à uma tempestade ocorrida poucos dias antes], alguns houve que, abandonando-nos, foram ao espetáculo de corridas de cavalo e se entregaram ao delírio das ovações, enchendo a cidade com gritos, berros e risadas. Isto é para chorar!

[...] Negligenciastes, porém, vossos próprios interesses, fostes torcer pela vitória de outros e empregastes mal um dia tão grande.

Crisóstomo queria fazer crer que as calamidades naturais eram consequência da pecaminosidade do povo, particularmente por sua assistência às corridas, ao teatro e ao circo:

[...] E não vos bastou a profanação de um dia, quisestes ainda profanar o seguinte! [indicando que na sexta-feira teriam ido ao circo e no sábado ao teatro]. Em vez de ao menos descansar um pouco do mal realizado, enchestes novamente o teatro, como quem corresse da fumaça para o fogo, lançando-se num abismo mais profundo!

Para o patriarca de Constantinopla, não há justificativa possível, nem há a possibilidade de um cristão não se contaminar ao freqüentar os espetáculos:

[...] — Mas que mal há nisso, dizeis, se não olhamos para cobiçar?

Como se essa objeção pudesse convencer-me! Quem não é capaz de privar-se do teatro, mas procura os espetáculos com tamanha paixão, como poderá estar incontaminado depois do espetáculo? Vosso corpo é

⁷⁴ Cf. KERR, 1938, p. 50.

⁷⁵ In GOMES, 1979, p. 279.

⁷⁶ In id., *ibid.* p 279-285.

por acaso de pedra ou de ferro? Sois de carne humana, que com facilidade é arrebatada pela paixão da concupiscência!

A reincidência na prática pecaminosa da freqüência aos espetáculos era motivo para a excomunhão, ou suspensão da participação na mesa eucarística:

[...] Por isso advirto-vos e digo em alta e clara voz que se alguém, depois desta minha exortação ao ensinamento, voltar à perniciosidade dos teatros, não o receberei dentro destas paredes, não lhe administrarei os sacramentos, não lhe permitirei que se aproxime da sagrada mesa. Assim como os pastores afastam das sãs as ovelhas infestadas de sarna, para não as contagiarem, da mesma forma o farei.

A interação entre as “escolas” cristãs e a filosofia torna-se evidente na virada do século I para o II, e se mostra muito forte, principalmente, na pregação da patrística grega.⁷⁷ No cristianismo latino, merece destaque a adequação doutrinária aos modelos do direito romano, o que influenciará o sermão cristão. Isso se nota, particularmente, na formação do discurso de Tertuliano de Cartago, Ambrósio de Milão e Agostinho em Hipona.

As primeiras reflexões sobre a teoria da prédica teriam sido desenvolvidas pelo próprio João Crisóstomo no final do séc. IV e início do V, no Oriente; e por Agostinho, bispo de Hipona, no Ocidente. Santo Agostinho (354-430) foi um dos maiores gênios teológicos de todos os tempos, e sua “influência plasmou a Idade Média”⁷⁸. A partir da obra *Da doutrina cristã*, pode-se caracterizar as idéias homiléticas desse período⁷⁹: a forma do sermão não é muito estruturada; é mais uma exposição discursiva sobre uma parte da Bíblia, com amplas digressões; a exegese, no sentido que se tem hoje, não era o forte da época⁸⁰; frescor e amplitude de pensamento, vigor e brevidade de expressão, bem como uma alta concepção da verdade cristã aplicada à vida, da qual o pregador sempre pode receber inspiração.⁸¹

Agostinho fora influenciado pela leitura de Cícero e atuara como mestre de gramática em Tagaste, e, em Cartago, lecionara como professor de eloqüência. E, por recomendação

⁷⁷ Cf. SACHOT, 1998, p. 107.

⁷⁸ GOMES, 1979, p. 332.

⁷⁹ Cf. ROSE, 1998, p. 146.

⁸⁰ Embora já existissem escolas exegéticas como a “literalista” de Antioquia e a “alegórica” de Alexandria. Sobre isso, ver TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2000. p. 74. Ver também MORESCHINI, Cláudio & MORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina: II – do concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 177.

⁸¹ Cf. KERR, 1938, p. 51-52.

de Símaco, prefeito de Roma, obteve a cátedra oficial de mestre de retórica também em Milão⁸², onde travou conhecimento com o neoplatonismo e conheceu Santo Ambrósio (337-397), cujos sermões apreciava. Ambrosio tinha sido eleito pelo povo bispo de Milão, ainda bastante jovem, e sob as orientações do sacerdote Simpliciano, adquirira boa cultura teológica e geral, tendo lido os principais autores gregos, sobretudo Orígenes, e São Basílio. Essa cultura se refletia nos sermões que tanto impressionaram Agostinho. Depois de um período controvertido de vida desregrada e de infrutíferas especulações filosóficas e teológicas, Agostinho converteu-se ao cristianismo, foi batizado por Ambrosio, e chegou a ser sagrado bispo, no pequeno porto de Hipona, em 395. Durante vinte anos, como bispo, tabulou debates e redigiu escritos, “voltando sem cessar, em sua pregação, ao tema da unidade”⁸³.

Os historiadores são unânimes ao afirmar que Agostinho era

dotado de talentos incomparáveis de orador: calor, simpatia, vivacidade da exposição, da imagem, encenação de pequenos esquetes, aliteraões, provérbios, jogos de palavras e principalmente o conhecimento do coração humano.⁸⁴

Sua influência é incontestável no campo da educação cristã e da homilética. E, na opinião de Hamman, “de toda a obra de Agostinho, a pregação é [...] a parte que menos envelheceu”: “[...] *Pedagogo* nato, ele lançou os fundamentos do ensino catequético [...] que formou gerações de mestres. Na *Doutrina cristã* estabeleceu os princípios do que hoje se chama homilética.”⁸⁵

Para Agostinho, a conversão e a iluminação estavam além do alcance da persuasão humana, mesmo assim teria passado praticamente 40 anos pregando sermões. No seu modo de entender, a única coisa que o sermão pode fazer é preparar os corações, as mentes e as almas dos seus ouvintes para a feliz eventualidade de que a própria luz da iluminação se revele por si mesma a eles: “pela fala, exortação, instrução e persuasão, nós podemos plantar e regar, mas não podemos dar o crescimento”.⁸⁶ O tipo de sermão pregado por Agostinho

⁸² ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos padres da igreja*. São Paulo: Edições Paulinas, 1972. p. 412.

⁸³ HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 149.

⁸⁴ Id., *ibid.*, p. 149.

⁸⁵ Id., *ibid.*, p. 151.

⁸⁶ Cf. AUGUSTINE. *Selected Sermons of St. Augustine*. Trad. And ed. By Quincy Howe, Jr. New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1966. p. v.-x.

é aquele que “sobrepasa as faculdades críticas do intelecto e da razão e toma de surpresa o ouvinte que eventualmente poderia estar completamente antipático ao que está sendo dito”⁸⁷.

Cultura geral, conhecimento dos textos bíblicos e de autores clássicos, conhecimento dos princípios da gramática e da retórica, bem como da exegese bíblica (com os limites da época, naturalmente, pois a noção de exegese era diferente do que a modernidade consagrou por meio dos métodos histórico-críticos), traduzidas num discurso acessível e apaixonado, proferido no contexto celebrativo da comunidade cristã, fizeram de pregadores como Jerônimo, Ambrósio e Agostinho, referência homilética para as futuras gerações de pregadores cristãos.

1.3.4 A pregação na Idade Média: uma homilética mendicante

O período de nove séculos que formam a Idade Média, que vai desde a queda do Império Romano (séc. V), até o nascimento do mundo moderno (séc. XV), é marcado pela propagação do cristianismo por toda a Europa. Nele se dá a transição do fim da Patrística e o começo da Escolástica.⁸⁸

A Idade Média foi marcada por um tipo de racionalidade muito peculiar, por um lado, e por uma mística inusitada, por outro. A *Escolástica*, que significa “filosofia da escola”, em sentido próprio, é a filosofia cristã que, nos primeiros séculos da Idade Média, tinha como problema fundamental levar o indivíduo a compreender a verdade revelada, por meio do exercício da atividade racional. Entretanto, a Escolástica não confia apenas nas forças da razão para exercer sua tarefa, mas, segundo Abagnano, chama em seu socorro a tradição religiosa ou filosófica, recorrendo às chamadas *auctoritates*. Isto é, o recurso à autoridade é procedimento típico da investigação escolástica que, amiúde, apela para a “decisão de um concílio, uma máxima bíblica, a *sententia* de um padre da Igreja ou mesmo de um grande filósofo pagão, árabe ou judaico”⁸⁹. O auge da teologia escolástica, cujos fundamentos re-

⁸⁷ Cf. Id., *ibid.*, p. vii (tradução nossa).

⁸⁸ Cf. JUNGSMANN, J. A. *Herencia litúrgica y actualidad pastoral* apud BOROBIÓ, 1990, p. 84-85.

⁸⁹ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 344.

portam a Anselmo (1033-1109) e Lanfranc (m. 1089), se dá com Tomás de Aquino (c. 1224-1227). Para Aquino “o estudo da filosofia não se destina a nos fazer saber o que os homens pensaram, mas em que realmente consiste a verdade”⁹⁰. E para que a verdade seja estabelecida e compreendida, a escolástica entende que é necessário apoiar-se nas razões que procuram a raiz da verdade e no concurso das “autoridades”⁹¹. Não dispensa, portanto, que se procure e se manifeste a razão intrínseca do que diz a “autoridade” invocada, caso contrário a conclusão não merecerá o nome de “científica”.

Nos primeiros séculos, cabia ao bispo a responsabilidade da pregação homilética; em algumas regiões, e somente em algumas, eventualmente, os presbíteros também podiam pregar. Caso o presbítero estivesse impossibilitado de pregar, por motivo de doença ou similar, “os diáconos devem ler para o povo, numa linguagem acessível, as homilias dos santos padres”⁹². A razão para que os sermões fossem lidos ou elaborados tendo como base catequética a repetição das verdades já expressas no Credo e na oração do Pai-Nosso, e a partir da repetição dos padres da igreja, se deve ao modelo escolástico próprio do período e ao “escasso nível de preparação doutrinal dos presbíteros” e dos demais líderes religiosos da época.⁹³

Crisóstomo e Agostinho não tiveram sucessores imediatos e à altura⁹⁴ e, no período escolástico, a decadência da teologia coincide com a da pregação. Os valores que, em outras épocas, haviam garantido a vitalidade homilética foram abandonados. Rompeu-se o vínculo com a liturgia celebrada, abandonou-se a busca de inspiração no texto sagrado, e a simplicidade deu lugar a discursos cada vez mais “floridos”. Os sermões se ocupam de temas especulativos e assemelham-se mais a tratados teológicos.⁹⁵

A liturgia passou a ser especialmente solenizada e espetacularizada, como demonstra a *Ordo Romanus Primus* (c. 700)⁹⁶, tornando-se mais extensa e importante que o sermão; este, por sua vez, foi relegado a um segundo plano ou aos “bastidores”.⁹⁷

⁹⁰ AQUINO, Tomás de. *Summa teológica*. São Paulo: Loyola, 2001, v. 1. p. 32.

⁹¹ Cf. Id., *ibid.*, p. 32.

⁹² BOROBIÓ, 1990, p. 101.

⁹³ Cf. Id., *ibid.*, p. 101.

⁹⁴ Cf. PATTISON, 1903. p. 73.

⁹⁵ Cf. Id., *ibid.*, p. 101-102.

⁹⁶ Ver WHITE, James F. *Documents of Christian worship: descriptive and interpretive sources*. Westminster:

Outra característica do culto medieval foi o seu gradativo distanciamento da comunidade cristã. Segundo Basurko e Goenaga, com a multiplicação, nos séculos VI-VII, dos monges sacerdotes, que “tem na missa um exercício individual de piedade”, generaliza-se a prática da “*missa privada*, celebrada apenas pelo celebrante, sem relação direta com uma assembléia presente ou com necessidades pastorais”, e concluem ser esse “o exemplo mais evidente do distanciamento entre o culto e a comunidade” que marcou o período.⁹⁸

A pregação clerical na Idade Média foi pouco original e notabilizou-se pela repetição imitativa dos grandes padres do período anterior. Passou a enfatizar cada vez mais as boas obras e as observâncias rituais e cada vez menos o referencial bíblico e litúrgico. A influência dos padres se nota não só na teologia Ocidental, mas no emprego, na pregação, dos vários recursos retóricos.⁹⁹ A homilia — como discurso familiar, simples e íntimo — foi substituído pelo discurso tópico (temático), bem ao gosto dos melhores pregadores gregos, e nos moldes da filosofia escolástica.

Muito embora a pregação litúrgica devesse ser feita todos os domingos e dias festivos, por causa do despreparo dos pregadores, percebe-se, já no início da Idade Média, uma sensível diminuição da pregação. Somente após o século XII, com o surgimento de diversos movimentos, dentre eles a aparição das ordens mendicantes, é que aconteceria um novo florescimento da homilia, entendida como pregação para o povo. Entretanto, trata-se de um estilo de pregação que já não se enquadra na celebração litúrgica eclesiástica oficial.¹⁰⁰

Destacam-se, na tradição homilética medieval, três “pilares”: São Bernardo de Clara-val (1090-1153), cujos sermões com forte marca mística (co)moviam muitas pessoas¹⁰¹; São Domingos de Gusmão (1170-1221), fundador da Ordem dos Pregadores (OP), também chamados de Dominicanos, de que participou Tomás de Aquino, que foi, em seu tempo, um “divisor de águas” no tocante à pregação; e Pedro Valdo (c. 1140-c. 1217), condenado como

John Knox Press; Louisville: Kentucky, 1992. p. 100-103.

⁹⁷ Cf. GARVIE, 1959, p. 88.

⁹⁸ In BOROBIÓ, 1990, p. 84-85 e 90-91

⁹⁹ Cf. GARVIE, 1959, p. 87-88.

¹⁰⁰ BOROBIÓ, 1990, p. 101.

¹⁰¹ Cf. DREHER, Martin N. *A Igreja no Mundo Medieval*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 76-81.

herege, foi um dos primeiros exemplos de pregação mendicante na Idade Média, antes mesmo de Francisco de Assis.¹⁰²

Especialmente falando, na arquitetura eclesiástica oficial, procede-se a elevação suntuosa e chamativa do púlpito “por sobre a cabeça da assistência”, o que demonstra, pelo menos no âmbito eclesiástico oficial “o tom altamente retórico da pregação durante a Idade Média”.¹⁰³ Enquanto os monges mendigos ganham as ruas e praças para pregar ao povo.

Assim, em contrapartida à Escolástica, dissemina-se uma mística que contagia o povo e alarma a hierarquia, que ficou conhecida como movimento das ordens mendicantes. Dentre seus maiores expoentes está Francisco de Assis (1182-1226), que, por seu despojamento, chega a ser comparado com Gautama, o Buda.¹⁰⁴ Francisco de Assis preferia pregar a céu aberto para as multidões que se ajuntavam ao seu redor, em lugar de fazê-lo nas igrejas, mesmo aquelas que se ofereciam para acolhê-lo. Sua pregação se distanciava do intelectualismo e do dogmatismo rígidos do seu tempo e procurava apresentar Cristo “de todo o seu coração”, convidando seus ouvintes para seguirem a Cristo como ele mesmo o fazia. Essa postura não o protegia das superstições que grassavam nas camadas populares, a despeito da ortodoxia do alto clero.¹⁰⁵

Tais eram os pregadores místicos: faziam votos de pobreza e de castidade, entusiásticos e dedicavam-se à pregação em linguagem vernácula (enquanto o alto clero preferia o latim), e freqüentemente buscavam inspiração na natureza e apelavam para o exemplo de Jesus, enfatizando sua humildade e pobreza.

Vejam-se estas palavras atribuídas a Francisco de Assis:

Todos os irmãos se esforcem para imitar a humildade e pobreza de nosso Senhor Jesus Cristo. E se recordem que do mundo inteiro nada mais precisamos do que, como diz o Apóstolo, “o necessário para nos alimentar e para nos cobrir, e queremos estar contentes com isso” (1 Tim 6,8). E devem estar satisfeitos quando estão no meio de gente comum e

¹⁰² Cf. GONZALEZ, Justo L. *A Era dos Altos Ideais*. São Paulo: Vida Nova, 1981. p 109-125.

¹⁰³ BOROBIO, 1990, p. 101.

¹⁰⁴ Cf. GARVIE, 1959, p. 107.

¹⁰⁵ Cf. Id., *ibid.*, p. 107-108.

desprezada, de pobres e fracos, enfermos e leprosos e mendigos de rua.
[...]¹⁰⁶

Sobre os pregadores, o frade orienta (esta é a versão não aprovada da *Regra da Ordem dos Frades Menores*):

Nenhum dos irmãos pregue contra a forma e a doutrina da Santa Igreja nem sem a permissão de seu ministro. [...] No entanto, todos os irmãos podem pregar pelas obras. [...] Suplico por isso na caridade “que é o próprio Deus” (1 Jo 4,8), a todos os meus irmãos que pregam, oram ou trabalham, sejam clérigos ou leigos, que tratem de se humilhar em tudo, nem se desvançam, nem sejam presunçosos, nem se envaideçam interiormente de belas palavras ou obras[...].¹⁰⁷

O *Cântico do Sol*, de Francisco de Assis, tornou-se amplamente conhecido, e é recitado ou interpretado com freqüência, ainda em nosso dias. Eis alguns de seus trechos:

Altíssimo, onipotente, bom Senhor, / Teus são o louvor, a glória / e a honra e todo o bendizer [...]

Louvado sejas, meu Senhor, / com todas as tuas criaturas, / especialmente o senhor irmão sol, / pois ele é dia / e nos ilumina por si. / E ele é belo e radiante com grande esplendor. / E porta teu sinal, ó Altíssimo.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã lua e as estrelas, / no céu as formaste luminosas e preciosas e belas.

Louvado sejas, meu Senhor, / pelo irmão vento e o ar e as nuvens, / e o céu sereno e toda espécie de tempo, / pelo qual às tuas criaturas dás sustento.

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

Louvado sejas, meu Senhor, / pelo irmão fogo, / pelo qual iluminas a noite; / e ele é belo e alegre / e vigoroso e forte.

Louvado sejas, meu Senhor, / por nossa irmã mãe terra, / que nos alimenta e governa / e produz variados frutos / e coloridas flores e ervas.
[...]¹⁰⁸

¹⁰⁶ OS ESCRITOS DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS. Introdução, tradução e comentários: P. Dr. Kajetan Esser e P. Dr. Lothar Hardick. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1970. Col. Cefepal 2. p. 77.

¹⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 84.

¹⁰⁸ OS ESCRITOS DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS, 1970, p. 182-183.

O espírito dos místicos imprimiu na tradição cristã a idéia do desapego aos bens materiais e, particularmente no caso de Francisco de Assis, o desafio de uma comunhão universal com toda a criação.

John Kerr, um dos historiadores da homilética, assim caracteriza as duas escolas homiléticas medievais, a escolástica e a mística: “Se os Escolásticos eram luz sem coração, os Místicos eram coração sem luz”.¹⁰⁹

Na Idade Média, portanto, enquanto a homilética era enriquecida pela prática mística das ordens mendicantes que pregavam nas cidades e nos campos, era empobrecida pelos abstratos discursos proferidos dos suntuosos púlpitos das catedrais. Enquanto, em alguns setores da hierarquia eclesiástica, a prédica conquistava as luzes da razão, o fervor místico dos pregadores mendicantes se encarregava de manter a porta dos fundos abertas para a passagem livre da superstição e da experiência religiosa emocional (por vias afetivas) e sensorial (por vias sensoriais).

1.3.5 A pregação na Reforma: uma homilética professoral

Para Wilhelm Pauck, autor do capítulo que trata da Reforma no livro *The ministry in historical perspectives*, “nada é mais característico do Protestantismo do que a importância que ele dá à pregação”¹¹⁰. Muito embora a prédica sempre tenha sido importante na história do cristianismo, ela nunca teve papel tão central como no período da Reforma Protestante do século XVI.

Diferentemente da tradição romana da antiguidade, que afirmava: *ubi episcopus ibi ecclesia*, “onde está o bispo, está a igreja”, para os reformadores, particularmente Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564), a Igreja se encontra onde a Palavra de Deus é corretamente pregada e ouvida e os sacramentos são corretamente administrados e

¹⁰⁹ KERR, 1938, p. 126 (tradução nossa).

¹¹⁰ In NIEBHUR, Richard; WILLIAMS, Daniel D. (eds.) *The ministry in historical perspectives*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1956. p. 110. [trad. nossa].

recebidos. O Cristo da Bíblia é a Palavra, e esta Palavra é comunicada pela pregação e pela administração do batismo e da eucaristia.¹¹¹

A principal crítica dos reformadores ao catolicismo romano é que este impedia que a Palavra de Deus fluísse livremente entre as pessoas. Antes, a hierarquia eclesiástica teria confinado a Bíblia, ao afirmar que o Papa era o seu único intérprete autorizado.

Andreas Rudolf Karlstadt (1480-1541), e Ulrico Zwinglio (1484-1531) teriam sido “os primeiros a organizar uma ‘missa evangélica’, [e] a abolir as missas privadas e a proibir a adoração ao Santíssimo Sacramento”¹¹².

Assim, surge uma nova concepção do termo “ministro”, isto é, *minister verbi divini* (servo da Palavra de Deus). Para os reformadores, cada cristão é ou deveria ser um ministro da palavra, em virtude de sua fé — daí a doutrina do *sacerdócio universal de todos os crentes*. Os reformadores se referiam costumeiramente ao “ministro” ordenado como “pastor”, mas mais freqüentemente como “pregador” (*Prediger* ou *Praedikant*). O termo “pastor” passou a ser usado amplamente durante o século XVIII, sob a influência do Pietismo, principalmente no luteranismo. Os reformadores germânicos aderiram ao costume medieval de chamar o pregador de *Pfarrer*, isto é pároco (derivado de *parochia*). Entretanto, o povo em geral, se referia aos ministros como “pregadores”, embora também continuassem a usar o termo que costumavam usar sob o catolicismo, isto é, “padre” (*priest*). Por influência de Calvino, os ingleses passaram a distinguir o “ministro” protestante do “clérigo” anglicano.¹¹³

Nas palavras de Michael Rose, houve uma “troca de meios” no ocaso da Idade Média, pois “enquanto que na Igreja medieval era o sacramento, a celebração simbólica, que era entendido como meio de apropriação da salvação”, com o movimento da Reforma e a contribuição do desenvolvimento da técnica da impressão, por Johann Gutenberg, a palavra falada da prédica evangélica, bem como a palavra escrita, como interpelação do indivíduo, é que é colocada no centro e assume essa função mediadora da salvação.¹¹⁴

¹¹¹ Cf. In NIEBHUR, 1956, p. 110.

¹¹² Cf. Id., *ibid.*, p. 114.

¹¹³ Cf. Id., *ibid.*, p. 110-116.

¹¹⁴ Cf. ROSE, 1998, p. 149.

Segundo Niebhur e Williams, a função ministerial prioritária do clérigo reformado era “pregar”. Lutero pregava três vezes no domingo: pela manhã, às cinco ou seis horas, apresentava um sermão sobre a Epístola do dia; no culto principal, às oito ou nove horas, pregava sobre o Evangelho do dia; e o sermão vespertino, no final do dia, se baseava na leitura do “Antigo Testamento”. Era prática comum pregar-se um livro da Bíblia todo, domingo após domingo. Segundas e terças-feiras pregava-se sobre uma parte do catecismo, do decálogo, do credo, da oração do senhor ou sobre os sacramentos. O sermão de quarta-feira centrava-se no evangelho de Mateus e nas quintas e sextas, expunham-se as epístolas. O evangelho de João oferecia a base para o sermão dos ofícios realizados aos sábados.¹¹⁵

No início do movimento reformado, muitos dos seus ministros eram oriundos do catolicismo romano. Com freqüência, sua formação era lacônica e pobre em experiência homilética. Os líderes da Reforma, não raro, tinham que fornecer livros e incentivar suas leituras por parte desses ministros. Alguns desses pregadores ignoravam completamente inclusive a Bíblia. Daí que muitos eram encorajados a utilizar sermões publicados por outros, preferencialmente memorizando-os, ou mesmo lendo-os em voz alta dos púlpitos de suas paróquias.¹¹⁶

Além da ignorância do clero, os reformadores se viram às voltas com a ignorância do povo em geral. Para enfrentar esse desafio, foram tomadas providências para que o púlpito se convertesse em um meio de instrução. O ministro deveria “dirigir seus sermões a fim de estimular uma fé correta e com base em um conhecimento correto das doutrinas evangélicas”.¹¹⁷ A ênfase da homilética reformada não era, portanto, convercionista, nem pretendia provocar emoções ou sentimentos, mas inspirava discursos cada vez mais catequéticos e doutrinários. Esta é a razão porque Niebhur e Williams afirmam que os pregadores eram prioritariamente mestres (ou professores) — naturalmente havia exceções, particularmente entre os anabatistas e os movimentos avivalistas.

O tom da tarefa do ministro clérigo torna-se predominantemente didático, mesmo a administração dos sacramentos é acompanhada por algum tipo de instrução. Também os

¹¹⁵ Cf. NIEBHUR, 1956, p. 133.

¹¹⁶ Cf. Id., *ibid.*, p. 133.

¹¹⁷ Cf. Id., *ibid.*, p. 134.

leigos são encorajados a repartir o “ensino e a exortação” recebidos, pois, como escreveu Martin Bucer (1491-1551), “é necessário instruir o povo nos seus lares e dar-lhe orientação cristã individual”¹¹⁸.

Se a arquitetura marcou a identidade homilética medieval, com seus suntuosos e elevados púlpitos, a homilética reformada ficou caracterizada pelo figurino, com a substituição da indumentária sacerdotal pelos trajes acadêmicos. Os paramentos sacerdotais, típicos da igreja romana, deram lugar à toga do acadêmico secular (chamada de *schaube*). Ulrico Zwinglio teria sido o primeiro a introduzir seu uso, em Zürich, durante o outono de 1523¹¹⁹, e Martinho Lutero teria adotado o *schaube* no dia 9 de outubro de 1524, substituindo definitivamente seu hábito e capelo monacais.

Esse aspecto não passou despercebido pelos teólogos modernos. Paul Tillich (1886-1965) assim se expressou a esse respeito:

O protestantismo é uma religião sumamente intelectualizada. O talar usado pelo clérigo hoje é a veste professoral da Idade Média. [...] O clérigo é pregador, não sacerdote, e prédicas dirigem-se em primeiro lugar ao intelecto.¹²⁰

Muito embora, diferentemente de Zwinglio, Lutero não tenha chegado a proibir o uso das vestes paramentais tradicionais, desde então, a toga acadêmica passou a ser a indumentária típica do ministro protestante, o que serve para simbolizar “toda a mudança forjada pela Reforma na natureza do ministério da palavra”.¹²¹

Uma possível síntese da doutrina da pregação reformada pode assim ser expressa, no entendimento de Michael Rose: (1) a primazia da palavra oral em relação aos outros meios de graça; (2) a Palavra de Deus deve consolar e libertar a consciência moral do ser humano por meio da pregação evangélica; (3) somente a Cristo se deve pregar (*solus Christus praedicandus*); (4) a pregação da Palavra se destina ao indivíduo; (5) integração ou nexos entre

¹¹⁸ Citado em NIEBHUR, 1956, p. 137.

¹¹⁹ Para uma discussão mais aprofundada dos usos e desusos das vestes litúrgicas, ver TESCHE, Silvio. *Vestes litúrgicas: elementos de prodigalidade ou dominação?* São Leopoldo: Sinodal, Iepg, 1995. p. 63 e 110.

¹²⁰ TILLICH, Paul apud TESCHE, 1995, p. 112.

¹²¹ Cf. NIEBHUR, 1956, p. 147.

pregação, culto e espaço público; e (6) troca do meio de pregação mais acentuadamente visual para uma comunicação mais acentuadamente auditiva, lingüística.¹²²

I.3.6 A pregação no pós Reforma: uma homilética apologética e iluminada

Após a ruptura eclesiástica resultante da excomunhão de Martinho Lutero do quadro sacerdotal da igreja romana, a igreja cristã ocidental enfrentou os séculos subseqüentes dividida e dividindo-se. Em lugar de uma igreja reformada sempre se reformando, como pretendiam alguns reformados, experimentou-se uma igreja dividida, sempre se dividindo.

A abordagem da homilética nos séculos do pós-Reforma (XVII e XVIII) pede que se considere o movimento tridentino, o Pietismo e o Iluminismo. Por outro lado, esse também foi um período que recebeu muita influência das reflexões místicas de Santa Teresa D'Ávila (1515-1582) e de São João da Cruz (1542-1591).¹²³

A Igreja romana, pressionada pelos graves problemas internos que vinha enfrentando e pela pressão externa provocada pelo movimento da Reforma Protestante, convocou o Concílio de Trento (1545-1563). Esse conclave universal decidiu tratar simultaneamente tanto da reforma interna como das questões postas em discussão pelos protestantes.

O objetivo essencial do Concílio de Trento, segundo Basurko e Goenaga, foi procurar “discernir a verdade católica da doutrina não-católica”¹²⁴. A partir disso, estabelece-se “uma série de programas para a execução de uma reforma intra-eclesial, tentando depurar o sistema de benefícios, criar um novo clero por meio de seminários e ressuscitar a imagem do bispo pastor”.¹²⁵ Essa consciência católica, renovada e reforçada pelo Concílio tridentino, ficou conhecida como “Contra-Reforma”.

Nesse período, merece destaque o papel desempenhado pelos Jesuítas, como pregadores da Contra-Reforma. Segundo Roland Barthes, o ensino humanista promovido pelos jesu-

¹²² Cf. ROSE, 1998, p. 149-150.

¹²³ Ver JOÃO DA CRUZ, São. *Poesias completas*. Tradução de Maria Salete Bento Cicaroni; prefácio de Felipe B. Pedraza Jimenez. São Paulo: Nerman : Embajada de Espana / Consejeria de Educación, 1991. 123 p., il. Colecao orellana, 3. Ver também AVILA, Teresa. *Interior castle*. New York: Image Books, 1944.

¹²⁴ In BOROBIÓ, 1990, p. 112-113.

¹²⁵ In id., *ibid.*, p. 112-113.

ítas, disseminados por toda Europa e, depois, também nas Américas, tinham a retórica como “matéria nobre” que domina sobre tudo, de tal maneira que, até 1750, afora as ciências, a eloquência constitui o único prestígio digno de ser premiada.¹²⁶ No Brasil, não pode ser omitido o nome do Padre Antonio Vieira (1608-1697). “O material que ele trabalha é fundamentalmente a oratória sagrada”, oratória que “vive como reflexo do cotidiano” e seus sermões se apresentam como repositórios “dos problemas e das reações que marcam as vicissitudes da criatura humana nos seus embates com a vida”¹²⁷. Para o estudioso da homilética, merece especial destaque o sermão pregado por esse padre da Companhia de Jesus, na Capela Rel no Ano de 1655, sobre o capítulo oito do Evangelho de Lucas: o famoso *Sermão da Sexagésima*.¹²⁸ Trata-se de um exercício de metalinguagem, pois é um sermão sobre os sermões, no qual um pregador discorre sobre a tarefa dos pregadores. São suas as palavras:

Semeadores do Evangelho, eis aqui o que devemos pretender nos nossos sermões, não que os homens sáiam [sic.] contentes de nós, senão que sáiam muito descontentes de si; não que lhes pareçam bem os nossos conceitos, mas que lhes pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições, e enfim, todos os seus peccados.¹²⁹

Vieira utiliza, igualmente, suas palavras como armas para guerrear contra os holandeses, a quem chama de “hereges insolentes” e de “rebeldes a seu [de Portugal] rei e a Deus”, pois eram protestantes calvinistas os que, em 1640, estavam a ponto de fazer a Bahia cair sob o jugo holandês.¹³⁰ Sobre isso versa seu *Sermão pelo sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*, pregado na Igreja de Nossa Senhora d’Ajuda da cidade da Bahia, naquele ano.¹³¹

A retomada da ortodoxia romana, pelo movimento da Contra-Reforma, promoveu, em contrapartida, a reafirmação da ortodoxia reformada. Assim, as gerações de protestantes que se seguiram à Reforma ocuparam-se da consolidação e aprofundamento da doutrina refor-

¹²⁶ Cf. BARTHES, 2001, p. 41-42.

¹²⁷ Da introdução de VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões*: Seleção com ensaio crítico de Jamil Almansur Haddad. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. p. 9-10. Português de nascimento (nasceu em Lisboa), aos seis anos de idade, Vieira vem para a Bahia. Torna-se o maior nome da língua portuguesa do século XVII em virtude de sua excelência literária.

¹²⁸ Ver VIEIRA, 1957, p. 89-117.

¹²⁹ Id., *ibid.*, p. 116.

¹³⁰ Sobre os holandeses no Brasil monárquico, ver PUNTONI, Pedro. *A guerra dos holandeses*. São Paulo: Ática, 1995. 40 p. Il Guerras e revoluções brasileiras.

¹³¹ Ver VIEIRA, 1957, p. 501-524.

matória. Daí a centralização ainda mais evidente da pregação no culto protestante. No entendimento de Michael Rose, nesse período a prédica ocupava-se da reafirmação e da instrução da reta doutrina, em contraposição a “outros conteúdos doutrinários, principalmente os católicos”, o que significa dizer que “a edificação ou a nutrição da fé não tinham um papel tão decisivo”.¹³² Trata-se, portanto de uma pregação apologética marcada por disputas teológicas e controvérsias doutrinárias, tanto por parte da igreja romana como das protestantes — uma enfática guerra de ortodoxias.

Outra expressão homilética considerável é a que resultou, nos séculos XVII e XVIII, da aproximação entre Pietismo e Iluminismo. Ainda segundo Michael Rose, o Pietismo, se apresenta como um movimento religioso que visa à “conversão ou o renascimento do crente e, em decorrência dela [a conversão], à santificação de toda a vida cristã”¹³³, cuja práxis homilética, citando Dietrich Rössler, se apoiaria nos seguintes signos: “1) Convencer os ouvintes da verdade do fato salvífico; 2) edificação dos corações pervertidos pelo pecado para que o Espírito divino tome morada neles; 3) obtenção da bem-aventurança eterna”.¹³⁴ Tais transformações se dariam, na vida do fiel, a partir da experiência da fé que se dá ao se ouvir a prédica. Isso implica em que tal experiência de aprimoramento (santificação) da vida se dava a partir do argumento homilético.

Segundo A. Ritschl, o Pietismo se constituiu, portanto, numa

reação contra a ortodoxia protestante que ocorreu no norte da Europa, na segunda metade do séc. XVII, comandada por Felipe Spener (1635-1705). O Pietismo pretendia voltar às teses originais da Reforma protestante: livre interpretação da Bíblia e negação da teologia; culto interior ou moral de Deus e negação do culto externo, dos ritos e de qualquer organização eclesiástica; compromisso com a vida civil e negação do valor das denominadas “obras” de natureza religiosa. Deste último aspecto deriva a aceitação de muitos ensinamentos de caráter prático e utilitário nas instituições educacionais pietistas.¹³⁵

¹³² Cf. ROSE, 1998, p. 151.

¹³³ Id., *ibid.*, p. 152.

¹³⁴ Apud id., *ibid.*, p. 152.

¹³⁵ Cf. RITSCHL, A. *Geschicht des Pietismus* apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 763-764.

Também o Iluminismo, pretendia influenciar e melhorar o ser humano “por meio do entendimento”. Seu programa seria “a educação humana de acordo com a razão”¹³⁶, caracterizando-se “pelo empenho em estender a razão como crítica e guia a todos os campos da experiência humana”¹³⁷. Os ideais do Iluminismo seriam “[a] moral, [a] virtude e, por meio delas a obtenção da felicidade, ou simplesmente a capacidade para uma vida prática e social”¹³⁸. Para Garvie, o “objetivo do Iluminismo era fazer com que todas as coisas, incluindo o próprio cristianismo, parecessem ‘razoáveis’ para o conhecimento e a inteligência daquela época”.¹³⁹ Pietismo e Iluminismo teriam em comum essa crença no poder do argumento racional para influenciar o aperfeiçoamento humano.

Filipe Jacó Spener (1635-1705) e Hermann Francke (1663-1727) conferiram visibilidade ao Pietismo, mediante a insistência sobre a vitalidade da fé, o novo nascimento e a paixão cristã por uma consagração integral, indo além do enfoque ortodoxo centralizado no aspecto doutrinário. Assim, a homilética do movimento esforçou-se por relacionar o conteúdo da fé à situação vivencial dos fiéis. Spener, em sua obra *Pia Desidéria*, ou *Desejos Piedosos*, assim define sua posição:

[...] (3) A convicção sincera de que o conhecimento não basta no cristianismo, senão que também temos que ter vida e ação. [...] (5) Que os cursos de capacitação teológica façam os alunos sentirem que eles podem progredir tanto no coração e na vida quanto no conhecimento. (6) Uma nova forma de pregar, cujo grande propósito seja mostrar que o cristianismo consiste no novo homem interior, cuja alma é a fé e cujos resultados são os frutos de uma vida boa.¹⁴⁰

Seus sermões deveriam se submeter à experiência do real, conforme palavras do próprio Spener:

Depois que aprendi de alguma maneira a *realia*, pus de lado toda a *technica* e oratória *praecepta* de modo que quase não me restam recordação de todos esses artifícios... Sempre o tema há de proporcionar-me o

¹³⁶ ROSE, 1998, p. 152.

¹³⁷ ABBAGNANO, 2000, p. 534.

¹³⁸ ROSE, 1998, p. 152.

¹³⁹ GARVIE, 1959, p. 200 (trad. nossa).

¹⁴⁰ SPENER apud GARVIE, 1959, p. 188 (trad. nossa).

método, e este sempre muda, por assim dizer, toda vez que os temas são diferentes.¹⁴¹

Não obstante, segundo Garvie, as prédicas de Spener tinham geralmente a mesma estrutura:

Uma introdução (e algumas vezes, duas: uma geral e outra específica), seguida da apresentação do tema. A exposição da passagem seguida da doutrina principal e de ensinamentos práticos. Por último, a aplicação, em forma de advertência ou consolo. O sermão é concluído com uma longa oração.¹⁴²

Essa compreensão faria da prédica, no dizer de Michael Rose, “o local da reconciliação entre cristianismo e cultura”; isso porque, citando Rössler, embora a prédica do século XVIII “subordine tudo à Bíblia, orienta a sua tarefa pelos problemas da condução da vida diária”.¹⁴³

Entretanto, no entendimento de Garvie, a homilética sofria nova degradação: “A linguagem, querendo ser sublime, se fez bombástica [...]. O princípio utilitário dominava o púlpito”¹⁴⁴. Ambos os autores, Garvie e Rose, fazem referência aos estranhos temas de prédicas que então passavam a ser usuais, tais como “vacinação contra varíola, alimentação do gado no estábulo ou a pureza e a impureza do ar”¹⁴⁵; ou ainda sobre o benefício das caminhadas (com base no relato de Lucas 24 sobre os discípulos que iam a Emaús), ou sobre o alcoolismo (a partir do relato do sermão proferido por Pedro no dia de Pentecostes), etc.¹⁴⁶

Como conseqüência, a prática homilética, no entendimento de Garvie, atingiu “o cume da degradação”, pois teria perdido “não somente o cristianismo, mas o próprio caráter religioso, e passou a preocupar-se unicamente com negócios terrenos e ocupações mundanas”¹⁴⁷.

¹⁴¹ SPENER apud GARVIE, 1959, p. 188, p. 190 (trad. nossa). Ver também edição em português: SPENER, Philipp Jakob. *Pia Desideria*: um clássico do pietismo protestante. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. 86 p.

¹⁴² GARVIE, 1959, p. 190 (trad. nossa).

¹⁴³ ROSE, 1998, p. 152.

¹⁴⁴ GARVIE, 1959, p. 201 (trad. nossa).

¹⁴⁵ ROSE, 1998, p. 152.

¹⁴⁶ Cf. GARVIE, 1959, p. 201-202.

¹⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 204 (trad. nossa).

Outro movimento que influenciou a práxis homilética a partir do século XVIII foi o avivamento religioso inglês. Após um período de “irreligião e imoralidade”¹⁴⁸ que marcaram a igreja estabelecida da Inglaterra na primeira metade do século XVIII, teve início um movimento liderado por John Wesley (1703-1791) e George Whitefield (1714-1770) que pretendia “reformular a nação e, em particular, a igreja; para espalhar a santidade bíblica sobre toda a terra”¹⁴⁹. Na compreensão de Harwood Pattison, a doutrina formulada por Wesley não era meramente especulativa mas prática e não tratava a verdade à parte da sua aplicação. Portanto, o poder de sua pregação não residia no que ele pregava, mas em quem ele era. Wesley, como poucos, era capaz de relacionar conhecimento com prática, fé e vida, doutrina e caridade, piedade e misericórdia, consciência das doutrinas essenciais e da tolerância necessária para com pessoas de outros credos e igrejas.¹⁵⁰

Desprestigiada pela igreja oficial, a prática homilética desse movimento se notabilizou pela realocação dos púlpitos para as praças e outros lugares públicos fora das fronteiras eclesiais. Também o auditório seletivo dos templos foi substituído pela massa excluída pela igreja oficial. A pregação passou a ser dirigida aos pobres, aos trabalhadores das minas, aos escravos, aos prisioneiros, aos desempregados, e à multidão que vagava pelas ruas em busca de esperança e do pão cotidiano.¹⁵¹

A pregação de George Whitefield, entretanto, procurava muito mais provocar as emoções nos ouvintes. Esse modelo foi seguido por muitos pregadores e produziu avivamentos em vários lugares da Inglaterra e dos Estados Unidos. Em muitos casos, essas pregações eram acompanhadas de manifestações físicas, transe, lágrimas e exclamações por parte dos ouvintes.

Quem melhor representou a tensão entre Pietismo e Iluminismo foi Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), pois “combinou piedade e filosofia, cultura e fé, o poder do

¹⁴⁸ GARVIE, 1959, p. 212.

¹⁴⁹ HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o povo chamado metodista*. São Bernardo do Campo: Editeo; Rio de Janeiro: Pastral Bennett, 1996. p. 214. Ver também RAMOS, Luiz Carlos. A prática homilética de John Wesley. *Caminhando*. Ano IX, n. 13, 1 semestre 2004. São Bernardo do Campo: Editeo. p. 133-152.

¹⁵⁰ Cf. PATTISON, 1903, p. 256.

¹⁵¹ Sobre isso, ver RAMOS, Luiz Carlos. A prática homilética de John Wesley. *Caminhando*, v. 9, n. 13, primeiro semestre 2004. São Bernardo do Campo: Editeo, 2004. p. 133-152.

pensador e o dom do orador”¹⁵². Schleiermacher foi educado entre os morávios que eram pietistas e estudou em Halle, sob a influência de Semler e outros racionalistas de orientação iluminista. Para Michael Rose, sua concepção homilética era distinta daquela proposta pelo Iluminismo. De fato, para Schleiermacher o culto e a prédica não tinham o caráter docente, ou instrutivo, nem mesmo teriam o propósito de motivar para a ação, mas antes, “estimular as emoções religiosas para a apresentação do objeto da fé”¹⁵³ (note-se certa aproximação com a posição de Agostinho). O papel do pregador, então, seria o de contagiar a congregação com a sua própria autoconsciência piedosa. Segundo Micheal Rose, pode-se designar o procedimento homilético de Schleiermacher como dialógico,¹⁵⁴ pelo qual o sermão deveria ser um diálogo entre o pregador e sua congregação. Segundo Garvie, sua pregação não era leitura nem recitação de algo escrito ou memorizado, mas discurso *ex tempore*, resultante de muito estudo e meditação.¹⁵⁵ Seu propósito não era a instrução nem a exposição da Bíblia ou das doutrinas, mas antes comover o coração, por isso não confere importância à estrutura lógica da prédica nem ao texto bíblico, do qual apenas tirava o tema que queria abordar e depois não se ocupava mais dele. Entretanto, ao exaltar o sentimento, o pregador acaba sendo arrastado a um processo de reflexão que produz tensão.

Dentre as muitas contribuições de Schleiermacher¹⁵⁶, está a sistematização das disciplinas teológicas no universo acadêmico europeu. É considerado o fundador da Teologia da Práxis (ou Teologia Prática, como era designada). Chegou a ser chamado de “segundo reformador”, e é considerado um dos pais da chamada “teologia liberal”. Na controvérsia levantada por Emmanuel Kant (1724-1804), em 1789, e por João Amadeu Fichte (1762-1814), em 1807, para quem somente a teologia laica teria lugar na universidade, Schleiermacher sustentou que “a teologia é verdadeira ciência a serviço da ‘conduta da Igreja’”.¹⁵⁷ Segundo V. Schurr, “Schleiermacher foi o primeiro a conceder à teologia prática o caráter de disciplina científica e a considerá-la como raiz e coroa na organização das especialidades

¹⁵² GARVIE, 1959, p. 207.

¹⁵³ Id., *ibid.*, p. 208.

¹⁵⁴ ROSE, 1998, p. 155.

¹⁵⁵ Cf. GARVIE, 1959, p. 209.

¹⁵⁶ Nesse aspecto destaca-se a obra SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a religião*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000. 176 p.

¹⁵⁷ Cf. FLORISTÁN, 1993, p. 114-115.

teológicas”.¹⁵⁸ A divisão clássica da teologia em sistemática, histórica e prática, se deve a este pastoralista protestante. Note-se que, segundo ele, a homilética, como ministério da palavra, é objeto de estudo da teologia prática, bem como a liturgia, a catequética e a administração eclesiástica, de acordo com os três ofícios de Cristo: profético, sacerdotal e real.¹⁵⁹

Merece destaque o fato de que, para Schleiermacher, a pregação não deve ter nenhuma pretensão de ensinar alguma coisa aos ouvintes, mas somente contagiar a congregação com o mesmo sentimento/entendimento que, primeiro, contagiou o pregador, num processo essencialmente dialógico de interação entre o pregador e a congregação.

I.3.7 A pregação no tempo das missões: uma homilética conversionista e estrangeira

Os séculos XIX e XX ficaram marcados, pelo menos nas igrejas protestantes, pela obra missionária estrangeira mundial. Tanto o movimento missionário como o filantrópico do princípio do século XIX foram resultado do avivamento evangélico deflagrado pela geração de John Wesley.

As campanhas evangelísticas domésticas tornaram-se freqüentes, não obstante enfrentassem o problema do despreparo das igrejas estabelecidas para acolher os novos convertidos. Sobre o drama dos neófitos, assim escreve Garvie:

Os convertidos ganhos com esse tipo de pregação encontravam tão pouco alento e ajuda nas igrejas existentes que eram levados a formar pequenos grupos com o fim de sustentar sua nova vida por meio da oração e do estudo das Escrituras, e desses grupos nasceram igrejas independentes.¹⁶⁰

Empolgadas com o resultado doméstico da ação evangelística de pregadores como Dwight L. Moody (1837-1899), para muitas igrejas o desafio passou a ser propagar o evangelho “aos confins da terra” (cf. At 1.8). Rapidamente proliferaram grupos, associações e sociedades missionárias, empenhados na difusão do evangelho em terras estrangeiras. Ingle-

¹⁵⁸ Citado por FLORISTÁN, 1993, p. 115. (trad. nossa).

¹⁵⁹ Ver. Cf. Id., *ibid.*, p. 115.

¹⁶⁰ GARVIE, 1959, p. 228 (trad. nossa).

ses, escoceses, e estadunidenses, principalmente, empreenderam viagens e projetos missionários conversionistas por todos os continentes. Tornava-se cada vez mais comum se encontrarem missionários Escoceses na África, ingleses na Índia, estadunidenses na América Latina e na China. Foi um período em que o evangelho foi pregado com sotaque estrangeiro; e no qual, juntamente com os preceitos religiosos, foram disseminados os princípios da cultura branca ocidental, agenciada pelas missões e seus missionários.

Não obstante os prejuízos e preconceitos culturais, políticos e econômicos, decorrentes das missões estrangeiras, houve interessantes atuações de missionários que, de alguma forma, se converteram aos que pretendia converter, e passaram a lutar ao seu lado para preservar-lhes a dignidade. David Livingstone (1813-1873) que viajou cerca de 30.000 milhas pela África com a pretensão de fazer conquistas para a “civilização”, como resultado de sua experiência missionária, acabou sendo conquistado pelos povos africanos. E, por essa razão, diz-se que ele “conquistou o amor dos africanos, como provavelmente nenhum outro [missionário]”¹⁶¹. Livingstone passou a servir a esses povos não somente com o Evangelho, mas engajando-se a na luta contra o tráfico de escravos que aviltava aqueles povos.¹⁶²

Garvie distingue a prática homilética desses pregadores do século XIX entre os *conservadores*, que tentavam “conter o progresso” e, se possível, retornar a igreja ao modelo medieval ou patrístico; os *progressistas*, que se opunham ao movimento da “alta igreja” e engajavam-se no que criam ser a defesa da verdade e da justiça; e os *moderados*, que buscavam a via média de conciliação entre as antigas crenças e os novos conhecimentos.¹⁶³ De uma forma ou de outra, tais pregadores procuraram estabelecer pontes “entre o evangelho cristão e o pensamento de sua época”¹⁶⁴.

De todas as formas, o evangelho chegava às regiões mais distantes do globo, pregado por missionários que, além da Bíblia, traziam consigo toda uma bagagem cultural e ideológica que se confundia com o próprio Evangelho. O resultado foi uma ação missionária imperialista, cuja ênfase conversionista impunha a ideologia dos pregadores. Muitos faziam isso convictos de que sua cultura de origem havia sido levantada por Deus para dominar o

¹⁶¹ GARVIE, 1959, p. 240.

¹⁶² Cf. Id., *ibid.*, p. 240.

¹⁶³ Cf. Id., *ibid.*, p. 240-271

¹⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 268.

mundo¹⁶⁵, outros, por sua vez, sequer tinham consciência de que o evangelho que pregavam tinha muito mais do que sotaque estrangeiro.

1.3.8 A pregação no tempo das revoluções:

uma homilética das libertações, dos carismas e das mídias

As transformações iniciadas no século XVIII se intensificaram de tal forma nos séculos XIX e XX que Hobsbawn¹⁶⁶ passou a designar esse período como a “era das revoluções”. Em comparação às “eras” anteriores, as mudanças ocorridas nesse período foram relativamente mais drásticas e ocorreram com velocidade mais surpreendente. Nesse pequeno lapso que marca o final do segundo milênio da era cristã, muitos “acontecimentos de importância histórica têm transformado o cenário social da vida humana”¹⁶⁷. Foram revoluções políticas, econômicas, culturais, tecnológicas, entre outras. Dentre esses acontecimentos, como observou Manuel Castells, destacam-se, no final do século XX, o processo de globalização, que promove a interdependência econômica global; o colapso do estatismo soviético, que alterou significativamente a geopolítica global; mas, principalmente, a “revolução tecnológica concentrada nas tecnologias da informação”, que está “remodelando a base material da sociedade”¹⁶⁸. Castells chama a atenção, ainda, para o fato de que essa revolução tecnológica “originou-se e difundiu-se, não por acaso, em um período histórico da reestruturação global do capitalismo”¹⁶⁹. Trata-se, pois, não de mero produto da sociedade capitalista, mas da sua própria essência, pois de certa forma “a tecnologia é a [própria] soci-

¹⁶⁵ Tornou-se muito popular entre os estadunidenses a doutrina pela qual o povo dos Estados Unidos foi eleito por Deus para comandar o mundo. Tal doutrina justificaria o projeto expansionista norte-americano. A doutrina ficou conhecida pela expressão *Destino Manifesto*, cunhada pelo jornalista novaiorquino John O’Sullivan, na publicação intitulada *Democratic Review*, por volta de 1840.

¹⁶⁶ A expressão “era das revoluções” foi cunhada por HOBBSAWN, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848 (The Age of Revolution: Europe 1789-1848)*. 16 e. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Pencil. São Paulo: Paz e Terra, 2002. 528 p.

¹⁶⁷ CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Trad. Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 21.

¹⁶⁸ CASTELLS, 1999, p. 21.

¹⁶⁹ Id., *ibid.*, p. 31.

idade, e a sociedade não pode ser entendida ou representada sem suas ferramentas tecnológicas”¹⁷⁰.

A prática homilética experimentada nesse período não ficou indiferente e engajou-se igualmente colocando seu produto, isto é, suas prédicas, a serviço das revoluções ou das contra-revoluções. Desse período, merecem ser destacadas, além da tradicional, as propostas homiléticas dos setores progressistas da igreja, além da dos movimentos carismático-pentecostais e, mais recentemente, dos neopentecostais com suas incursões pela mídia. Não se tratam de expressões necessariamente sucessivas cronologicamente ou excludentes eclesiasticamente. Na maioria das vezes, são manifestações paralelas, simultâneas, que convivem lado a lado muitas vezes dentro das mesmas confissões religiosas. Essa ambigüidade se constitui num fator complicador para a compreensão do fenômeno, portanto, deve ficar claro que a classificação que se faz aqui é apenas para fins didático-analíticos. Distinguir-se-á, assim, a *homilética das libertações*, a *homilética dos carismas* e a *homilética das mídias*.

1.3.8.1 A homilética das libertações

Ao lado de uma homilética subserviente ao sistema, sempre houve outra de resistência a ele. Em geral essas homiléticas de resistência terminavam abafadas pela hierarquia e pelos vencedores no jogo de forças ideológico. Entretanto, nas últimas décadas algumas dessas vozes dissonantes ganharam maior projeção do que suas antecessoras. Uma por contingência histórica, outras porque encontraram na ideologia secular uma força legitimadora capaz de sustentá-las com vantagens na luta contra a hierarquia eclesiástica tradicional.

Dentre essas vozes dissonantes, merece destaque um movimento teológico que se desenvolveu mais enfaticamente a partir do *Evangelho Social* que marcou a teologia do final do século XIX e início do XX. Essa experiência era uma versão basicamente estadunidense, semelhante a outras que ocorriam em outras partes do globo, que procurava oferecer respostas cristãs às novas questões levantadas pela sociedade em crise, propondo sua transformação mediante a “implantação do reino de Deus na terra”. Um dos principais expoentes desse

¹⁷⁰ CASTELLS, 1999, p. 25.

movimento foi Walter Rauschenbusch¹⁷¹ (1861-1918), que escreveu vários livros tentando aproximar os conceitos *compromisso social* e *cristianismo*. Um dos seus livros mais memoráveis recebeu o título *The social principles of Jesus* (Os princípios sociais de Jesus), no qual apresenta, como desafios axiomáticos para a prática cristã numa nova era, as convicções sociais de Jesus que, em contraste com a ênfase norte-americana na privatização das propriedades, propõe os valores e as tarefas comunais do reino de Deus. O romance *Em seus passos, que faria Jesus?*, do pastor congregacional Charles Monroe Sheldon, publicado em 1897, popularizou as idéias do evangelho social.

Movimentos como o Evangelho Social procuravam restaurar, como observou José Rubens Jardimino ao escrever sobre o sermão e seu espaço na liturgia, “o sentido querigmático do sermão e a expressão diaconal do culto”, reaproximando assim os dois pólos do culto: “‘Culto é adoração e serviço’ — um entrar para adorar e um sair para servir”¹⁷².

Nesse período, e nos anos subseqüentes, muitos movimentos, em diferentes lugares, foram construindo um referencial teórico para novas práticas cristãs junto aos movimentos populares, entre eles:

A teologia das realidades terrestres européias, o humanismo integral de J. Maritain, o personalismo social de E. Mounier, o evolucionismo progressista de P. T. de Chardin, a *reflexão* sobre as dimensões sociais dos dogmas de H. De Lubac, a teologia dos leigos de Y. Congar e do trabalho de M. -D. Chenu.¹⁷³

¹⁷¹ Pastor batista e professor de História da Igreja no *Rochester Theological Seminary* publicou, entre outros títulos: RAUSCHENBUSCH, Walter. *The social principles of Jesus*. New York/London: Association Press; 1916. 198 p. Do mesmo autor: *A Gospel for the social awakening*. New York: Association Press, 1950. *Christianity and the social crisis*. New York: Macmillan Company, The, 1908. *Christianizing the social order*. New York: Macmillan Company, The, 1912. *Prayers of the social awakening*. Boston: Pilgrim Press, 1910. (*Orações por um mundo melhor*. Trad. Lidia Nopper Alves. Sao Paulo: Paulus, 1997. 112 p. ISBN 85-349-1058-8). *The Social principles of Jesus*. New York/Cincinnati: Methodist Book Concern, 1916. (College voluntary study courses). *The social principles of Jesus*. New York/London: Association Press; 1916. 198 p. *Theology for the social Gospel*. New York: MacMillan, 1918. Para mais informações sobre o autor, recomenda-se a visita ao site <http://spider.georgetowncollege.edu/htallant/courses/his338/students/kpotter/>; ou ainda a página da *Internet Modern History Sourcebook*, em <http://www.fordham.edu/halsall/mod/modsbook.html>. E uma página da *Revista Ultimato* em http://www.ultimato.com.br/revistas_artigo.asp?edicao=289&sec_id=832.

¹⁷² JARDILINO, José Rubens. O sermão e seu espaço na liturgia protestante. *Contexto Pastoral*, v. 5, n. 20, maio/junho, 1995. p. 7.

¹⁷³ BOFF, Leonardo & BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 95.

Na América Latina, particularmente no Brasil, a preocupação em relação à transformação da sociedade a partir dos princípios do reino de Deus, motivou uma série de iniciativas tais como congressos, encontros, reflexões, prédicas e publicações que ao final se consolidaram com a Teologia da Libertação. Nomes como o de Richard Shaull¹⁷⁴ (1919-2002) e Rubem Alves¹⁷⁵, se destacam nas tentativas de aproximação dialógica entre cristianismo e marxismo.

As convulsões sociais que a América Latina experimentou nesse período serviram de cenário para uma das mais importantes articulações teológicas de todos os tempos. No âmbito da Igreja Católica-Romana, que experimentava uma abertura inusitada, possibilitada pelos novos “ares soprados” pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), Gustavo Gutiérrez publica, em 1972, *Teologia da Libertação*¹⁷⁶. Essa veio a se tornar a obra mais importante da teologia latino-americana do final do século XX. Nesse livro, partindo do Evangelho em diálogo com a história, a sociologia e a experiência de homens e mulheres comprometidos com o processo de libertação cristã na América Latina, Gutiérrez propõe uma ação radical para a igreja: colocar-se ao lado dos oprimidos e dos mais fracos. Essa convocação a uma “opção preferencial pelos pobres” desencadearia um compromisso libertador e num engajamento concreto das igrejas nas militâncias e movimentos populares por toda a América Latina.¹⁷⁷

A Teologia da Libertação tornou popular o seu método teológico por intermédio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Esse método consiste em três passos, estrutural-

¹⁷⁴ Com frequência, durante esta pesquisa, o nome SHAULL foi encontrado com a grafia “Schaul” (é como aparece, por exemplo em MONDIN, Batista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 37). A dúvida foi eliminada com um livro autografado pelo próprio SHAULL para o autor desta tese. No referido livro o autor revisita os princípios da reforma protestante e os relaciona com o desenvolvimento da teologia da libertação na América Latina: SHAULL, Richard. *A reforma protestante e a teologia da libertação*. São Paulo: Pendão Real, 1993. 149 p.

¹⁷⁵ Rubem Alves, como teólogo brasileiro e discípulo de Shaull, publica sua tese de doutoramento em Princeton. Esta recebeu dos editores o título *Teologia da esperança humana* (1969), entretanto, o título original sugerido pelo autor teria sido *Para uma Teologia da Libertação*. Ver também ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papyrus, 1987. 231 p.

¹⁷⁶ No Brasil foi publicado em 1975. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Trad. Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1975. 275 p.

¹⁷⁷ Muitos outros autores contribuíram grandemente nesse processo, dentre eles merecem destaque os católicos Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Leonardo e Clodovis Boff, e os protestantes Richard Shaull e Rubem Alves, como precursores, e também José Míguez Bonino, Julio de Santa Ana e Milton Schwantes. Sobre isso, ver MONDIN, Batista. *Os teólogos da libertação*. Trad. Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1980. 182 p. Série Libertação e Teologia.

mente simples, mas profundamente complexos: ver—julgar—agir.¹⁷⁸ A aparente simplicidade em tentar confrontar evangelho e vida, esbarra na complexidade da mediação sócio-analítica, hermenêutica e prática. Por essa razão se torna necessária a cooperação entre os setores profissionais, pastorais e populares.

As CEBs desenvolveram uma prática de partilha dialogada da vida e da fé, à luz do texto bíblico. Sobre isso escreve Marcelo Guimarães: “Nas CEBs, a homilia ganha o nome de ‘partilha da Palavra’ e assume um estilo mais dialogal e familiar, com espaço para todos participarem”, e, nessa interatividade, “a Palavra é relacionada com a prática”¹⁷⁹.

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

Surge, assim, uma “nova maneira de ser igreja”¹⁸⁰, que pressupunha uma nova maneira de ler a Bíblia, comunitariamente, a partir da ótica dos despossuídos e, portanto, numa nova maneira de interpretá-la e de explicá-la. Nesse processo, destaca-se o papel do Centro de Estudos Bíblicos (Cebi)¹⁸¹, fundado em 1979, que publicou inúmeras cartilhas populares para auxiliar nessa nova proposta de leitura bíblica.

Nesse contexto, outra ferramenta homilética importante para o profissional da pregação, principalmente entre os protestantes, foi a publicação, no Brasil, da série *Proclamar libertação*¹⁸², editado por pastores e teólogos luteranos (nas edições posteriores, a publicação passou a contar com a contribuição de pessoas de outras confissões). A pretensão dessa

¹⁷⁸ Ver BOFF, Leonardo & BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1986. 141 p.

¹⁷⁹ GUIMARÃES, Marcelo. Quando a homilia vira sermão: pregação e liturgia na Igreja Católica. *Contexto Pastoral*. V. V, maio-junho, 1995, n. 26. Campinas: Cebeq; Rio de Janeiro: Cedi. p. 6.

¹⁸⁰ Ver BOFF, Leonardo. *E a igreja se fez povo — eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo*. São Paulo: Círculo do Livro, s.d. 226 p.

¹⁸¹ Para mais informações, sugere-se uma visita à home page do Centro de Estudos Bíblicos (Cebi) em <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/memoria/cebi/home.html>.

¹⁸² Desde 1975 foram publicadas edições anuais, sob a responsabilidade de diferentes coordenadores: PRO-CLAMAR LIBERTAÇÃO: auxílios homiléticos. São Leopoldo: Sinodal. 1975—.

série de publicações, que continua a ser editada desde 1976, era a de oferecer alternativas aos textos traduzidos, geralmente do alemão, aos quais os pregadores freqüentemente recorriam em busca de subsídios para elaborarem suas pregações. *Proclamar libertação* pretendia, ainda, oferecer uma alternativa hermenêutica para a pregação dos textos do lecionário: uma hermenêutica que estivesse alinhada com a leitura libertadora assumida pela teologia latino-americana. A recepção que essa iniciativa teve surpreendeu seus editores, e as primeiras edições logo se esgotaram.¹⁸³

Nesse meio tempo, a figura do pregador sofreu algum desgaste porque a nova maneira de ser igreja via com desconfiança o discurso hierárquico e institucional. O sermão proferido do alto do púlpito passou a simbolizar o discurso do porta-voz da instituição, a expressão da ideologia dos poderosos, a reprodução do autoritarismo na instância eclesial. Opiniões como a de Marcelo Guimarães era recorrente: “a hegemonia do ‘sermão’ é sinal de uma Igreja ainda vertical, autoritária, massiva, impessoal”; em contrapartida “a busca de novas formas de homilia coincide com a busca de uma igreja horizontal, democrática, personalizada”¹⁸⁴. Entretanto, a pregação dialogada tornou-se possível nas periferias, mas encontrou resistência nas igrejas “centrais”. Não há estudo para comprovar, mas pode-se deduzir, como o fez Clovis Pinto de Castro, que o resultado disso foi uma desvalorização da homilética e o enfraquecimento do púlpito e das últimas gerações de pregadores, sob a égide da fuga da “educação bancária”, tão condenada por Paulo Freire. A respeito escreve Clovis Castro:

Nas instituições teológicas que, nos últimos vinte anos viveram o desafio de um labor teológico na perspectiva da ‘libertação’, disciplinas como Homilética e Pregação perderam espaços. Valorizaram-se aquelas voltadas para o trabalho mais diretamente com as classes populares destacando-se o trabalho em grupos. A prédica tradicional era vista como um ato autoritário, impositivo, que não propiciava o diálogo com os fiéis. Perdeu-se a paixão pelo sermão expositivo. [...] Essa atitude gerou um grande número de pastores que não aprenderam a preparar e a servir um alimento de boa qualidade [...].¹⁸⁵

¹⁸³ Cf. prefácio da segunda edição assinado e coordenado por KAICK, Baldur van (coord.). *Proclamar libertação: auxílios homiléticos*. São Leopoldo: Sinodal, 1979, p. 3 (de 438).

¹⁸⁴ GUIMARÃES, 1995, p. 6.

¹⁸⁵ CASTRO, Clovis Pinto de. A dimensão educadora da prédica. *Contexto Pastoral*. V. V, maio-junho, 1995, n. 26. Campinas: Cebeq; Rio de Janeiro: Cedi. p. 5.

Além disso, segundo Jardimino, o sermão “perdeu espaço por várias razões” entre elas o fato de agora ter que disputar com “muitos outros elementos (música, artes cênicas)” bem como o desencanto da “sociedade já considerada pós-moderna”, e da igreja nesse contexto, em relação a “um discurso extremamente racional”¹⁸⁶.

O problema é que a homilética participativa pretendida pelas CEBs não vingou nas igrejas históricas e o vácuo homilético abriu a guarda para que outros movimentos com pretensões bem diferentes daquelas dos progressistas ocupassem esse espaço.

Paralelamente e em oposição aos movimentos progressistas, o fundamentalismo protestante procurava lançar suas raízes.¹⁸⁷ Os fundamentalistas rejeitaram a secularização das teologias chamadas liberais e o caráter revolucionário das teologias de libertação. Ao contrário, assumem e reforçam posturas conservadoras de reforço ao sistema capitalista e engajam-se com todas as suas forças contra tudo o que “cheire” a comunismo, marxismo e compromisso social na esfera religiosa protestante. Essa opção hermenêutica marcará determinantemente as expressões homiléticas dos movimentos carismáticos e pentecostais em franca expansão ao longo do século XX. Em toda a América Latina, e em particular no Brasil, tais movimentos estiveram, na maioria dos casos, aliados, quer pela omissão, quer pelo engajamento explícito, às ditaduras militares.¹⁸⁸

A noção de que o envolvimento social é algo compatível com o cristianismo, entre os setores mais conservadores do protestantismo, só encontrou algum espaço novamente a partir do Congresso de Lausanne (1974), na Suíça, no qual os evangélicos tentaram retomar a questão. Só então, esse setor da igreja passa a empregar o conceito de “missão integral” que, na América Latina, é desenvolvido por teólogos como Samuel Escobar e René Padilla, Waldir Steuernagle, entre outros, ligados à Fraternidade Teológica Latino-Americana.¹⁸⁹

¹⁸⁶ JARDILINO, 1995, p. 7

¹⁸⁷ Sobre o fundamentalismo protestante, ver MENDONÇA, Antônio Gouvêa & VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola; São Bernardo do Campo: Ciências da Religião. 1990. 279 p. Ver também ALVES, Rubem A. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Atica, 1979. 290 p. (Ensaio 55). Ver ainda ALVES, Rubem A. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982. (Libertação e teologia). Ver mais GALINDO, Florencio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Trad. José Maria de Almeida. Petrópolis: Vozes, 1995. 533 p.

¹⁸⁸ Sobre isso, ver ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras. Inquisição sem fogueiras: Vinte Anos de História da Igreja Presbiteriana 1954-1974*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da ..., 1985.

¹⁸⁹ Sobre o movimento evangélico em relação ao fundamentalismo, ver LONGUINI NETO, Luis. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato,

As dificuldades enfrentadas pela homilética libertadora, em função das transformações e frustrações político eclesiais, tanto nas igrejas do protestantismo histórico quanto no catolicismo¹⁹⁰, abriu espaço para que a homilética carismática ganhasse força e, aos poucos, fosse conquistando a hegemonia nos púlpitos do final do século XX e início do XXI, como se verá a seguir.

1.3.8.2 A homilética dos carismas

No início do século vinte, surge nos Estados Unidos um movimento religioso “que prega o batismo com o Espírito Santo, evidenciado por meio de reações físicas, preferencialmente pela glossolalia ou o balbuciar de sons inarticulados”¹⁹¹. Tal movimento se disseminou em vários países, inclusive no Brasil, constituindo vários grupos, “uns autóctones, outros resultantes da chegada de missionários norte-americanos ou europeus”¹⁹². Conquanto tenha começado entre os protestantes, esse movimento também encontrou sua expressão no catolicismo romano.¹⁹³

Na controvertida discussão sobre as tipologias e categorias religiosas, pode-se estabelecer uma distinção básica entre o movimento carismático e o movimento pentecostal. Conforme observou Campos, a expressão “movimento carismático”, designa a prática de pessoas que, diferentemente dos grupos pentecostais, “são oriundas de camadas mais altas do estrado social [do que a dos grupos pentecostais], geralmente classes médias, e eclesiasticamente ainda mantêm alguma vinculação com as denominações históricas”¹⁹⁴. Em geral, tais grupos só se constituem em denominações autônomas quando ocorrem cisões nas insti-

2002. 303 p.

¹⁹⁰ Fracasso do comunismo do Leste Europeu, a eleição do papa Karol Wojtyla, de perfil mais conservador do que seu antecessor, a ofensiva globalizante da economia de mercado aliada aos recursos tecnológicos dos meios de comunicação de massa, etc.

¹⁹¹ CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Simpósio Editora, São Bernardo do Campo: Umesp, 1997. p. 49.

¹⁹² Id., *ibid.*, p. 49.

¹⁹³ Sobre o movimento carismático católico, ver OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro, et al. *Renovação carismática católica: uma análise sociológica interpretações teológicas*. Petrópolis: Vozes; INP; Ceris, 1978. 215 p.

¹⁹⁴ CAMPOS, 1997, p. 49-50. Sobre a matriz religiosa brasileira, e sua classificação, ver também BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes e Koinonia, 2003. 260 p. (Religião e pesquisa). Ver ainda JARDILINO, José Rubens Lima. *A chegada do Espírito: uma visão histórico teológica das religiões do Espírito em São Paulo, na década de 1930*. 1993. 128 p. Mestrado — Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 1993. Orientação de: Antonio Gouvea Mendonca.

tuições mais antigas nas quais tais movimentos eclodem. O pentecostalismo, por sua vez, se disseminou principalmente entre as camadas mais populares. Na prática, entretanto, tais movimentos freqüentemente se confundem e se constitui em tarefa de especialista distingui-los, por essa razão, esses grupos serão tratados aqui em conjunto.

A despeito dessa distinção de classe econômica, há elementos que identificam essas expressões religiosas, e permitem considerá-las em uma categoria abrangente. Dentre essas características da experiência carismático-pentecostal, está a ênfase nas “reações físicas”, resultantes de um “batismo com o Espírito Santo”. A prédica, como elemento racional que tem a responsabilidade de articular a inteligência da fé (fazer teológico) dá lugar a um tipo de pregação psicossomática que procura provocar efeitos físicos: lágrimas, riso, arrepios, êxtases, etc. A ênfase do discurso carismático-pentecostal não recai sobre dogmas ou sobre o julgamento crítico da realidade a partir dos postulados da fé, mas sobre a *experiência* dos dons espirituais especiais, tais como a glossolalia, as curas miraculosas e os exorcismos.

Os sermões, conquanto se tornem cada vez mais longos, são cada vez mais superficiais, porquanto *redundantes*¹⁹⁵, nas respostas que oferecem às questões existenciais humanas. Em geral, pode-se resumir essa resposta à fórmula “Jesus é a solução” para todos e para tudo. Tal solução está condicionada ao ato subjetivo de a pessoa “aceitar Jesus no coração”. Em termos de aplicação pastoral concreta, para a conquista felicidade, o que se requer é que o fiel leia a Bíblia, cante louvores, faça oração, freqüente a igreja e, é claro, e contribua financeiramente. Essa pode ser a síntese pastoral dessas prédicas. As inovações neopentecostais agregaram outras recomendações de caráter mais mágico, tais como participar de novenas, e *sessões* especiais, bem ao gosto da religiosidade popular, com procissões e elementos concretos, tais como água orada, sal grosso, manto sagrado, rosa ungida, etc. As soluções aos problemas existenciais, em geral, são assim simplistas: espera-se pela intervenção divina para que o curso da *história* do indivíduo seja mudado, basta que o interessado cumpra um mínimo de rituais místicos que agradem ou constranjam a divindade a atender-lhe as súplicas. Não há, no contexto de tais prédicas, a discussão sobre as causas estruturais ou sistêmicas dos males que afligem a comunidade de fiéis, nem propostas de transformações dessas estruturas. Isso porque, para tais pregadores, a causa de todas as desgraças é uma só:

¹⁹⁵ Ver discussão sobre *redundância e entropia* no capítulo III, item 2.2.2.

o diabo, a quem chamam freqüentemente de “inimigo”. Se a causa não é humana, seria, portanto, perda de tempo lutar contra estruturas humanas. Tal simplificação se mostra especialmente “bem sucedida” no contexto do processo de massificação religiosa pelo qual passam os movimentos religiosos contemporâneos.

Em contrapartida, esses mesmos sermões se tornam cada vez mais emocionais e voltados para o indivíduo e com pretensão conversionista. A recorrência aos testemunhos e experiências de conversão dramática, apoiados pela música e pelos cânticos, também de tom fortemente emocional, bem como o aumento do volume de voz dos pregadores, favorecia a comunicação com públicos cada vez maiores. Tais discursos (das prédicas, dos testemunhos e das músicas) geralmente enfatizavam a dicotomia entre *igreja* e *mundo*, considerados antagonônicos e incompatíveis. A conversão pretendida era, então, evidenciada pelo abandono das coisas seculares e a adoção de um padrão de comportamento culturalmente definido e ideologicamente orientado.

Um diferencial em relação a esse movimento empenhado na renovação espiritual se dá com o que passou a ser chamado por alguns de “pentecostalismo autônomo”, “neopentecostalismo” por outros, ou ainda “pentecostalismo tardio”.¹⁹⁶ Segundo Leonildo Campos, a especificidade desse tipo de expressão religiosa está “justamente em adequar sua mensagem às necessidades e desejos de um determinado público”¹⁹⁷. Na opinião do mesmo autor, igrejas como a Universal do Reino de Deus são empreendimentos religiosos ligados ao “surgimento de um *capitalismo tardio* e a um quadro cultural, que as ferramentas de *marketing* desempenham um importante papel”¹⁹⁸. Por essa característica mesma, tais “empreendimentos” investem no comércio de bens simbólicos, e para isso recorrem aos meios de comunicação. Celebra-se, aí, um casamento bígamo da religião com o teatro e o mercado, como sugere o autor citado. Assim, a homilética entra definitivamente na idade mídia.

¹⁹⁶ Para uma discussão sobre o assunto, ver “As tipologias e reconstruções do pentecostalismo” em CAMPOS, 1997, p. 49ss. Ver também MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. 246 p.; ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. 250 p.

¹⁹⁷ CAMPOS, 1997, p. 52.

¹⁹⁸ Id., *ibid.*, p. 52. Ver também, no capítulo 3 desta tese, o item 3.2.1.2 sobre *a audiência e a hermenêutica espetacular*.

1.3.8.3 A homilética das mídias

Para fazer frente ao racionalismo decadente do discurso de uma igreja no contexto pós-moderno, como observou Jardimino, empregou-se a princípio a estratégia do carismatismo, entretanto, “não deu certo [...]”, assim “num segundo plano [...], aliou-se ao *marketing* evangélico, às práticas esotéricas (ex. dente de ouro) e a outros elementos que formam o menu dessa religião que pretende superar a religiosidade da razão, a saber, o cristianismo histórico”¹⁹⁹. A igreja começa então flertar com a mídia tecnológica.

No tempo de revoluções, como observou Castells, a principal mudança é a que se dá no campo tecnológico e, de maneira concentrada, nas tecnologias da informação.²⁰⁰ Os meios de comunicação tornaram-se o centro gravitacional ao redor do qual gira a sociedade, como constata Joanildo Burity:

A mídia (ou, a rigor, os meios) tornou-se, ao longo do último século, uma dimensão crucial da vida social e da nossa experiência da realidade. Assumiu um lugar crescente no cotidiano de nossas sociedades, legitimada sob o manto da isenção, da objetividade e da responsabilidade pública.²⁰¹

A própria religião não resiste ao poder de atração desse centro gravitacional, e seu vínculo com a mídia torna-se cada vez mais estreito, no entendimento de Burity, mediante

a ocupação de espaços de mídia pelo discurso religioso, seja em seu próprio nome (nas falas de pessoas e grupos religiosos, na realização de programas religiosos de rádio e tevê, nas publicações religiosas, na “indústria cultural” de matriz religiosa, nos inúmeros sítios religiosos na internet, etc.) seja a respeito da religião (em documentários, entrevistas, coberturas de notícias, etc.).²⁰²

A relação entre os meios de comunicação e a homilética também devem ser abordados com especial atenção em face do fenômeno da “incorporação da cultura dos *mass media* ao

¹⁹⁹ JARDILINO, 1995, p. 7.

²⁰⁰ Cf. CASTELLS, 1999, p. 21.

²⁰¹ BURITY, Joanildo A. Mídia e religião: os espectros continuam a rondar... *ComCiência Revista Eletrônica de jornalismo científico*. Publicado. 10/03/2005, Disponível em <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/14.shtml>. Consultado em julho de 2005.

²⁰² Id., *ibid.*

rito religioso, à experiência comunitária do culto, onde observamos a apropriação de outros discursos que não necessariamente procedem do sagrado”²⁰³.

O uso dos meios eletrônicos de comunicação de massa por pregadores religiosos tem uma história relativamente recente. Um dos primeiros estudos publicados no Brasil a esse respeito foi elaborado por Hugo Assmann²⁰⁴. Na época em que Assmann publicou essa análise (década de 80), a pesquisa do Celep ainda não estava completa, mesmo assim, serviu para fundamentar importantes conclusões a respeito do fenômeno da midiaticização da religião na América Latina.

Nesse texto, para designar o novo tipo de expressão religiosa que de maneira crescente se fazia notar nos meios eletrônicos de comunicação de massa, tais como o rádio e a televisão, tornam-se correntes expressões como “igreja eletrônica”, “religião comercial”, “marketing da fé”, “messianismo eletrônico”, “assembleia eletrônica”; e, para designar os pregadores desse movimento, aparecem termos como “televangelista” e “supersalvadores”. Nesses termos já estão embutidas idéias relativas à espetacularidade televisiva, à publicidade, e à pretensão de se estabelecer comunidades virtuais.

Assmann alude inicialmente à experiência estadunidense, pioneira no uso profissional dos recursos da mídia para a pregação, cuja influência sobre os programas religiosos eletrônicos na realidade latino-americana será notória. Quando acontecem as primeiras incursões homiléticas mediadas, nos anos 50 e 60, os Estados Unidos da América viviam a consolidação da transnacionalização do capital, por um lado, e o anticomunismo virulento de outro. No final dos anos 60 e início dos 70, ocorre a *débâcle* dos valores nacionais que tem como pivô a guerra no Vietnam; nesse período também incrementa-se o espírito bélico e o comércio armamentista; para isso a ciência e a tecnologia foram colocadas a serviço do capital; enquanto que nas igrejas advogava-se um cristianismo “apolítico”. Nos anos 80, a crise econômica se agravou e, no campo religioso, a teologia sacrificialista foi levada ao extremo,

²⁰³ PEREZ, Rolando. A cultura dos meios de comunicação no ritual evangélico. *Contexto Pastoral*. V. VI, novembro-dezembro, 1996, n. 35. Campinas: Cebeq; Rio de Janeiro: Cedi. p. 11.

²⁰⁴ ASSMANN, Hugo. *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina: convite a um estudo*. Petrópolis: Vozes (em co-edição com WACC/ALC), 1986. 215 p. Esse texto foi elaborado tendo como base a pesquisa levada a cabo pela Pastoral da Comunicação do *Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales* (Celep), iniciada por Guillermo Cook, e desenvolvida pelo jornalista presbiteriano residente na Guatemala, Dennis A. Smith, ao longo da década de 1980 (Vale notar que Smith continua a atualizar suas pesquisas até o presente).

como apelo aos fiéis para que se sacrifiquem pela pátria — em meio à crise da *civil religion*, ganha força o fundamentalismo com suas ênfases no literalismo bíblico, no salvacionismo individualista, na defesa dos valores tradicionalistas e na “livre iniciativa” e integrismo político. É nesse contexto que nascem as estrelas “supersalvadoras”, os “teleevangelistas”.

A relação entre religião fundamentalista, mídia espetacular, economia capitalista e política de direita, fica evidente ao se analisar os ministérios dos primeiros *superstars* da igreja eletrônica. Eis uma síntese das considerações de Assmann sobre alguns dos pregadores eletrônicos mais famosos²⁰⁵: *Oral Roberts* e sua ênfase no curandeirismo religioso e seu slogan era *expect a miracle*, “espere um milagre” — note-se que tal milagre vinha através da mídia, pois inventou o toque ou imposição de mãos pela TV; *Rex Humbard*, por sua vez, centralizou sua pregação no êxito financeiro; *Jimmy Swaggart*, com sua música doce e tocante entretinha os fiéis enquanto apoiava financeiramente os “contras” na Nicarágua; *Jerry Falwell*, fundador da “Maioria Moral”, apoiou igualmente os “contras” e o Apartheid sul africano, bem como a candidatura de Ronald Reagan, por meio de eloqüentes discursos em defesa da família burguesa e contra o aborto e a pornografia; *Pat Robertson* também se notabilizou por seu engajamento político de direita; *Jim Bakker* inaugurou o turismo da fé; *Robert Schuller* disseminou o “pensamento positivo patriótico”, tendo inclusive ganhado um prêmio por seu sermão *I am the american flag*, “Eu sou a bandeira americana [leia-se: dos Estados Unidos]”; *Paul Crouch*, explorou o tema da segunda vinda de Cristo e conclamou sua audiência a preparar-se para o “apocalipse eletrônico”; *Robert Tilton*, como Schuller, prega o sucesso; e *Bill Bright*, elabora e prega as “quatro leis espirituais da liderança” inspirado pela Agência Central de Inteligência dos EUA, a CIA.

Esses megassalvadores foram largamente imitados por outros que, conquanto não tenham obtido tanta notoriedade, foram os responsáveis por mudar a face da igreja no final do século XX, inclusive no âmbito do catolicismo romano.

Na América Latina, por tratar-se de um contexto bastante diferente do dos Estados Unidos, assim o constata Hugo Assmann, os destinatários da igreja eletrônica também são diferentes. Enquanto lá tais programas são voltados para a classe média, na América Latina,

²⁰⁵ Para informações mais detalhadas sobre o assunto, ver ASSMANN, 1986, p. 15-76.

a massa de espectadores é “marcada pela miséria das maiorias populares” — ora, nota-se que “o fundamentalismo proselitista fez, à sua maneira, a sua opção pelos pobres” ao transformá-los “em destinatários principais do seu bombardeio de mensagens radiofônicas e televisivas”²⁰⁶.

O rádio continua a ser a mídia mais importante e de uso mais freqüente entre os *telepregadores*²⁰⁷ latino-americanos, entretanto, como observou Dennis Smith em seus estudos sobre o impacto da igreja eletrônica na América Central, a televisão é de longe o meio “mais prestigioso”²⁰⁸. Por essa razão esta última ocupará mais espaço nesta análise.

No que diz respeito a programas religiosos radiofônicos, as primeiras iniciativas datam de 1929. Segundo estudo de Hebert Souza,

os luteranos [...] foram os primeiros protestantes no Brasil a utilizar o Rádio como meio de comunicação massivo para difusão de sua fé. No dia 25 de maio de 1929, foi anunciado na Rádio Clube do Brasil, que à noite seria transmitido um culto pela Igreja Evangélica Luterana. Conforme Rodolpho A. Warth, que na década de 90 foi diretor de programação da *Hora Luterana – a voz da cruz* “este foi o primeiro culto radiofônico a ser apresentado no Brasil e na América do Sul”.²⁰⁹

Em 1963, segundo o mesmo estudo,

surge em Brasília uma nova iniciativa dos metodistas utilizarem o rádio e a TV como meio de evangelização. [...] Almir Pereira Bahia, pastor metodista designado para atuar no Distrito Federal, inicia um programa radiofônico, dominicalmente às 8h45, transmitido pela Rádio Nacional de Brasília aos domingos. (Expositor Cristão, 1963, 1).²¹⁰

Quanto à primeira rádio evangélica brasileira, foi a Rádio Cometa “adquirida em junho de 1963” pela Primeira Igreja Presbiteriana Independente, em São Paulo.²¹¹

²⁰⁶ ASSMANN, 1986, p. 79-80.

²⁰⁷ O termo *telepregador* é empregado no sentido de “pregador a distância”.

²⁰⁸ SMITH, Dennis A. *Televisión religiosa en Guatemala: La experiencia pentecostal*. Apresentado no painel “La iglesia electrónica en América Latina: El mercadeo y consumo de bienes simbólicos”, durante o “III Congreso Panamericano de Comunicación” (Eje temático: Movimientos sociales, comunicación y cultura). Buenos Aires, 12 a 16 de julio de 2005.

²⁰⁹ SOUZA, Hebert Rodrigues de. *Trajetória da comunicação eclesial protestante no Brasil: o pensamento e a ação de Reinhard Brose*. 2005. 189 f. Dissertação de Mestrado em Comunicação Social — Programa de Pós Graduação em Comunicação Social, Universidade Metodista de São Paulo, 2005. f. 52.

²¹⁰ Id., *ibid.*, f. 62.

²¹¹ Cf. id., *ibid.*, f. 64.

Desde então, os programas radiofônicos e a aquisição de redes de rádio por setores evangélicos se intensificaram. Dos poucos e modestos minutos no ar em programas em horários comprados ou cedidos, as igrejas chegaram a se tornar “proprietárias” de rádios locais e até de redes de rádio, Tanto em Amplitude Modulada (AM) quanto em Frequência Modulada (FM).

Atualmente, se pode ouvir programação religiosa 24 horas por dia, durante os sete dias da semana, transmitidas por centenas de emissoras espalhadas por todos os estados brasileiros, para não mencionar as transmissões oriundas de outros países, por Ondas Médias e Curtas (OM e OC). Católicas²¹² e protestantes, espíritas e esotéricas, enfim, mensagens codificadas para todo tipo de fé ao alcance do *dial* de todo tipo de fiel — estima-se em mais de 300 (há quem diga que são 470) emissoras de rádio evangélicas no Brasil.²¹³

Quanto à televisão, Ana Paula Ramos relembra que “a televisão brasileira começou com um padre, o Frei Mojica. Este surgiu no vídeo cantando seus antigos sucessos, na primeira transmissão da TV Tupi de São Paulo, em julho de 1950”²¹⁴. Já os primeiros programas televisionados evangélicos, tanto no Brasil como em grande parte da América Latina, tiveram suas primeiras edições na década de 70. Sabe-se também que eram importados e que utilizavam a técnica da dublagem para a língua dos destinatários. As versões mais famosas são as dos programas de Jimmy Swaggart e de Rex Humbard, devidamente dublados e transmitidos para vários países, em língua portuguesa e espanhola.

Uma sucessão de escândalos acabou por associar esses pregadores eletrônicos importados a impostores e farsantes — casos como o do espírita Roberto Lemgruber, que foi desmascarado como um charlatão cujas curas não passavam de farsa, bem como o caso do

²¹² Sobre a Igreja Católica e os meios de comunicação social, recomenda-se: KUNSCH, Waldemar Luiz. *Comunicação eclesial católica: inventário e análise da produção acadêmica sobre a comunicação eclesial católica nos programas brasileiros de pós-graduação em comunicação social*. São Bernardo do Campo, 2001. 307 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social) Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001. Ver também CELAM, Social do. *Comunicação: Missão e Desafio*. São Paulo: Paulinas. 1998.

²¹³ Cf. EDWARD, José. *A força do Senhor*. Centro Apologético Cristão de Pesquisas (Cacp). Disponível em <http://www.cacp.org.br/cresc-ev-report1.htm>. Consultado em julho de 2005. Ver também *Mercado evangélico movimenta R\$500 milhões* (03/09/2004 - 15:08:00); *Mercado evangélico move R\$ 500 milhões* - Gazeta Mercantil (03/08/04). Disponível no site da Associação Brasileira de Editores Cristãos, em <http://www.abec.com.br/interna.asp?idCliente=35&acao=noticia&id=2281>. Consultado em julho de 2005.

²¹⁴ RAMOS, Ana Paula. Pastores da telinha. *Canal da imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22. edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/nostalgia/vint2/nostalgia1.htm>. Consulta em julho de 2005.

protestante Jimmy Swaggart, envolvido num escândalo sexual ao ser flagrado em motéis com prostitutas.²¹⁵

Aos poucos, aquela “igreja eletrônica” foi desaparecendo e abrindo espaço para que algo novo e autóctone pudesse surgir. As primeiras tentativas autóctones, no que diz respeito a programas protestantes televisionados, foram feitas no início da década de 1960. Conforme pesquisa realizada por Hebert Rodrigues de Souza, “os pioneiros na inserção protestante na televisão foram os metodistas com o programa “*O Cântico de Minha Fé*”, provavelmente lançado no mês de fevereiro de 1961”²¹⁶, que ia ao ar dominicalmente, na TV Excelsior, às 15 horas, e contava com a participação do “coral de vozes” da Igreja Metodista Central de São Paulo.

A 1ª. Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo também fez sua tentativa em princípios da década de 60, com o programa *Mensagem Real*, transmitido pela TV Gazeta. Segundo Leonildo Campos, essa foi uma tentativa frustrada por causa da inexperiência quanto à linguagem televisiva, pois, “a Igreja levava para o estúdio o seu coral, vestido a rigor, o velho púlpito e o pastor que discursava, usando toga preta, para uma imaginária congregação”²¹⁷. Também a Igreja Batista de Vila Mariana estreou o programa *Um pouco de Sol*, liderado pelo Rev. Rubem Lopes, que ficou no ar por mais de 35 anos, na mesma TV Gazeta.

Outra iniciativa desse tipo, segundo Hugo Assmann, foi a do pastor batista Nilson do Amaral Fanini, na década de 70²¹⁸ (para Leonildo, foi na década de 60²¹⁹). Fanini concebeu um programa televisivo, que tinha também uma versão radiofônica, que recebeu o nome de *Reencontro*. Sua mensagem, segundo Assmann, enfatiza temas como “família” e “patriotismo” abordados na forma de defesa dos “valores éticos e morais” da nação, recheada de advertências patrióticas ao povo — o que lembra muito a postura de alguns telepregadores estadunidenses. Sua mensagem reforça, ainda,

²¹⁵ Cf. RAMOS, Ana Paula, 2003.

²¹⁶ SOUZA, 2005, f. 59.

²¹⁷ CAMPOS, 1997, p. 282.

²¹⁸ Cf. ASSMANN, 1986, p. 84-87.

²¹⁹ Cf. CAMPOS, 1997, p. 282.

os apelos de “renascimento” individual [...], forte doses de moralismo privatista e recheios de ameaças de perdição eterna [...], uso aleatório de versículos no clássico modelo fundamentalista, reafirmação constante da esfera do privado com não veladas alusões à iniciativa privada; nada que acentue o primado da justiça social.²²⁰

Iniciativas como essa eram raras.²²¹ Em 1973, Reinaldo Brose, escrevendo sobre *Comunicação cristã*, queixa-se da “negligência cristã em nosso século” quanto ao uso dos “novos meios”: “Qualquer observador, analisando objetivamente o papel dos cristãos nos meios de comunicação de massa, nota certamente o fato curioso de uma redução cada vez mais marcante na presença e atividade dos cristãos nesses meios”²²². Leonildo Campos observa que a presença protestante na mídia televisiva, “ao longo dos primeiros 35 anos da história da televisão brasileira, foi apenas esporádica e sem criatividade”²²³.

Em trinta anos esse quadro mudou radicalmente. E o “mérito” da conquista religiosa da mídia seria conferido aos pentecostais. No Brasil, como observou H. R. Souza, o culto na televisão foi dominado pelos pentecostais desde os anos 60²²⁴. A presença pentecostal na mídia cresceu muito, desde as primeiras transmissões, ainda nos anos 60, de programas protagonizados por Manoel de Melo, fundador da Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo.

Mas a verdadeira revolução no campo da religião e da mídia deve ser atribuída aos neopentecostais. A *igreja eletrônica* saiu do ar mas deu lugar a e inspirou uma outra experiência midiático-religiosa que será aqui denominada *igreja espetacular*. Para Ana Paula Ramos,

mesmo que a igreja eletrônica da década de 60 e 70 tenha desaparecido, ela foi a grande propulsora dos programas evangélicos que invadem a TV atualmente. O televangelismo deste pastores foi também precursor

²²⁰ Cf. ASSMANN, 1986, p. 84-87.

²²¹ Para maiores informações sobre a inserção do protestantismo na mídia, ver os autores já citados: Assmann, Campos e Souza.

²²² BROSE, Reinaldo. *Comunicação cristã: o Evangelho e os meios de comunicação social* São Paulo: Imprensa Metodista, 1973. p. 28 (71).

²²³ CAMPOS, 1997, p. 284.

²²⁴ SOUZA, 2005, f. 62.

do surgimento de uma igreja que em 1977 surgiu para revolucionar tudo o que existia na TV.²²⁵

Trata-se do empreendimento inaugurado por Edir Macedo Bezerra: a Igreja Universal do Reino de Deus.

Começando no subúrbio do Rio, o famoso bispo Edir Macedo Bezerra passou a ocupar os horários das rádios e televisores do País. Algum tempo depois, a Igreja Universal do Reino de Deus comprou um canal na TV aberta e passou a concorrer com as grandes emissoras.²²⁶

Desde então, proliferam os programas religiosos televisivos, estreados pelas mais diferentes denominações: Universal do Reino de Deus, Palavra Viva, Sara nossa Terra, Renascer em Cristo, Internacional da Graça de Deus, etc. E por diferentes telepregadores: Edir Macedo, R. R. Soares, Valnice Milhomens Coelho, Silas Malafaia, etc. Na “chamada” da TV Palavra (em Frequência Ultra Elevada — UHF), aparece uma relação com os nomes de Celsino Gama, Francisco Rossi, Eliana Ovalle, Paulo Costa, Paschoal Pieagina, Ronaldo Tedesco, Antonio Silva, Joel Perine, Mateus Ramos, entre outros.

Hoje, praticamente todas as principais denominações cristãs, radicadas no Brasil, têm algum tipo de inserção na mídia eletrônica. Segundo pesquisa de Lacy Varella, “em um país com 180 milhões de telespectadores que assistem, em média, a 4 horas diárias de televisão, cerca de 127 horas semanais da TV aberta são destinadas aos programas religiosos” — para se ter um termo de comparação que indique o significado disso, note-se que “apenas oito horas dessa mesma programação semanal são destinadas a programas especializados em ciência”²²⁷. 127 horas de religião contra 8 de ciência na mídia é um dado realmente impressionante e revelador: na polarização fé *versus* razão, esta última está em flagrante desvantagem. Ao se verificar a grade de programação das emissoras de TV, em sistema aberto, nota-se que todas transmitem algum tipo de programa religioso (a exceção da MTV):

A justificativa de utilizar os canais de comunicação para propagar “boas novas de salvação aos pobres” (cf. Lc 4.18) já não convence, pois o que se nota, com certa facilidade, é

²²⁵ Cf. RAMOS, Ana Paula. Pastores da telinha. *Canal da imprensa*.

²²⁶ Cf. Id., *ibid.*,

²²⁷ Cf. ROMERO, Thiago. O desafio de divulgar com qualidade. *Popularização da Ciência*. 21/07/2005, 17:57:13. Agência Fapesp, Ministério da Ciência e da tecnologia. Disponível em http://agenciact.mct.gov.br/index.php?action=/content/view&cod_objeto=27803. Consultado em julho de 2005.

a ocupação da mídia por razões estratégicas, isto é, uma clara disputa de mercado. É o que sugere Marcos De Benedicto ao comentar a relação entre mídia e religião:

No Brasil, [...] a elite católica também perdeu poder. Com certa secularização da sociedade e o avanço dos evangélicos, a hegemonia católica tornou-se ameaçada. A partir da década de 1970, os protestantes (especialmente os neopentecostais) descobriram as maravilhas da mídia eletrônica e começaram a invadir o espaço católico. Em resposta, a Igreja-mãe decidiu contra-atacar com as mesmas armas.²²⁸

Assim, relembra Daniel Lidtke,

em 1997, por ocasião da 35ª. Assembléia Geral da CNBB, decidiu-se uma estratégia para “virar o jogo”. Sob o tema “Igreja e Comunidade Rumo ao Novo Milênio”, os católicos estudaram maneiras de reverter o domínio dos evangélicos na televisão brasileira.²²⁹

Desde então, multiplicaram-se as emissoras católico-romanas:

A partir de 1995, surge a Rede Vida. A emissora católica mais conhecida impulsionou a criação de mais quatro: Rede Horizonte de Televisão (1998), TV Século 21 (1999) [antiga Associação do Senhor Jesus (ASJ), inaugurada muito antes, em 1991], TV Aparecida e TV Milícia da Imaculada (ambas fundadas em 2002).²³⁰

Ainda assim, em 2003, eram quatro emissoras evangélicas contra três católicas. Hoje há programação religiosa em canais abertos, em transmissões UHF (é o caso da TV Palavra) e por cabo — as chamadas TVs por assinatura. Entre essas últimas estão a Rede Super, a Teovision Rede de Comunicações e a Rede Gênese.

A Rede Super começa a ser idealizada no início da década de 90 pela Igreja Batista da Lagoinha, presidida pelo pastor Márcio Valadão, que havia chegado à conclusão de que para “multiplicar a Palavra para além das paredes dos templos da própria igreja [...] era pre-

²²⁸ DE BENEDICTO, Marcos. Mídia e religião: Um vínculo paradoxal. *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22 edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/antiores/vint2.asp>. Consultado em julho de 2005.

²²⁹ LIIDTKE, Daniel. Católicos versus evangélicos: ao vencedor, as ovelhas. *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22 edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/antiores/vint2.asp>. Consultado em julho de 2005.

²³⁰ JOUGUET, Katianne Apelo religioso. *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22 edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/antiores/vint2.asp>. Consultado em julho de 2005.

ciso recorrer à tecnologia”²³¹. Em 2002 essa igreja se tornou proprietária do Canal 23, uma TV a cabo local de Belo Horizonte “e o transformou na primeira TV evangélica mineira com programação 24 horas”²³².

A Organização Teovision Rede de Comunicações se supões “uma emissora de cunho religioso com uma programação voltada para a família cristã, os bons costumes e os ensinamentos bíblicos”²³³. A rede tem caráter interdenominacional,

o que significa que está associada às mais diversas linhas da *ideologia* [o destaque é nosso] cristã, tais como: Assembléia de Deus, Presbiterianos, Metodistas, Batistas, Luteranos, Wesleyanos, Nazarenos, Adventistas e todas as linhas Evangélicas Pentecostais²³⁴.

A Teovision também é transmitida nos EUA, no México e nos países da América Central e Caribe.

A Rede Gênesis, cujo *slogan* é “a unção está no ar”, pretende “tingir todo o território nacional, com uma TV unicamente evangélica, sem barreiras congregacionais ou fronteiras denominacionais [se propõe “multidenominacional”], levando o evangelho de Cristo e a Palavra de Deus a milhões de lares brasileiros”²³⁵. Considera que seu ministério consiste em produzir “um discurso maduro e honesto sobre práticas cristãs, promovendo valores morais, sociais e espirituais da sociedade”²³⁶. A expectativa dos dirigentes é “que as pessoas encontrem aqui [...] o amor, o perdão, a força para vencer o vício, para lutar por seu casamento e receber a coragem de tomar decisões em Deus sobre suas vidas”²³⁷. Pretendem ser uma “TV para a família” e um “hospital para todos”. Sua programação é variada e inclui “programas infantis, desenho, filmes, documentários, programas musicais, entrevistas, shows, transmissões de cultos, eventos esportivos, etc...”²³⁸.

²³¹ Cf. <http://www.redesuper.com.br/institucional.asp>. Acesso em julho de 2005.

²³² Cf. id.

²³³ Cf. id.

²³⁴ Cf. id.

²³⁵ Cf. <http://www.redegenesis.com/>. Acesso em julho de 2005.

²³⁶ Cf. id.

²³⁷ Cf. id.

²³⁸ Cf. id.

Todas essas redes se dizem “interdenominacionais” ou “multidenominacionais”, mas se trata de um “ecumenismo” restrito ao universo chamado “evangélico”, o que significa que alianças com a Igreja Católica Romana estão fora de questão.

Nota-se claramente a tensão entre evangélicos (mais especificamente, neopentecostais) e católicos. Mas não se deve supor que essa tensão se restrinja a questões de fé. Há, além das controversas teológicas, questões ideológicas de fundo e, mais à superfície, questões econômicas que não podem ser desprezadas. Isso não se restringe apenas aos canais confessionais, mas envolve emissoras tidas como seculares, como é o caso da Rede Globo de Televisão, que assumiu postura nitidamente combativa contra a Rede Record. Alan Novaes chama a atenção para o fato de que o crescimento dos evangélicos de certa forma ameaça a hegemonia “global” e se constitui em concorrência que não pode ser subestimada. Nas palavras de Novaes:

os evangélicos sofrem devido ao seu próprio crescimento. Mais do que visibilidade social, a classe evangélica representa uma nova força política e econômica — com incursões muito bem-sucedidas nos meios de comunicação. Os crentes fazem parte do segmento que mais se destaca e cresce na mídia nos últimos anos.²³⁹

Novaes alerta, ainda para o fato de que o que está em jogo é o “dinheiro e o poder”:

nos últimos 20 anos havia cerca de 50 grandes grupos de comunicação em todo o mundo. No começo deste ano eram apenas dez, e estima-se que logo esse número se reduzirá a seis. Esse fenômeno da mídia também acontece no Brasil e o crescimento da mídia evangélica pode provocar reações desses grandes grupos.

Em contrapartida, a mídia evangélica reage, como assinala Grace Espínola:

na mídia evangélica, vê-se um preconceito contra católicos.[...] Todos se lembram quando a imagem de Nossa Senhora foi chutada e insultada diante das câmeras de TV. Um ato claro que mostrou a discriminação existente.²⁴⁰

²³⁹ NOVAES, Alan. A mídia discrimina os evangélicos? *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22 edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/anteriores/vint2.asp>. Consultado em julho de 2005.

²⁴⁰ SPÍNOLA, Grace. Programa de “crente”. *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22.ª edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/anteriores/vint2.asp>. Consultado em julho de 2005.

Escrevendo sobre *Religião, política e comunicação*, Marcelo Barros afirma que “como em qualquer campo do mercado, também na mídia, exacerba-se a disputa de espaços e a concorrência entre canais”²⁴¹.

A televisão tem sido usada, ainda que de maneira precária e amadora, pelos mais diferentes grupos religiosos para transmitir cultos ou missas, doutrinações e catequeses, testemunhos e entrevistas — tudo regado a muita música. Na opinião de Katianne Jouguet, “a falta de recursos tecnológicos, de qualidade, de conteúdo e de uma linguagem global/geral e concisa, tem proporcionado a estagnação no processo de convencimento de telespectadores assíduos” além do que, “normalmente, as programações religiosas são maçantes, repetitivas e não chamam a atenção”²⁴².

Para compensar a “chatices” dos longos sermões, recorre-se aos testemunhos, e aos programas de entrevistas, com a intenção de promover a experiência do próprio fiel, e estabelecer maiores vínculos entre a linguagem da audiência e a dos telepregadores.²⁴³ Conquanto as igrejas televisivas se assumem como mediadoras da experiência com o sagrado, o recurso aos testemunhos as exime de responsabilidades por eventuais fracassos na obtenção das promessas feitas pelos programas religiosos. O fato de alguém testemunhar a ocorrência de milagres é prova incontestável de que se estes não acontecem com o telespectador, a culpa não é nem de Deus, nem da igreja (ou do programa religioso), mas do próprio indivíduo que deve estar falhando em alguma coisa: ou falta-lhe fé, ou não cumpriu com determinadas obrigações, ou ainda, deve haver algum pecado oculto que precisa ser confessado, ou mesmo porque suas contribuições financeiras não estão à altura da graça pretendida.

Testemunhos e entrevistas, que relatam conquistas materiais como resultado experiências espirituais extraordinárias, estabelecem pontes entre o divino e o humano, o sagrado e o profano, como observaram Patriota e Turton,

²⁴¹ BARROS, Marcelo. *Religião, Política e Comunicação*. 10.05.05. Em Adital Notícias da América Latina e Caribe. Disponível em <http://www.adital.com.br/site/noticias/16462.asp?lang=PT&cod=16462>. Consultado em julho de 2005.

²⁴² JOUGUET, Katianne. Erguei as mãos, porque assim não dá! *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22.^a edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/anteriores/vint2.asp>. Consultado em julho de 2005.

²⁴³ Brose menciona uma pesquisa feita na Inglaterra, no final do século XX, que demonstra que o interesse por programas de entrevistas e de testemunhos despertam maior interesse na audiência do que programas que simplesmente retransmitem cultos dominicais e seus respectivos sermões. Cf. BROSE, Reinaldo. *Cristãos usando os Meios de Comunicação Social: Telehomilética*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 50.

pois se trata de um processo cuja recorrência faz com que os crentes migrem continuamente entre os pólos da experiência de fé teológica (a partir da teologia cristã bíblica) e da experiência de fé antropológica (através dos fortes apelos emocionais e dos momentos de catarse coletiva).²⁴⁴

Os mesmos autores chamam a atenção, ainda, para o fato de que na maioria dos programas, reafirmam-se as promessas e das vitórias para os “servos de Deus” e prega-se a prosperidade financeira como um direito a ser reivindicado, por meio da qual

os fiéis recebam, com facilidade e sem esforço algum, as coisas do mundo material. O discurso da prosperidade, presente nos sermões veiculados na TV, apresenta o mundo material como o mundo de Deus e os “servos” de Deus como detentores do direito a este mundo, afinal eles são seus próprios filhos.²⁴⁵

Outro aspecto salientado por Patriota e Turton é a semelhança dos discursos religiosos televisivos com a “linguagem presente nos manuais de auto-ajuda, inclusive uma das fórmulas mais usadas pelos pregadores é a indução da repetição das suas falas pelos seus ouvintes e a repetição dos seus próprios enunciados”, ora, “esta repetição ocorre essencialmente na negação do sofrimento”²⁴⁶.

Com as grandes mutações contemporâneas no campo religioso, segundo Jean-Paul Willaime, um processo de privatização, estetização, ritualização e psicologização do religioso. Com isso, a pregação como elemento central do culto protestante deslocou-se tornando o pregador mais um animador de auditório do que um arauto da doutrina.²⁴⁷

Como se pode notar, na relação entre a religião e os meios de comunicação de massa, houve uma série de reformulações e adequações homiléticas. Ora, é, justamente, essa prática homilética mediada — que se insere no contexto da sociedade espetacular —, que merecerá maior atenção deste estudo e será analisada mais detidamente nos próximos capítulos.

²⁴⁴ PATRIOTA, Regina M. P. e TURTON, Alessandra N. (2004). *Memória discursiva: sentidos e significações nos discursos religiosos da TV*. Ciências & Cognição; Vol 01: 13-21. Disponível em www.cienciasecognicao.org. Consultado em julho de 2005.

²⁴⁵ Id., *ibid.*

²⁴⁶ Id., *ibid.*

²⁴⁷ Cf. WILLAIME, Jean-Paul. *Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso*. *Estudos da Religião*, ano XVI, n 23, p. 41-55, jul-dez, 2002. São Bernardo do Campo: Umesp. p. 41-82.

I. 4. Homilética contemporânea e a herança teológica da história da proclamação

Após esta breve revisão histórica, conclui-se que não há uma definição única para a homilética, porque não há de fato uma só homilética. O que se tem são homiléticas. Em cada época, o discurso religioso procurou cumprir seu papel da maneira que julgava ser a mais adequada, influenciando e sendo influenciado por seu tempo.

Houve, portanto, no tempo do Primeiro Testamento, uma homilética da celebração do cotidiano, para os sacerdotes; uma homilética da sabedoria familiar, para os reis-pregadores; e uma homilética da contestação e da esperança, para os profetas. Na era cristã, a homilética caracterizou-se diferentemente, conforme os tempos, as culturas, as ideologias e as gentes que se iam modificando, de maneira mais ou menos coerentemente com a herança pré-cristã. Assim, sucedem-se a homilética vital (da vivência e da convivência), de Jesus; da emoção e da persistência, dos apóstolos; familiar e eloqüente, dos pais da igreja; mendicante, na Idade Média; professoral, na Reforma; apologética e iluminada, no pós-Reforma; conversionista e estrangeira, no tempo das missões; militante e revolucionária, ou subserviente e alienada no tempo das revoluções modernas; e eletrônica e espetacular em tempos pós-modernos²⁴⁸.

Naturalmente, as gerações homiléticas sucessoras ora se sentiam herdeiras das anteriores, ora as rejeitavam como filhas rebeldes. Mas de uma forma ou de outra, não puderam se livrar completamente de suas influências e de suas raízes.

Numa definição clássica, formulada por Karl Barth (1886-1968), são identificados dois aspectos fundamentais na homilética: a *Palavra de Deus* e a *palavra humana*. Para Barth, o pregador tem a tarefa de “anunciar a seus contemporâneos o que devem ouvir do próprio Deus, explicando por um discurso, no qual o pregador se expressa livremente, um texto bíblico que lhes afeta pessoalmente”²⁴⁹. A práxis homilética é essencialmente dependente de seu contexto histórico-temporal. Por isso, o pregador, ou o teólogo, “deve percorrer

²⁴⁸ Sobre a homilética em tempos pós-modernos, ver ANTUNES FILHO, Edemir. Análise do discurso religioso: marcas da pós-modernidade nas prédicas de uma Igreja Metodista no ABC. 2004. 161f. Mestrado - PÓS-CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, São Bernardo do Campo, 2004. Orientação de: Clovis Pinto de Castro.

²⁴⁹ BARTH, Karl. *A proclamação do Evangelho: homilética*. Trad. Daniel Sotelo e Daniel Costa. 2 ed. São Paulo: Novo Século, 2003. p. 15-16.

um duplo caminho: o do pensamento ascendente e o do pensamento descendente” — este serviço, o pregador o faz mediante o que ele chamou de *Ankündigung*, ou “anúncio de um acontecimento por vir” e *Verkündigung*, ou “anúncio do que está acontecendo”.²⁵⁰

Karl Barth teria sido o primeiro a se referir às três formas da Palavra de Deus: *pregada* (ou proclamada), *escrita* e *revelada*. Heinrich Vogel diz o mesmo com outra ordem: a Palavra que “aconteceu”, a Palavra que é “testemunhada” e a Palavra que é “proclamada”. Na analogia trinitária de Barth, cada forma da Palavra se relaciona com uma das pessoas da Trindade: Deus o Pai Criador com a Palavra revelada, Deus o Filho Reconciliador com a Palavra escrita e o Espírito Santo Redentor com a Palavra proclamada — essas três, no entanto, são uma única e só Palavra de Deus.²⁵¹ Portanto, Karl Barth eleva a prédica à categoria de Palavra de Deus, no mesmo nível da Palavra escrita e da Palavra revelada.

Um novo elemento é acrescentado por Dietrich Ritschl, para quem o que há de especial com a prédica é que esta “oferece o que o mundo não pode oferecer”, na medida em que “cada sermão deve expressar a vontade graciosa de Deus em Cristo Jesus para estar em solidariedade com os pecadores”²⁵². A novidade do pensamento de Ritschl está na compreensão de que “nós [os pregadores] não convertemos os outros, mas temos que nos converter aos outros”.²⁵³ Nesse sentido, a homilética, em lugar de se ocupar da oratória, deveria se ocupar de um tipo de *escutatória*, para que a prédica possa ser transformada pela cumplicidade com a experiência (o “pecado”) da comunidade para a qual é pregada.

Não faltam as concepções dicotomistas que não conseguem superar o entendimento preconceituoso de que teoria e prática são coisas distintas, também na prática homilética. Assim, para J. A. Jungmann, a diferença fundamental entre teologia e pregação está no fato de que a “teologia está antes de tudo a serviço do conhecimento” ao passo que “a pregação se orienta totalmente à vida”²⁵⁴. Na prática essa dicotomia não se sustenta, pois não há teologia que não seja um *logos* (discurso) à respeito das coisas de Deus (*theos*) e não há como a pregação estar “totalmente” voltada para a vida sem tocar os limites do sagrado, pois falar

²⁵⁰ Cf. BARTH, 2003, p. 15-16.

²⁵¹ Cf. RITSCHL, Dietrich. *A theology of proclamation*. Richmond: John Knox Press, 1960. p. 29.

²⁵² Id., *ibid.*, p. 13-23.

²⁵³ Id., *ibid.*, p. 13-23.

²⁵⁴ GRASSO, Domenico. *Teología de la predicación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968. p. 35.

sobre a vida é também falar sobre a morte, para além da qual Deus está. A noção da morte é constitutiva da condição dos vivos. Ora, “o Deus em que as pessoas acreditam e sobre que falam é formado com pedaços delas mesmas”, como expressou Rubem Alves, de tal maneira que “o Deus falado é uma imagem, um espelho, de pedaços da gente”; daí que “a fala sobre Deus é a fala sobre nós mesmos”.²⁵⁵ Portanto, falar de si mesmo, da vida e da morte é, a rigor, fazer teologia. Teologia e pregação estão, pois, intrinsecamente conectadas, e, portanto, são inseparáveis.

Pode-se, contudo, entender a prédica como “meio pelo qual a revelação atua” e o homileta, como sendo o mediador dessa atuação. Se, de fato, “a pregação é o meio que Deus estabeleceu para comunicar aos homens seu plano salvífico”²⁵⁶, como afirmara Domenico Grasso, a Palavra de Deus acontece na relação revelação—homileta—congregação.

Note-se que, de uma forma ou de outra, no acontecimento homilético, está sempre presente a relação entre o pregador, a revelação e a vida das pessoas no seu contexto cultural e cotidiano. Para a conceituação da homilética, portanto, é preciso considerá-la em relação ao seu tempo e lugar.

Para concluir este primeiro capítulo, pode-se dizer, então, que *a homilética é o exercício que cada homileta faz na tentativa de comunicar e atualizar a Palavra de Deus para o seu tempo e a sua gente, convertendo-se à Palavra, ao seu tempo e à sua gente, permanentemente.*

A partir dessa compreensão conceitual, pode-se proceder, agora, à formulação de uma teoria que precise quais são os princípios, métodos e propósitos da homilética. Isso se fará no próximo capítulo.

²⁵⁵ Cf. ALVES, Rubem. *Um céu numa flor silvestre: a beleza em todas as coisas*. Campinas: Verus Editora, 2005. p. 33.

²⁵⁶ GRASSO, 1968, p. 97-98.

CAPÍTULO II

PRINCÍPIOS, MEIOS E FINS DA HOMILÉTICA: MEMÓRIA, PRESENÇA E ESPERANÇA

Logic and sermons never convince,
The damp of the night drives deeper into my soul.
(Walt Whitman)

Introdução

Considerada a conceituação histórica, feita nas páginas precedentes, será apresentada, neste capítulo, uma teoria geral da homilética, ou, ainda, os aspectos teóricos que fundamentam uma teologia da proclamação²⁵⁷, por meio da investigação de seus princípios, método e propósitos — *modus operandi*, *modus faciendi* e *modus vivendi*

Primeiramente, se procurará demonstrar que os fundamentos ou princípios homiléticos têm como referencial as teologias: bíblica, sistemático-histórica e pastoral. As principais ferramentas interdisciplinares do procedimento homilético são a exegese, a hermenêutica e a

²⁵⁷ Como preferia RITSCHL, 1960.

retórica. Conseqüentemente, o produto homilético, a prédica, se configura como uma peça oratória que, a partir dos textos bíblicos, explica o passado, interpreta o presente, e aplica sua mensagem à comunidade de fé na forma de desafios em relação ao futuro.

Quanto ao método homilético, se abordará a mídia ou meio principal utilizado pelo discurso homilético: a alocução, que privilegia o acontecimento discursivo oral-verbal como instrumento de persuasão. Buscar-se-á identificar os elementos que tornam a comunicação oral potencialmente tão sedutora. Esta abordagem terá como referência, além da sistematização da retórica aristotélica, a teoria da sedução do relato, conceito que será abordado a partir da conceituação feita por Joan Ferrés.²⁵⁸

Finalmente, este capítulo tratará ainda dos propósitos homiléticos, isto é, dos fins, objetivos e finalidades do discurso homilético. Para isso, se retomará a classificação aristotélica dos gêneros discursivos. E, à luz das considerações de Nelson Kirst²⁵⁹ sobre o equilíbrio existencial-emocional como o principal efeito da prédica; e da discussão de Chaim Perelman²⁶⁰ sobre a retórica como instrumento democrático por excelência; considerar-se-á a possibilidade de uma homilética dialógica ou dialogal que seja veículo de fortalecimento e, eventualmente, de transformação de valores e padrões de atitude, considerados existencial e cotidianamente essenciais.

II.1 Princípios homiléticos (*modus operandi*)

Quando as pessoas não têm memória do passado,
visão do presente nem adivinhação do futuro,
o discurso enganoso tem todas as facilidades.
(Górgias)

Repetindo, a homilética é uma ciência interdisciplinar que se apóia sobre o tríplice suporte oferecido pelas teologias bíblica, sistemática e pastoral. Tradicionalmente, o discurso homilético, motivado pela premência do cotidiano, se dá a partir de uma perícopie tomada

²⁵⁸ FERRÉS, 1998.

²⁵⁹ Cf. KIRST, 1996, p. 27.

²⁶⁰ Cf. PERELMAN, 1999.

dos escritos sagrados, e assumida como texto básico da prédica que, convertido em matriz querigmática, é apresentado como desafio discursivo à comunidade de fé. E esta é a razão porque a exegese, a hermenêutica, e a retórica, entre outras ciências sociais e humanas, se apresentam como ferramentas necessárias à homilética.

II.1.1 A teologia bíblica e a exegese

Deflagrado pelas contingências do cotidiano — que na maioria dos casos parece ser aquilo que se passa quando parece que nada se passa²⁶¹, mas que se constitui na situação vivencial determinante, tanto da comunidade como do pregador ou pregadora —, a tarefa homilética dá seus primeiros passos a partir do processo exegético, que se inscreve no contexto das disciplinas ligadas à teologia bíblica.

Johann Philipp Gabler (1753-1826)²⁶² teria sido o primeiro a defender a necessidade de uma teologia bíblica sistemática autônoma em relação à dogmática. A emancipação da teologia bíblica da doutrina da igreja promoveu consideravelmente os estudos bíblicos; o que culminou com o surgimento da exegese histórico-crítica. O resultado foi, inclusive, a emancipação da própria exegese em relação à teologia bíblica. Embora se possa distingui-las para fins didáticos, essa autonomia se dá somente no campo formal, porque na prática a exegese, a teologia e a hermenêutica estão “inseparavelmente ligadas”.²⁶³

Está além das fronteiras desta pesquisa a incursão pelas muitas vias abertas pela área de Bíblia no escopo do saber teológico, entretanto, se tornam necessárias algumas considerações a respeito da principal ferramenta da teologia bíblica, a *exegese*, pois a construção da

²⁶¹ Para uma abordagem bastante original do “cotidiano”, entendido como aquilo que se passa, quando parece que nada se passa, ver PAIS, José Machado. *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003. 267 p.

²⁶² Johann Philipp GABLER foi um teólogo protestante alemão da escola de J. J. Griesbach and J. G. Eichhorn. Em Altdorf, Gabler publicou (1791-1793) uma nova edição, com introdução e notas, de Eichhorn's *Urgeschichte*. Seguido, dois anos depois, por um suplemento intitulado *Neuer Versuch uber die mosaische Schopfungsgeschichte*. Ele escreveu também ensaios que ficaram caracterizados por sua crítica acurada e que tiveram considerável influência sobre o curso do pensamento alemão em vários aspectos, tanto em relação aos estudos bíblicos quanto teológicos. Para mais informações a respeito, sugere-se consulta à *Wikipedia Free Encyclopaedia*, disponível em <http://www.geodatabase.de/Johann%20Philipp%20Gabler>. Consultado em junho de 2005.

²⁶³ Sobre essa discussão, ver KNIERIM, Rolf. P. *A interpretação do Antigo Testamento*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1990. p. 7-18.

prédica tem sua gênese justamente no procedimento exegético (a questão hermenêutica será tratada mais detidamente no próximo item, em II.1.2).

Tanto a exegese quanto a hermenêutica se propõem a explicar e a interpretar um ou mais textos bíblicos, entretanto faz-se, tradicionalmente, uma distinção didática entre elas. A etimologia do termo “exegese” remonta ao grego *exegesis*, que pode ser traduzido por “exposição de fatos históricos”²⁶⁴, “descrição”, “narração”, “explicação”, ou ainda “interpretação”.²⁶⁵ O termo “hermenêutica”, do grego *hermeneuein*, também significa “interpretar”. Entretanto, alguns autores entendem que esta se ocupa “mais particularmente dos princípios que regem a interpretação dos textos”, ao passo que a exegese “descreve mais especificamente as etapas ou os passos que cabe dar em sua interpretação”; uma outra diferenciação é que a exegese teria como objetivo interpretar o “sentido dos textos no passado”, enquanto a hermenêutica se encarregaria de “interpretar a bíblia para o presente”.²⁶⁶ Nesta pesquisa os termos exegese e hermenêutica são usados com esse último sentido.

Tal qual como acontece com a hermenêutica, o caráter exegético — por mais “científico, detalhado e aprofundado”²⁶⁷, que pretenda ser — também está sujeito às preferências e compromissos ideológicos e culturais do exegeta. Por essa razão, em que pese toda pretensão de cientificidade, surgem diferentes propostas de aproximação dos textos sagrados, tais como o fundamentalismo, o estruturalismo, a leitura popular e o método histórico-crítico, entre outros. Esse condicionamento do intérprete será discutido adiante (no item II.1.2).

Sabendo do risco que o exegeta corre de perder a objetividade, ele procura se cercar de instrumentos que garantam, tanto quanto possível, o rigor científico de sua tarefa.²⁶⁸ E essa se constitui numa busca tríplice: primeiramente, aclarar as situações descritas nos textos por meio da redescoberta do passado para que a narrativa em questão se torne compreensível para aqueles que vivem em circunstâncias e cultura tão diferentes; em segundo lugar, em tentar “ouvir” a “intenção que o texto teve em sua origem”; e, finalmente, à luz des-

²⁶⁴ HOUAIS, 2001.

²⁶⁵ WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. p. 11.

²⁶⁶ Cf., inclusive nota 4, WEGNER, 2002 p. 11 e 343..

²⁶⁷ WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. p. 11.

²⁶⁸ Uma contribuição muito importante sobre a questão da “objetividade do conhecimento” e o problema da “neutralidade” foi dado por WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. Trad. Augustin Wernet; prefácio Johannes Winckelmann. 3 ed. São Paulo: Cortez : Ed. UNICAMP, 1999. 210 p.

sa investigação, verificar “em que sentido [certas] opções éticas e doutrinárias podem ser respaldadas” ou rejeitadas.²⁶⁹

Para cumprir essa tríplice tarefa, a exegese atual segue os passos (onze, ao todo) propostos pelo método histórico-crítico²⁷⁰: Por meio da *crítica textual* procura, primeiro, constatar as diferenças textuais entre os vários manuscritos, bem como avaliar qual das leituras tem maior probabilidade de representar o texto original do autor. Feito isso, procede-se a *tradução* da forma mais literal possível, com vistas a avaliar as traduções existentes. O terceiro passo é o da *análise literária* que procura delimitar e estruturar o texto. Então, passa-se à *análise da redação*, que pretende identificar que interesses e intenções motivaram os autores a redigir seus textos. O quinto passo é a *análise das formas*, que pelas características formais de um texto determina o seu gênero literário, e também define o “lugar vivencial” e a intenção do texto. O sexto passo é o da *análise da transmissão do texto* que procura identificar os eventuais estágios pelos quais um texto passou durante o processo de transmissão oral, até sua fixação final. O sétimo estágio é o da *análise da historicidade* que avalia se o conteúdo de um texto tem base histórica sólida. Outro passo é o da *análise da história das tradições do texto* pelo qual se procura identificar eventuais imagens, conceitos, idéias, símbolos, motivos ou representações tradicionais existentes no texto e aclarar sua origem e transformações.

Para efeitos analíticos desta tese, os três últimos passos, embora previstos no método histórico-crítico adotado pela exegese contemporânea, se enquadram mais no processo hermenêutico-teológico (discutidos no item II.1.2, a seguir) — são eles: a *análise de conteúdo*, que é o nono passo, é uma tentativa de interpretação do conteúdo do texto; a *análise teológica*, que é o décimo passo, que tenta determinar a teologia do texto; e a *atualização*, que é o último passo, que procura mostrar a relevância da mensagem do texto para a atualidade.

Em suma, a exegese, teria como alvo o estudo dos textos bíblicos em si. Mediante um distanciamento consciente, o exegeta ocupa-se do contexto literário de uma determinada

²⁶⁹ Cf. WEGNER, 2002, p. 13..

²⁷⁰ Id., *ibid.*, p. 323-355. Ver também: SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004. 190 p. Biblica Loyola. VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CESAR, Ely Eser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. 92 p. *Leituras da Bíblia*, 4.

perícope, ou mesmo de um corpo literário mais amplo, procurando identificar sua tradição e outros fatores intra e extratextuais que possam ajudar na compreensão do sentido que o texto teria para seus autores e primeiros leitores.

A espoleta que dispara o processo homilético–exegético é o cotidiano, a situação vivencial do homileta que, por sua vez, está inserido no contexto de toda uma comunidade que é a um só tempo eclesiástica e civil. Daí que a própria escolha do texto bíblico, a partir do qual a prédica se estruturará, se dá como um ato ideológico, como uma eleição condicionada por contingências e pressupostos culturais, políticos e teológicos, entre outros pré-conceitos, ou pré-juízos. Ora, o ferramental exegético-hermenêutico, ainda que não dê conta de neutralizar completamente essa leitura condicionada, pelo menos ajuda o homileta-exegeta a ter consciência de que seu olhar não é neutro; e o ajuda a identificar boa parte desses condicionamentos ideológicos.

A tarefa homilética não deverá, portanto, abrir mão desse instrumental se pretende construir discursos consistentes. Pois é justamente o procedimento exegético que fornecerá as “provas”, e explicará os “fatos” (no sentido aristotélico) que possibilitarão a demonstração e a argumentação persuasiva (lógica/psicológica) quando do desenvolvimento do corpo demonstrativo do discurso homilético.

II.1.2 A teologia sistemática e a hermenêutica

Já, a teologia sistemática, bem como a história da teologia, pela concorrência da teologia bíblica e da hermenêutica, se encarregam de interpretar, atualizar e sistematizar a mensagem bíblica por e para leitores de diferentes épocas. Essa releitura resulta na produção de novos sentidos que, por sua vez, se expressam na forma de discursos sobre um discurso.²⁷¹

²⁷¹ Ver CROATTO, José Severino. *Hermenêutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Editorial Lumen, 1994. p. 38.

Como observou Knierim, “as afirmações dos textos bíblicos são basicamente teológicas”, portanto “sua teologia é inseparável de sua exegese”²⁷². Essa compreensão do relato bíblico demonstra a relação estreita que guardam a exegese e a teologia. Há ainda, segundo o mesmo autor, um outro fator que evidencia não somente a relação, mas a necessidade de uma teologia bíblica: o fato de que a exegese se ocupa de textos particulares, e de suas conexões intratextuais, enquanto que a Bíblia se constitui como uma *totalidade* de textos que a tradição compilou em uma única unidade literária, como se se tratasse igualmente de uma teologia única. Naturalmente essa unidade canônica é questionada pela exegese, que demonstra que a Bíblia contém várias teologias. Entretanto, como lembra Knierim, “sem uma teologia bíblica não poderemos avaliar os textos individuais”²⁷³ em relação com os demais textos que conformam o cânon bíblico (intertextualidade).

Mesmo as teologias sistemáticas mais autônomas em relação à teologia bíblica não estão livres da sua influência. Pois esta se faz “presente em cada parte do sistema”, como reconheceu Paul Tillich.²⁷⁴ É justamente essa busca de uma concepção do objeto da teologia em sua totalidade, “como uma *Gestalt* em que muitas partes e elementos são unidos por princípios determinados e interrelações [sic.] dinâmicas”²⁷⁵ que motivou Paul Tillich, entre tantos outros, a redigir os três volumes de sua *Teologia Sistemática*.

Como “os sistemas são pontos de cristalização”, é fundamental que se tenha em mira o fato de que o modo como o acontecimento ou evento gerador do cristianismo “pode ser compreendido e recebido muda com a transformação de condições de cada período da História”²⁷⁶. É o próprio Tillich quem sustenta ser necessária uma revisão positiva de toda a teologia protestante à luz do “impacto dos acontecimentos históricos mundiais” bem como da “ameaça provinda do método histórico-crítico da pesquisa bíblica”. Tillich conclui afirmando que “isto pode ser feito somente através [sic.] de uma construção sistemática”²⁷⁷.

²⁷² KNIERIM, 1990, p. 12.

²⁷³ Id., *ibid.*, p. 15.

²⁷⁴ TILlich, Paul. *Teologia Sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1984. p. 390.

²⁷⁵ Id., *ibid.*, p. 389.

²⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 390.

²⁷⁷ Id., *ibid.*, p. 392.

Não caberá aqui a exposição dos pressupostos e métodos da teologia sistemática, entretanto, sim, será pertinente tratar das concepções e procedimentos hermenêuticos que se inscrevem na fronteira da exegese, da teologia e da homilética.

Para autores como Emerich Coreth²⁷⁸ e Knierim, a hermenêutica “pertence ao domínio do pensamento teológico” e sua tarefa envolve “o encontro entre o valor dos textos [...] com o valor das situações de hoje”²⁷⁹. Isso se dá de maneira tal que a hermenêutica confronta o mundo da Bíblia “com o nosso mundo e suas múltiplas e igualmente diversas situações”²⁸⁰. Ao se distinguir entre hermenêutica como método e como interpretação de textos, se nota a proximidade desta última com a pregação — por mediar “o encontro entre os enfoques dos textos bíblicos e os de situações comparáveis de nossa realidade, hoje”²⁸¹.

A hermenêutica com a qual a homilética dialoga pode ser definida como a ciência ou arte da interpretação (*ars interpretandi*) das Sagradas Escrituras.²⁸² Em sentido amplo, hermenêutica é a ciência da interpretação da linguagem de um autor. Aplica-se principalmente à abordagem de documentos escritos (e também quanto à exposição oral²⁸³), mas também pode ser aplicada à interpretação de acontecimentos, uma vez que “a hermenêutica inscreve-se no extenso campo das ciências dos signos” — e sendo signos tanto os textos como os acontecimentos humanos, estes como aqueles também “apelam à interpretação”²⁸⁴. Assume que há modos diversos de pensar e ambigüidades de expressão que distanciam os autores de seus leitores. Assim, a hermenêutica pretende remover, ou pelo menos reduzir, as supostas diferenças entre ambos. Distingue-se, usualmente, entre hermenêutica geral e especial. A geral, mais metódica e filosófica, dedica-se aos princípios gerais aplicáveis à interpretação de todas as linguagens e escritos. A hermenêutica especial, mais prática e empírica, dedica-se à interpretação de escritos e classes de escritos específicos ou particulares.²⁸⁵ Não obstante, Severino Croatto não vê razão para essa distinção, uma vez que “sempre se lê hermeneu-

²⁷⁸ Cf. CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: E.P.U. : EDUSP, 1973. p. 5ss.

²⁷⁹ KNIERIM, 1990, p. 18 e 16.

²⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 16.

²⁸¹ Id., *ibid.*, p. 15.

²⁸² Cf. TERRY, Milton S. *Biblical Hermeneutics: a Treatise on the Interpretation of de Old and New Testaments*. Michigan: Zondervan, 1974. p. 17.

²⁸³ Sobre isto, ver SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 33.

²⁸⁴ Vd. CROATTO, 1994, p. 27.

²⁸⁵ Sobre essa diferenciação ver TERRY, 1974, p. 17.

ticamente a Bíblia ou outro texto [ou acontecimento] qualquer”²⁸⁶. Portanto, a rigor, “não há uma hermenêutica *bíblica* distinta de outra filosófica, sociológica, literária e tantas outras. Há uma só hermenêutica geral, da qual existem muitas expressões regionais”, além do que “o método e o fenômeno coincidem em todos os casos”²⁸⁷.

Croatto registra que, no contexto filosófico, a tematização da hermenêutica na era moderna se dá “a partir de Schleiermacher²⁸⁸ (c. 1800) e Dilthey²⁸⁹ (c. 1900), passando por Heidegger²⁹⁰, logo por Gadamer²⁹¹ e Ricoeur²⁹²”. Seus correlatos no campo teológico são “Fuchs, Ebeling, Bultmann e a expansão postbultmaniana”.²⁹³ Essa abordagem é marcada pela preocupação com “o que está atrás do texto (a história do autor)”, isto é, “pelo que se expressa em um texto, e não pelo que este diz”; Heidegger dá um salto qualitativo ao entender que “o ser que interroga é um ser no mundo”, o que implica no fato de que esse estar no mundo condiciona a interpretação; e Paul Ricoeur “destaca que o homem está dentro de uma tradição, e que o compreender é um sucesso finito daquela tradição”.²⁹⁴

A hermenêutica começa onde termina a crítica textual, cujo objetivo é asseverar as palavras exatas dos textos originais. A hermenêutica, por sua vez, pretende estabelecer os princípios, métodos e regras necessários para a compreensão e desdobramento de sentido das palavras do autor. Por um lado, a exegese aplica esses princípios e leis buscando “tirar”, em termos formais, o significado das palavras do autor. Por outro lado, a ciência da interpretação depende essencialmente da exegese para manutenção e ilustração de seus princípios e regras. A exegese está para a hermenêutica assim como a pregação está para a homilética, isto é, como a prática está para a teoria.

²⁸⁶ CROATTO, 1994, p. 6. (Trad. nossa).

²⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 10. (Trad. nossa).

²⁸⁸ Ver SCHLEIERMACHER, 1999.

²⁸⁹ Ver DILTHEY, Wilhelm. *Teoria de las concepciones del mundo*. Madrid: Rev. de Occidente, 1974. 145 p.

²⁹⁰ Ver HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales*: Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

²⁹¹ Ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flavio Paulo Meurer. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 731 p. Pensamento humano.

²⁹² Ver RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*: ensaios de hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978. 419 p. Logoteca.

²⁹³ Ver BULTMANN, Rudolf. *Milagre*: princípios de interpretação do Novo Testamento. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003. 48 p. ISBN 85-86671-24-X.

²⁹⁴ Cf. CROATTO, 1994, p. 11-12. (Trad. nossa).

Assim, a hermenêutica é ciência e arte a um só tempo: como ciência investiga leis e enuncia princípios do pensamento e da linguagem, bem como classifica seus efeitos e resultados; como arte, ensina que aplicação tem tais princípios na elucidação dos mais difíceis escritos, estabelecendo procedimentos exegéticos válidos.²⁹⁵

Milton S. Terry²⁹⁶ distingue, ainda que de maneira bastante conservadora, os diferentes métodos de interpretação comumente praticados, dentre eles:

A interpretação alegórica: tende a tratar as narrativas bíblicas como os mitos gregos e a explicá-los como encarnação enigmática de lições morais e religiosas (como faziam Filo, Orígenes e Clemente de Alexandria). Por desconsiderar o significado comum das palavras, próprio da linguagem do autor, dá asas a qualquer tipo de especulação, de acordo com a criatividade do intérprete.

A interpretação mística: que, muito próxima da alegórica, julga haver várias camadas de profundidade no significado de cada palavra da Escritura. Algo como um sentido natural ou literal, outro espiritual, e um outro “celestial” (Emanuel Swedenborg²⁹⁷).

*A interpretação pietista*²⁹⁸: semelhante ao místico, o intérprete pietista julga ser guiado por uma “luz interior” recebida como “uma unção do Espírito Santo”. A suposta revelação infalível da luz interna leva o intérprete a descartar as regras gramaticais bem como o significado e o uso comuns das palavras. Em relação às normas e aos princípios exegéticos é menos legalista e mais irracional, isto é, não coloca a razão acima da intuição da fé.

A interpretação racionalista: conhecida como a Teoria da Acomodação, de J. S. Semler²⁹⁹ da escola do Racionalismo alemão, segundo a qual os ensinamentos bíblicos referentes aos milagres, ao sacrifício expiatório, à ressurreição, ao juízo eterno, e à existência de anjos e demônios, devem ser atribuídos à acomodação às noções supersticiosas, preconceitos e ignorância da época. O sobrenatural deve ser colocado à parte, e a religião distinta da teologia, assim como a piedade pessoal do ensino público na Igreja. Por rejeitar a doutrina da ins-

²⁹⁵ Cf. TERRY, 1974, p. 19-20.

²⁹⁶ Cf. Id., *ibid.*, p. 164-174.

²⁹⁷ Emanuel Swedenborg (1688-1772), cientista, filósofo e teólogo sueco que ficou conhecido por suas idéias cristãs e ecumênicas sobre uma nova era espiritual na história humana.

²⁹⁸ Sobre isso, ver SPENER, 1985. 86 p.

²⁹⁹ SEMLER, Johann Salomo (1725-1791).

piração divina das Escrituras, entende que os livros da Bíblia foram escritos para servir unicamente a um propósito temporário ou circunstancial, e que muitos dos seus postulados devem ser sumariamente rejeitados como inverídicos.

A interpretação moral: esta se reporta ao filósofo alemão Immanuel (ou Emmanuel) Kant (1724-1804)³⁰⁰ ao dar proeminência à razão pura e ao idealismo sustentado pelo sistema metafísico. Submete a interpretação das Escrituras às demandas da razão. No caso de uma interpretação literal ou historicamente aceita de alguma passagem não condizer com as proposições morais impostas pela razão, tem-se a liberdade para descartá-la e adicionar a tais palavras um sentido compatível com o da religião da razão. O único valor das Escrituras seria ilustrar e confirmar a religião da razão.

A interpretação naturalista: esta sustenta que a crítica bíblica deve sempre distinguir entre o que é fato e o que é mera opinião. Vai além das interpretações racional e moral ao rejeitar qualquer agência sobrenatural na esfera humana. Explica os milagres de Jesus como atos de bondade, ou demonstração de habilidade medicinal, ou como ilustração de sagacidade e tato pessoal, recordados de maneira peculiar à época e opiniões dos diferentes escritores.

A interpretação mítica: conforme desenvolvida e sustentada pelo teólogo alemão David Friedrich Strauss (1808-1874)³⁰¹, consiste na aplicação lógica e consistente da doutrina hegeliana (panteísta), segundo a qual a idéia de Deus e do absoluto não foi concebida miraculosamente, nem resulta de revelação individual, mas desenvolveu-se paulatinamente na consciência da humanidade. Assim, uma narrativa não deve ser considerada histórica em quatro situações: primeiro, quando seus postulados são irreconciliáveis com as leis universais que governam o curso dos eventos; segundo, quando é inconsistente consigo mesma ou com outras de mesmo teor; terceiro, quando os atores conversam em poesia ou quando discursam de forma incompatível com sua formação e situação; e, finalmente, quando a substância essencial ou o contexto do registro de determinada ocorrência é inconcebível por si

³⁰⁰ Sobre esse tema, ver: KANT, Emmanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2004. 182 p. Obra-prima de cada autor. KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d. 295 p. Coleção Universitária. KANT, Emmanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden, Antonio Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 381 p.

³⁰¹ Sobre esse autor, ver: STRAUSS, David Friedrich. *David Friedrich Strauss and his theology*. Cambridge: Cambridge University, 1973. 301 p. : il.

mesma, ou está em flagrante e estrita harmonia com alguma idéia messiânica dos judeus da época.

A interpretação apoloética: surgida a partir dos desafios da interpretação cética e racionalista, pretende defender a autenticidade, integridade e credibilidade de todo documento incorporado no cânon sagrado. Seu método consiste em partir de hipóteses pré-concebidas da Dogmática para explicar a Bíblia.

A interpretação gramático-histórica: seu princípio fundamental é tentar reunir a partir das próprias Escrituras o significado pretendido pelos seus escritores. Aplica aos livros sagrados os mesmos princípios, os mesmos processos gramaticais, e exerce o mesmo senso comum e racional, utilizados para interpretar outros livros. Leva em conta a língua original dos autores, seu dialeto particular, bem como a peculiaridade do seu estilo e maneira de se expressar. Investiga as circunstâncias sob as quais o texto foi concebido, os costumes da época, e ainda leva em conta o propósito que o autor teria em vista.

Uma outra classificação dos enfoques recorrentes de acesso ao texto bíblico é oferecida por Severino Croatto³⁰², como relacionadas a seguir (as palavras do autor estão destacadas entre aspas):

O primeiro pressupõe a *realidade* como “texto” primário, enquanto relega a Bíblia a um segundo plano. Considera ser a Bíblia um texto desatualizado em relação à realidade presente. Este procedimento hermenêutico tem sido, segundo Croatto, o modo preferido de “muitos cristãos comprometidos com a luta revolucionária contra as estruturas injustas”. Estes tomam a “práxis sócio-histórica como parâmetro da reflexão teológica”.

O *Concordismo*, próprio dos fundamentalistas, se configura como um segundo enfoque hermenêutico recorrente. Seu procedimento consiste em assumir a Bíblia tal como é, traçando correspondências diretas entre as situações atuais e as do relato. Tal modelo reduz e superficializa a mensagem por considerar o texto como idêntico ao sucedido, sem levar em conta que este (o sucedido) é interpretado por aquele (o relato).

³⁰² CROATTO, 1994, p. 14-25. (Trad. nossa). As citações entre aspas dos parágrafos a seguir são desse mesmo autor.

Um terceiro enfoque se fundamenta nos *métodos histórico-críticos*. Estes superam as leituras ingênuas e concordistas da Bíblia constituindo-se notoriamente em benefícios à tarefa hermenêutica. Entretanto, Croatto alerta para a tendência desses métodos deslocarem a atenção do exegeta ou do leitor intérprete da Bíblia para o nível pré-canônico ou pré-redacional, enclausurando a tarefa hermenêutico-exegética no passado. Essa abordagem, muitas vezes, acaba por se converter antes em “*história do texto do que [n]a exploração de seu sentido*”.

As *análises semióticas e estruturais* também contribuem, com um quarto enfoque, para os estudos bíblicos ao oferecerem chaves de leitura resultantes da codificação do texto. Entretanto por limitar-se ao seu dinamismo interno, acabam por ser também reducionistas, uma vez que abstraem “da ‘vida’ do texto sua história, seu entorno cultural, social ou religioso”.

Uma quinta possibilidade é a *análise narrativa ou literária*. Este enfoque sugere que “o sentido não está numa palavra ou frase, mas na *obra* como uma totalidade”. Nessa obra, o sentido se vai produzindo progressivamente. Entretanto, esta também se limita à sincronia do texto, tal qual a análise semiótica.

Tanto a classificação de Terry³⁰³ quanto a de Croatto³⁰⁴ tornam evidente que a abordagem que se faz da Bíblia não é ideologicamente isenta ou neutra, por conseguinte, é assim com toda elaboração homilética. A prédica é determinada pela porta-de-entrada adotada, ou pela escolha de tal ou qual chave-de-leitura. Toda leitura bem como toda prédica são, portanto, uma reconstrução do sentido do texto.

Conquanto, o processo hermenêutico pretenda aproximar-se do sentido primeiro de um texto — e para isso leve em conta o surgimento das palavras em determinada língua, sua etimologia, seu *usus loquendi*, a filologia comparativa, a sinonímia, o senso gramático histórico; a comparação de passagens paralelas; o ponto de partida histórico; a linguagem figurada e seus diferentes estilos (fábulas, enigmas, parábolas, alegorias, provérbios, poesia sapiencial, sonhos e profecias extáticas, evangelhos, apocalipses...); tipologias, símbolos e

³⁰³ Cf. TERRY, 1974, p. 19-20.

³⁰⁴ Cf. CROATTO, 1994, p. 14-25.

atos simbólicos, números, nomes, cores —, a hermenêutica tem em comum com a semiótica a compreensão de que sua leitura é também produção de sentido.

“De fato”, afirma Croatto, “toda leitura é a produção de um discurso, e portanto de um sentido, a partir de um texto”³⁰⁵. Assim, pode-se afirmar que a hermenêutica não é a ciência da interpretação, mas a *ciência da reinterpretação*. E ao se aperceber disso, leva em conta também a condição vital inegável do intérprete, cujo ato hermenêutico faz crescer o sentido do texto pela contribuição da sua própria existência como “ser no mundo”. O texto é, portanto, o elemento médio entre dois pólos históricos da abordagem hermenêutica: o elo entre o passado e o presente.

A exposição feita até aqui pretendeu explicitar como o procedimento exegético-hermenêutico é determinante para o acontecimento homilético (querigmático). Pois, “o acontecimento se faz ‘palavra’”, o cotidiano se faz discurso, e este “desemboca em um ‘texto’, o texto por sua vez reclama a palavra nova que o relê”³⁰⁶. Nesse processo sucessivo, o cotidiano inventa a palavra, “a palavra engendra o texto, e o texto a palavra” e, outra vez, essa palavra nova reinventa o cotidiano. Aqui já se pode vislumbrar nitidamente a correlação entre a exegese, a hermenêutica e a homilética, pois “essa relação se dá também entre a Escritura como totalidade e a palavra que proclama o querigma”, pois a “Escritura foi antes proclamação, e o é depois [...]. Em suma, a palavra se faz Escritura, a Escritura se faz palavra nova. Não se pode terminar nunca esse movimento”³⁰⁷.

II.1.3 A teologia pastoral e a homilética

Finalmente, a teologia pastoral³⁰⁸ — pelo desvelamento exegético de acontecimentos passados feitos texto, e a atualização de sentidos possibilitada pela releitura hermenêutica — se encarrega de aplicar a mensagem bíblica à comunidade de fé na forma de desafios

³⁰⁵ CROATTO, 1994, p. 37. (Trad. nossa).

³⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 37. (Trad. nossa).

³⁰⁷ Cf. id., *ibid.*, p. 129. (Trad. nossa).

³⁰⁸ Para uma discussão sobre o emprego das expressões “teologia prática”, “teologia pastoral” e “teologia da práxis”, ver FARRIS, James. O que é teologia prática? *Caminhando*, v. 6, n. 8, julho 2001. São Bernardo do Campo: Editeo, 2001. p. 83-99.

pastorais. A releitura das Escrituras permite, então, que acontecimentos do *passado* textificados (isto é, tornados textos.), reinterpretados e convertidos em matriz querigmática, sejam apresentados à comunidade no *presente* como propostas para a transformação do *futuro*. A teologia pastoral constrói essa ponte entre o passado, o presente e o futuro, mediante a concorrência dialógica das ciências sociais e humanas.

Dentre essas ciências, interessa a esta pesquisa aquelas relacionadas mais diretamente com a prática homilética enquanto fenômeno comunicativo — particularmente as ciências da comunicação, incluindo sua vertente semiológica que, por sua vez, se constitui como desdobramento posterior de uma retórica anterior. A discussão a respeito da retórica será o objeto de análise ao longo deste tópico.

É opinião corrente entre os estudiosos da Retórica que muito pouco foi acrescentado a essa matéria depois dos preceitos formulados e reformulados por Aristóteles³⁰⁹, Cícero³¹⁰, Quintiliano³¹¹, Luciano³¹² e alguns outros. De fato, a partir dos conceitos retóricos aristotélicos se extraiu a matéria de praticamente todos os tratados de arte oratória, antigos e modernos.³¹³ Marilena Chauí afirma que, com as obras *Arte Retórica* e *Arte Poética*, Aristóteles deixou fixadas para o Ocidente as regras da argumentação persuasiva (retórica) e as regras dos gêneros literários (poética) e que “tudo quanto foi escrito depois sobre a arte da persuasão e sobre o que será chamado de literatura, ainda que ampliado, renovado, adaptado a novas circunstâncias históricas e sociais, foi escrito a partir de Aristóteles”³¹⁴. Roland Barthes afirma que a semiótica da escrita, um dos temas a que dedicava seus estudos, merecia ser confrontada “com a antiga prática da linguagem literária, que durante séculos se chamou Retórica”³¹⁵. E, não obstante as instigantes novidades trazidas pelos semiólogos contemporâneos, Barthes admite ter sido “tomado de excitação e de admiração diante da força e da

³⁰⁹ Aristóteles (384 -322 a.C.).

³¹⁰ Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.). Ver CICERO, Marco Tulio. *El arte de la invencion*. Buenos Aires: Tor, [19__?]. 160p. Nueva biblioteca filosofica TOR, 57.

³¹¹ Marcus Fabius Quintilianus (ca. 35-95 d.C.). Em português há uma edição clássica de sua principal obra sobre a oratória: QUINTILIANO, M. Fábio. *Instituições oratórias*. Trad. Jerônimo Soares Barbosa. São Paulo: Edições Cultura, 1944. 1 v. 359 p; 2 v. 255 p.

³¹² Luciano di Samosata (120-180 d.C.)

³¹³ Cf. SENGGER, Jules, citado por GOUVEIA, Herculano Gouvêa Jr. *Lições de Retórica Sagrada*. Campinas: Editora Maranata, 1974. p. 7. Ver também BARTHES, 2001, p. 14.

³¹⁴ CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, v. 1. 2 ed. Ver. E ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 476.

³¹⁵ BARTHES, 2001, p. 3.

sutileza desse antigo sistema retórico, da modernidade dessa ou daquela de suas proposições”³¹⁶. Por essa razão, se procurará retomar tais princípios retóricos para, mais à frente, no terceiro capítulo, confrontá-los com a prática homilética presente na mídia.

Entende-se por retórica a metalinguagem cuja linguagem-objeto é o “discurso”. Nas palavras de Aristóteles (entre colchetes estão destacados alguns dos termos usados no texto original grego que podem ajudar a ampliar o horizonte da tradução):

sua tarefa não consiste em persuadir [πεισαι = também tem o sentido de “prevalecer sobre”, “vencer”], mas em reconhecer [ιδειν = “ver”, “perceber”] os meios de persuasão [πιθανα] mais pertinentes para cada caso, como também ocorre em todas as outras artes [τεχνη] [...], o próprio dessa arte é reconhecer [ιδειν] o convincente e o que parece [φαινόμενον] ser convincente.³¹⁷

A retórica não se ocupa, portanto da ação de persuadir, mas do *reconhecimento* dos meios adequados para persuadir. O conhecimento de tais meios é considerado por Aristóteles como indispensável àqueles que proferem discursos públicos nas assembleias políticas, nos eventos celebrativos e nos tribunais judiciários.

“Como tudo na literatura grega, a oratória, ou retórica, teve origem em Homero”³¹⁸, mas ganhou importância quando as cidades-estado gregas passaram a se autogovernar. A assembleia se constituiu no principal órgão onde as leis eram feitas, interpretadas e aplicadas. Quem tinha assento nessas assembleias eram os cidadãos que, mediante o uso da palavra e da argumentação persuasiva, procuravam proteger seus interesses e suas propriedades. Assim, “uma certa proficiência em oratória e argumentação passou a ser uma necessidade política e prática”³¹⁹.

Portanto, a discussão sobre o lugar da retórica no contexto de uma civilização diz respeito ao problema político da *liberdade de expressão*. Os estudos de I. F. Stone³²⁰ sobre o uso de palavras e expressões que, no mundo antigo, denotem essa idéia, demonstram que

³¹⁶ BARTHES, 2001, p. 3.

³¹⁷ ARISTOTLE, *Rhetoric* (ed. W. D. Ross). Book 1 [section 14].

³¹⁸ STONE, I. F. [Isidor Feinstein]. *O julgamento de Sócrates*. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 102.

³¹⁹ Id., *ibid.*, p. 102.

³²⁰ Para aprofundar a discussão sobre a liberdade de expressão entre os gregos, ver o cap. 17 “As quatro palavras” in STONE, 1988, p. 218-227.

“nenhum outro povo na história deu mais valor à liberdade de expressão do que os gregos, particularmente os atenienses”. O conceito de democracia, inventado pelos gregos, baseia-se no direito de livre expressão. Era freqüente o emprego de termos como “igualdade” (*isegoria*), e “isonomia” (*isologia*); “expressão livre” (*eleutherostomou glosses*) e “liberdade de expressão” (*parrhesia*).

Em geral, as cidades-estado gregas eram de tendência democrática, à exceção de Esparta e Creta, que eram governadas por guerreiros proprietários de terras. Embora os espartanos também se julgassem livres, não havia *isegoria* (“igualdade”) em Esparta, como também não haveria posteriormente em Roma. Isto é, havia o direito do voto, mas não a liberdade de expressão, pois em suas assembléias não havia debate. As tomadas de decisão eram determinadas por um sistema eleitoral no qual os mais ricos — senadores patrícios e os comerciantes mais prósperos — tinham maioria automática. Stone nota ainda que na língua oficial dos romanos, o latim, não havia termo equivalente a *isegoria* e portanto, não figurava no direito romano. Em contrapartida, “na assembléia ateniense, todo cidadão tinha o direito de falar”; e mais, “era convidado a se manifestar”³²¹. Deve-se ressaltar que nem todos eram considerados cidadãos, pois estavam excluídos, entre outros, as mulheres e os escravos. Entretanto, o próprio Sócrates desdenhava dessa prática ateniense dizendo que ali *qualquer um* podia manifestar-se livremente, fosse “ferreiro, sapateiro, comerciante, capitão de navios, rico, pobre, homens de boa família ou sem família alguma”³²². Ou seja, se a palavra não era de todos, pelo menos o era para os cidadãos reconhecidos como tal.

Essa atmosfera “intelectual” ateniense, do livre pensamento e da livre expressão, transparece no episódio neotestamentário da pregação do apóstolo Paulo no Areópago (At 17.16ss). Na ocasião a reação da platéia diante da novidade de uma nova “teoria” sobre a ressurreição foi variada, mas não hostil (conforme exposto no primeiro capítulo, em I.3.2.2).

Em contrapartida, na Roma antiga “é bem documentada a freqüente expulsão de filósofos e outros professores” — na oligarquia aristocrática, o ensino da retórica não deve ser estimulado, para que não seja “ampliada a participação no governo e abalado o controle

³²¹ Cf. STONE, 1988, p. 236

³²² Cf. Id., *ibid.*, p. 236.

sobre o poder exercido pelos senadores patrícios”³²³. A relação entre retórica e política é notória na decisão tomada pelos censores, no ano 161 a.C., de punir e expulsar de Roma os professores de retórica latina; bem como no fim do livre debate imposto pelos césaes, tanto nas assembléias populares quanto no senado oligárquico, por ocasião da derrubada da república.³²⁴ Se, de um lado, a censura implica na restrição ao poder político do cidadão, fica evidente, de outro lado, que esse poder se amplia em um regime que possibilite a liberdade de expressão.

A retórica romana se notabilizou não pela sua vertente política, mas pela jurídica, na qual os discursos não implicam em deliberações sobre o futuro, mas em julgamento de acontecimentos passados — na oratória deliberativa, há debate de idéias entre um número maior de interlocutores, ao passo que a jurídica se configura como discurso unidirecional, proferido por profissionais do direito, sem a possibilidade da réplica dialógica da parte dos jurados ou juízes, que se limitam a proferir sua sentença favorável ou contrária, no final do julgamento.

O resultado do cerceamento romano ao livre debate foi a degeneração da oratória, que acabou por tornar-se “mero palavreado espalhafatoso e vazio, um exibicionismo verbal sem o vigor que a caracterizava no tempo que a voz dos homens livres [...] determinava seu próprio destino”³²⁵. Ao longo da história, esse processo de alternância entre valorização e esvaziamento da oratória/retórica se reproduziu amiúde, ora por imposições políticas, ora por convicções científicas

Seja como for, a vigência da retórica antiga, remonta ao século V a.C. Para muitos, porém, inclusive para Barthes, essa retórica teria “morrido” no século XIX d.C., vítima da pressuposta objetividade científica moderna que desconfia de discursos rebuscados ou repletos de subjetividade — o “dogmatismo racionalista iniciado por Descartes e adotado maciçamente no séc. XIX foi a maior causa da decadência da retórica”, afirma o filósofo Nico-

³²³ STONE, 1988, p. 236.

³²⁴ Cf. id., *ibid.*, p. 57.

³²⁵ Id. *ibid.*, p. 58.

la Abbagnano³²⁶. Entretanto, para outros, “não é a decadência da retórica que é evidente e sim, a decadência dos oradores”³²⁷.

Há hoje um renovado interesse pela matéria, principalmente a partir da reinterpretação da retórica de Aristóteles feita por Chaïm Perelman que se consagrou como o fundador da chamada Nova Retórica; bem como das reflexões de Umberto Eco a respeito da retórica concebida como semiótica da interação conversacional.³²⁸ De certa forma, pode-se afirmar que, embora não receba esse nome, a retórica — como a arte e a técnica de falar ou escrever de modo persuasivo, ou “de persuadir com o uso de instrumentos lingüísticos”³²⁹, ou ainda como ciência metalingüística que estuda o processo persuasivo — continua a ser objeto de estudos da semiótica, da lingüística, da filosofia, do direito, do marketing, da publicidade e propaganda, entre outras áreas — enfim, como exclamou Barthes, “o mundo [ainda] está incrivelmente repleto de antiga Retórica”.³³⁰

No campo da teologia, desde a época dos Pais da Igreja, a retórica faz parte do currículo teológico e da formação pastoral dos líderes cristãos. Os princípios da retórica são aplicados no processo de elaboração das prédicas dando origem à homilética, entendida como a teologia pastoral do discurso religioso — teologia da procoamação. A homilética se constitui como ciência e como meta-ciência do discurso religioso, pois, ao mesmo tempo em que estabelece princípios para a sua elaboração, discursa sobre o próprio discurso, ao analisá-lo criticamente.

II.1.3.1 A homilética e a retórica antiga

Conhecer os princípios retóricos antigos é imprescindível para a compreensão da homilética clássica cristã. Tais princípios reinaram no Ocidente do século V a.C. até o século XIX d.C. Não será necessário repeti-los integralmente³³¹; mas será conveniente que sejam

³²⁶ ABBAGNANO, 2000, p. 857.

³²⁷ BUENO, Silveira. *A arte de falar em publico: Rhetorica, Eloquencia*. São Paulo: Empreza Graphica de “Revista dos Tribunaes”, 1933. p. v.

³²⁸ Ver ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. Trad. Antônio de Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000. p. 234-254. Ver também PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*.

³²⁹ ABBAGNANO, 2000, p. 856 (verbete “Retórica”).

³³⁰ BARTHES, 2001, p. 3.

³³¹ Esses princípios podem ser facilmente encontrados nos vários manuais ou obras de introdução à retórica, tal

apresentados, de maneira sintética, aqueles aspectos da retórica que mais contribuem para uma compreensão do discurso homilético contemporâneo. Para isso, se recorrerá aos textos do próprio Aristóteles, mas também à releitura desses textos elaborada por Roland Barthes, cujo olhar iluminado pela semiologia, amplia as possibilidades de compreensão da *Antiga Retórica*³³².

As práticas retóricas, entendidas como discursos sobre o discurso, se deram, segundo diferentes épocas: como *técnica* de persuasão; como *ensinamento* e disciplina acadêmica; como *ciência* que trata dos “efeitos” de linguagem e de sua classificação (metalinguagem); como *moral* ou sistema de regras que permitem vigiar os “desvios” da linguagem passional; como *prática social* das classes dirigentes – sendo a linguagem um poder, permite que os que sabem falar dominem sobre os que não sabem; e como *prática lúdica* de reação a todas as práticas repressivas do sistema institucional que se manifesta na forma de jogos, paródias, alusões eróticas ou obscenas, piadas de colégio, etc.³³³

Córax³³⁴, discípulo de Empédocles, um dos primeiros professores profissionais de retórica, teria sido o primeiro a identificar as partes do discurso (*oratio*), em meados do séc. V a.C.: exórdio, narração, argumentação, digressão e epílogo. Trata-se de uma origem judiciária, concebida para auxiliar àqueles que recorriam à justiça ou aos tribunais. Roland Barthes chama a atenção para o fato de que esse “plano” do discurso imperou durante séculos e que “ao passar do discurso judicial para a dissertação escolar, esse plano conservou a sua organização principal: uma introdução, um corpo demonstrativo, uma conclusão”³³⁵. Com a publicação de uma “arte retórica” (*tekné rhetoriké*), Córax, juntamente com seu discípulo Tísias, teria lançado uma retórica sintagmática, isto é, que se ocupa das partes do discurso, a *táxis* ou *dispositio*.

Quanto à origem literária ou estética da retórica³³⁶, a primeira referência é Górgias, de Leôncio, na Sicília (ca. 484-375 a.C.). Górgias é considerado a maior expressão prática da

como a obra de REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 253 p.

³³² REBOUL, 2004, p. 3-102.

³³³ Cf. BARTHES, 2001, p. 5-7.

³³⁴ Córax é considerado o inventor do argumento segundo o qual uma coisa é inverossímil por ser verossímil demais. Sobre isso, ver REBOUL, 2004, p. 3-4.

³³⁵ BARTHES, 2001, p. 9-10.

³³⁶ Sobre a origem literária da retórica, ver REBOUL, 2004, p. 4-6.

sofística, mediante o ensinamento da retórica.³³⁷ Ele se dedicaria a uma retórica paradigmática, ocupando-se das “figuras” de retórica, a *lexis* ou *elocutio*. A grande novidade está em que Górgias aplica à prosa tais figuras³³⁸, até então restritas à poesia. Ao submeter a prosa ao código retórico, Górgias passa do verso à prosa dando a esta elementos daquela: “palavras com a mesma consonância, simetria das frases, reforço da antíteses por assonância, metáforas, aliteraões”³³⁹, entre outros.

Tem-se, assim, um aspecto sintagmático e outro paradigmático da retórica que, de algum modo, ainda hoje conforma o seu estudo. Isto é, uma parte que se ocupa do discurso em si, dos elementos que o compõe e das partes que o constituem; e outra que se ocupa das cores e ornamentos do discurso, e de como isso interage com o receptor.

Muito da crítica que se faz à retórica se deve à sua vertente sofística. Protágoras (c. 486-410), considerado o fundador da erística (do grego *éris* = controvérsia) ou arte de vencer uma discussão contraditória, parte do princípio de que “a todo argumento pode-se opor outro, [e] que qualquer assunto pode ser sustentado ou refutado”³⁴⁰. Para argumentar ou contra-argumentar, recorre-se aos sofismas (daí o rótulo *sofista*) — o sofisma é um “raciocínio aparente e ilusório, por não respeitar as regras da lógica”³⁴¹. Tudo o que se sabe dos sofistas é conhecido por meio dos seus inimigos, mas ao que parece, sua arte se apóia no “relativismo pragmático”, uma vez que, para eles, “a verdade nunca passa de acordo entre interlocutores”³⁴². Como a verdade é sempre diferente para cada indivíduo (ou mesmo para cada cidade), a conclusão de Protágoras é que *o homem é a medida de todas as coisas*, e que, portanto, mudando-se as percepções dos indivíduos, muda-se sua verdade. Isso se faz por meio da palavra, que vira instrumento de dominação — pois já não é instrumento de saber, mas de poder. Como não há verdade absoluta nem conhecimento objetivo, também não há necessidade da lógica.

³³⁷ PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. 16 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994 (1 ed. em 1954). p. 108.

³³⁸ Algumas das figuras são: anacoluto, aliteração, anticlímax, assíndeto, antítese, catacrese, elipse, eufemismo, hipérbato, hipérbole, metáfora, metonímia, onomatopéia, oxímoro, paradoxo, polissíndeto, prosopopéia ou personificação, silepse, sinestesia, etc. Cf. PIMENTEL, Carlos. *Português descomplicado*. São Paulo: Sarai-va, 2004. p. 211-215.

³³⁹ BARTHES, 2001, p. 10-11.

³⁴⁰ REBOUL, 2004, p. 7.

³⁴¹ Id., *ibid.*, p. 252.

³⁴² Id., *ibid.*, p. 9.

Platão (428 ou 427- 347 ou 348 a.C.) critica a “má” retórica dos sofistas, pois considera que esta se baseia na verossimilhança, o que equivale dizer que se fundamenta na ilusão. Esse tipo de retórica Platão denomina *logografia*. Para Platão, a retórica sofística convence não pela verdade, mas pelo que parece ser a verdade (teria Platão consciência de que ao dizer isso estava fazendo um exercício retórico?). Então, a retórica sofística funciona a despeito da “disponibilidade de provas ou de argumentos que produzam conhecimento real ou convicção racional”³⁴³. Em contrapartida à retórica sofística, Platão apresenta uma retórica filosófica, à qual denomina *psicagogia* (formação das almas pela palavra), cujo objeto seria a verdade. Esta, sim, seria a verdadeira e boa retórica. Enquanto para os sofistas o homem era a medida de todas as coisas, para Platão, Deus é essa medida. Deus aqui é entendido como a expressão do verdadeiro. No *Fedro*, escreve: “a autêntica arte do discurso, desvinculada do verdadeiro não existe e não poderá jamais existir”³⁴⁴. Entretanto, como denuncia Stone, o padrão de conhecimento (de verdade) proposto como necessário para alcançar essa “verdadeira retórica” é tão elevado “que poucos poderiam dele se aproximar”³⁴⁵. De qualquer forma, a grande contribuição de Platão é o seu método: o modo fundamental da “verdadeira retórica” é o *diálogo* (a dialética) que pressupõe a relação afetiva entre os interlocutores e possibilita o pensar em comum. Por essa ênfase na dimensão afetiva, Barthes afirma ser a retórica platônica um “diálogo de amor” ou uma “retórica erotizada”³⁴⁶.

Tal era também o Sócrates de Platão (470 ou 469-355 a.C.): completamente avesso à retórica, pois a iguala à bajulação. Entretanto, como lembra Stone, “nem sempre a persuasão é lisonja, e nem sempre a lisonja é persuasiva”³⁴⁷. Sua condenação à oratória seria antes expressão do seu desdém pela gente comum de Atenas. Sabe-se que Sócrates menosprezava abertamente os atenienses: desde suas crianças e escravos, até suas mulheres e homens, mesmo aqueles que eram reconhecidos como *cidadãos*. Para Sócrates, aquela gente vulgar jamais poderia agir de modo sensato e racional.

³⁴³ ABBAGNANO, 2000, p. 856 (verbetes “Retórica”).

³⁴⁴ REBOUL, 2004, p. 18.

³⁴⁵ STONE, 1988, p. 103.

³⁴⁶ BARTHES, 2001, p. 12.

³⁴⁷ STONE, 1988, p. 104.

Seja como for, Sócrates e Platão não eliminaram a retórica, antes, propuseram uma outra substituta, a que denominaram dialética. E essa dialética nada mais é do que uma retórica do diálogo.

O “antídoto” ao envenenamento platônico-socrático da retórica viria de Aristóteles (384-322 a.C.), que aproximaria a retórica da dialética³⁴⁸, ressaltando o valor de ambos. Embora tenha estudado com Platão, acaba fundando o Liceu³⁴⁹, uma escola concorrente à Academia daquele. Ali desenvolveu sua ciência e sua teoria retórica. Na opinião de Aristóteles, a *polis* e a vida civilizada só se viabilizam mediante a “virtude cívica” e o *logos*, que permitem a distinção entre o certo e o errado, o justo e o injusto. Aristóteles, diferente de Sócrates, pressupõe que as pessoas têm inteligência suficiente para compreender uma argumentação racional, e que essa capacidade se constitui, precisamente, em uma das bases da democracia. Aristóteles afirma que a retórica está no mesmo nível da dialética, pois ambas dizem respeito a questões que fazem parte do conhecimento de todos, pois “todos se empenham dentro de certos limites em submeter a exame ou defender uma tese, em apresentar uma defesa ou uma acusação”³⁵⁰. Aristóteles não tinha uma visão ingênua da retórica, mas uma compreensão crítica das demais ciências, pois admite que a oratória popular está sujeita a abusos, mas sabe também que tal risco se aplica igualmente a todas as “coisas boas”³⁵¹. Ele certamente conhecia a contribuição de Isócrates (436-338) para a moralização da retórica, que afirmava ser esta aceitável somente “se estiver a serviço de uma causa honesta e nobre, e que não pode ser censurada, tanto quanto qualquer outra técnica, pelo mau uso que dela fazem alguns”³⁵².

Aristóteles inventou o principal instrumento da lógica, o silogismo, e o distinguiu em duas formas: o silogismo dialético, que parte sempre de proposições consideradas necessariamente verdadeiras; e o silogismo retórico, que parte de proposições consideradas provavelmente verdadeiras (a este denominou *entimema*). Para Barthes, “a retórica de Aristóteles é sobretudo uma retórica da prova, do raciocínio, do silogismo aproximativo (entime-

³⁴⁸ Para uma discussão sobre a relação entre retórica e dialética, ver REBOUL, 2004, p. 34-41.

³⁴⁹ Para um estudo da retórica aristotélica, ver o cap. II de REBOUL, 2004, p. 21-41.

³⁵⁰ Do Livro I de ARISTÓTELES. [s.d.]. p. 29.

³⁵¹ Ver Livro I, cap. 1, iv, 13 de id. *ibid.* p. 31.

³⁵² Cf. REBOUL, 2004, p. 11.

ma)''³⁵³. O silogismo retórico, ou entimema, é necessário porque a natureza das decisões a serem tomadas nas assembleias democráticas só podem se basear em probabilidades e não em “inatingíveis certezas absolutas”, pois julgam o passado com base em depoimentos discrepantes; ou legislam para o futuro com base em eventualidades imprevisíveis. Isto implica em que, nas palavras de I. F. Stone, “os homens são obrigados a deliberar não em relação ao que é certo, e sim ao que é incerto’’³⁵⁴.

Essa visão afirmativa que Aristóteles tem da Retórica inspirará Perelman, no final do século XX, a propor uma Nova Retórica concebida como teoria da argumentação e base filosófica de uma sociedade pluralista, democrática e tolerante.³⁵⁵ Isso é feito mediante a retomada da célebre definição de retórica dada por Aristóteles: “é a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar persuasão’’³⁵⁶. Nas palavras de Barthes, a retórica é a “arte de extrair de qualquer assunto o grau de persuasão que ele comporta’’³⁵⁷.

A *Arte Retórica*, de Aristóteles, é dividida em três livros: o primeiro trata do discurso (a *oratio*) como sendo uma mensagem que depende do orador e de sua adaptação ao público, e classifica os três gêneros do discurso: judicial, deliberativo e epidíctico; o livro II trata do receptor da mensagem, principalmente das emoções (paixões) que interferem na maneira como o público recebe os argumentos (por essa razão, Barthes afirma ser essa retórica baseada em uma estética popular, no senso comum e na verossimilhança, cuja regra seria: “Mais vale uma verossimilhança impossível do que um possível inverossímil’’); e o livro III trata da elocução (*elocutio*) bem como da ordem das partes do discurso (*dispositio*).³⁵⁸

Depois de Aristóteles, como já manifesto, pouco se acrescentou à matéria. Outros autores, entretanto, se encarregaram de retomar os temas aristotélicos, reorganizá-los, adaptá-los, inclusive à escrita. Assim procederam o moralista Cícero³⁵⁹ e o didático Quintiliano³⁶⁰.

³⁵³ BARTHES, 2000, p. 16.

³⁵⁴ STONE, 1988, p. 106.

³⁵⁵ Cf. HAARSCER, Guy, no prefácio de MANELI, 2004, p. xiv.

³⁵⁶ Do Livro I, cap. II, 1 de ARISTÓTELES. [s.d.]. p. 33.

³⁵⁷ BARTHES, 2000, p. 15.

³⁵⁸ Cf. Id., *ibid.*, p. 16-17.

³⁵⁹ Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.).

³⁶⁰ Marcus Fabius Quintilianus (ca. 35-95 d.C.).

Atribui-se a Ovídio³⁶¹ a aproximação entre a poesia e a arte oratória (semelhante à que Górgias havia feito entre a poesia e a prosa). E Dionísio de Halicarnasso (60 a.C-7 d.C.) teria abandonado a entimemática de Aristóteles para ocupar-se do movimento das frases, aparecendo assim uma noção autônoma de estilo não baseado na lógica, mas na ordem das palavras e guiada por valores de ritmo. E, finalmente, sob a tirania do imperador romano Domitiano³⁶², que impõe silêncio ao Fórum, como constata Barthes, a “eloqüência emigra para a ‘Literatura’ [...] (*eloquentia* passa a significar *literatura*)”.³⁶³

Barthes discorre, ainda, sobre a neo-retórica que teria “vigorado no mundo greco-romano unido, do século II ao século IV d.C.”. Trata-se de um “império literário”, com expoentes como Santo Agostinho³⁶⁴ (354-430), Libânio de Antioquia (314-393), São Gregório Nazianzeno (*ca.* 330-390), entre outros, que têm como referência a sofística e a retórica. Nesse período, o discurso deixa de ter “finalidade persuasiva mas puramente ostentatória” e valoriza o “estilo” e seus ornamentos, principalmente o arcaísmo, a metáfora, a antítese e a cláusula rítmica. Na Idade Média, período subsequente, a retórica fica enfraquecida pela gramática e pela lógica e é igualmente reduzida ao domínio do *ornamento*.³⁶⁵ Pode-se dizer, de maneira genérica, que, na Idade Média, a retórica persuasiva dá lugar a uma retórica ornamental.³⁶⁶

Daí a suposição da morte da retórica, não obstante os seus vários ressurgimentos ao longo da história, e em detrimento da publicação de numerosos tratados de retórica, sempre marcados por uma volta a Aristóteles. Seu grande algoz teria sido a “evidência” (dos fatos, das idéias, dos sentimentos) que, a partir do século XVI, no entendimento de Barthes, toma três direções: no protestantismo, assume a forma de evidência pessoal; no cartesianismo, de evidência racional; e, no empirismo, de evidência sensível.³⁶⁷ O racionalismo, o cientificismo e o método cartesiano contribuem para a dispensa da retórica, na suposição de que, unicamente pela intermediação da razão, toda verdade será plenamente revelada. Aos poucos

³⁶¹ Publio Ovídio Nasone (43 a.C.-17/18d.C.).

³⁶² Titus Flavius Domitianus (51-96/97 d.C.).

³⁶³ Cf. BARTHES, 2000, p. 18-22.

³⁶⁴ Aurelius Augustinus.

³⁶⁵ Cf. BARTHES, 2000, p. 22-39.

³⁶⁶ Ver paralelo com a prática homilética no cap. I desta tese, item I.3.4.

³⁶⁷ Cf. BARTHES, 2000, p. 40.

essa convicção se mostrou insustentável, e as decepções da modernidade — a decepção com a ciência, inclusive — passaram a exigir outras posturas.

O objeto de estudo da retórica acabou recebendo outros apelidos, mas “se a retórica perdeu o nome nem por isso morreu”³⁶⁸. Como observou Reboul, ela sobrevive “no ensino literário, nos discursos jurídicos e políticos, como também vai renovar-se na comunicação de massa, própria do século XX”³⁶⁹. Inclusive a semiótica, de Roland Barthes, segundo Reboul, se configura como uma retórica da imagem.³⁷⁰ A retórica da imagem, conquanto desenvolva o oratório em detrimento do argumentativo, torna evidente que “a imagem não é eficaz, nem mesmo legível sem um mínimo de texto” — portanto, “a imagem é [...] a retórica a serviço do discurso, não em seu lugar”³⁷¹. Outra vertente, que inclui além de Barthes, Jean Cohen, o grupo MU e Gérard Genette, transforma a retórica, nos anos 60 do séc. XIX, em “conhecimento dos procedimentos da linguagem característicos da literatura” — trata-se, portanto, de uma retórica literária.³⁷²

No aspecto religioso, a retórica parece já não ser estudada com aprofundado interesse. A onda de pregadores autônomos e extemporâneos deu lugar a uma homilética intuitiva, improvisada. Agora que os pregadores vêm ocupando espaço na mídia, estes estão sentindo a necessidade de repensarem seu discurso para adequá-los às exigências do meio. Essa homilética, por sua vez, procura inspirar-se nos princípios do marketing, da publicidade e da propaganda.³⁷³ Mas vale lembrar, mais uma vez, que um dos setores que mais se aplica ao estudo dos princípios retóricos, radicalizando-os, testando-os e reformulando-os, é justamente o publicitário. De modo que, mesmo indiretamente, todos acabam bebendo na mesma fonte.

³⁶⁸ REBOUL, 2004, p. 82.

³⁶⁹ Id., *ibid.*, p. 82.

³⁷⁰ Sobre a retórica da imagem, ver Id., *ibid.*, p. 83-85.

³⁷¹ REBOUL, 2004, p. 85.

³⁷² Sobre uma avaliação crítica desse movimento, ver *id.*, *ibid.*, p. 87-90.

³⁷³ Um movimento religioso que marcou, no Brasil, o ingresso dos evangélicos no mundo do marketing, foi a Igreja Renascer em Cristo (no início, simplesmente, Fundação Renascer). É sabido que seu principal líder, o hoje apóstolo Estevão Hernandes, antes de tornar-se líder religioso, atuava profissionalmente na área do marketing. Depois dele, muitos seguiram pelo mesmo caminho do *pastor-marketeiro*.

II.1.3.2 A homilética e a nova retórica

Em contrapartida à idéia da morte da retórica, ressurgem trabalhos de fôlego. E particularmente um autor contemporâneo tem a pretensão de propor uma *Nova Retórica*: Chaïm Perelman³⁷⁴, que foi professor na *Université Libre de Bruxelles*, e é considerado um dos maiores filósofos do direito do século XX. Em 1945, inicia uma vasta obra de filosofia jurídica que valoriza a antiga retórica. Por quarenta anos publica numerosos artigos que tratam da retórica e da sua relação com a linguagem, com a lógica e com o conhecimento de modo geral. Perelman se empenha em procurar restaurar o lugar da retórica na história da filosofia, tão amiúde negado. Seus principais escritos sobre o tema foram reunidos no livro *Rhetoriques (Retóricas)*³⁷⁵, publicado em Bruxelas, na Bélgica, em 1989, e no Brasil em 1997. Perelman, segundo o principal estudioso e continuador do seu pensamento, “desenvolveu uma teoria de argumentação e uma concepção de justiça que representam uma das contribuições mais importantes para o pensamento contemporâneo”³⁷⁶.

Umberto Eco, em seu *Tratado geral de semiótica*, faz referência ao trabalho de Perelman: “Nas últimas décadas, a chamada ‘nova retórica’ (Perelman, 1958) confinou definitivamente os discursos apodícticos aos sistemas axiomatizados e reconduziu sob a voz ‘retórica’ todos os outros tipos de discurso, desde o filosófico até o político.”³⁷⁷ Perelman evidenciara, assim, que

todos os raciocínios humanos a respeito de fatos, decisões, crenças, opiniões e valores já não são considerados como obedientes à lógica de uma Razão Absoluta, mas são vistos em seu comprometimento efetivo com elementos efetivos, avaliações históricas e motivações práticas.³⁷⁸

Isto contribui para remover o pejo de ciência da fraude ou da bajulação, com o qual alguns julgavam a retórica, passando esta a se constituir em *técnica da interação discursiva razoável*, pois,

³⁷⁴ Principais obras de Perelman traduzidas ao português: PERELMAN, Chaïm. *Retoricas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 417 p. (Justica e direito). PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 653 p.

³⁷⁵ PERELMAN, 1999, 417 p.

³⁷⁶ MANELI, 2004, 220 p.

³⁷⁷ ECO, 2000, p. 234-235.

³⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 234-235.

nesta perspectiva, o discurso persuasivo se despoja definitivamente daquela aura de fraudulência que o adornava até a idade de ouro da retórica clássica (pense-se na oposição canônica entre Sócrates “bom” e sofistas “maus”) para converter-se em *técnica da interação discursiva* “razoável”, sujeita à dúvida, à revisão, controlada por toda uma série de condicionamentos extralógicos.³⁷⁹

No entendimento de Mieczyslaw Maneli, a nova retórica de Perelman se conforma, de fato, como uma Nova Teoria de Argumentação. Parte da constatação de que não há verdade absoluta em ideologias sociais e políticas. Em sintonia com a mentalidade democrática, a retórica se apresenta como método consistente para buscar novos caminhos, novas formas de agir e pensar em relação aos desafios da realidade presente. Perelman, não somente teria revivido as idéias de Aristóteles, como as teria excedido amplamente. Sua metodologia e filosofia estão direcionadas contra a crença em verdades absolutas e em ideologias dogmáticas, quer sejam de esquerda, quer de direita, bem como contra qualquer tendência autoritária. Opõe-se, ainda, ao relativismo moderno nas teorias da política, dos valores, da lei e da moral. Descartou, também, os vários tipos de positivismo ou pragmatismo que sustentam um cientificismo arbitrário, afirmando haver uma diferença substancial entre o “racional” e o “razoável” — “razoável” não significa “irracional”. Para Perelman, baseado na “dialética da vida”, é possível, ao contrário do que pensava Descartes, que duas idéias diferentes sobre uma mesma situação social não implique, necessariamente, em que uma esteja errada. Ao contrário dos positivistas e pragmáticos, Perelman se apóia “numa extensa noção de pluralismo e diálogo”. O diálogo, assim, não se limita à simples troca de idéias, mas promove um ilimitado processo de argumentação que possibilita estabelecer a melhor solução possível numa determinada situação e num determinado momento — a isso Perelman chama de recurso retórico ou argumentativo.³⁸⁰

Como seria de se esperar, essa nova retórica enfrenta grande resistência, pois uma terceira via entre a lógica formal e a ausência de lógica era inconcebível, até meados dos anos 70. Somente no último par de décadas do séc. XX é que começa a haver uma abertura para a “retórica dos textos que se fundam no diálogo, e não na *desconfiança*”³⁸¹. Entretanto, na

³⁷⁹ ECO, 2000, p. 234-235.

³⁸⁰ Cf. MANELI, 2004, p. 1-8.

³⁸¹ REBOUL, 2004, p. 89-90.

opinião de Reboul, mesmo essa nova retórica omite elementos fundamentais ao processo retórico relacionados à afetividade: “o *delectare* e o *movere*, o encanto e a emoção, essenciais contudo à persuasão.”³⁸²

Novamente, é Umberto Eco quem aponta para uma outra possibilidade no estudo da retórica:

Vista nessa perspectiva, a retórica representa ainda uma forma assaz complexa de produção signica, envolvendo a escolha das premissas prováveis, a disposição dos silogismos retóricos (ou de outras formas inferenciais de lógicas com mais valores) e todos os “revestimentos” externos necessários à expressão classificação sob o nome de “figuras de retórica”.

Então, Eco postula a constituição da retórica como uma *semiótica da interação conversacional*:

Portanto, a retórica, nesta forma, constitui o objeto de *uma semiótica da interação conversacional*. O principal requisito desse tipo de interação é que as regras de conversação sejam respeitadas; e uma das mais importantes regras de interação é que *sejam reconhecidas a parcialidade das premissas e suas reatividades às circunstâncias*.³⁸³

Note-se que, neste ponto, o produto da retórica não é, necessariamente, um discurso pronunciado por um eloqüente orador diante de um público patético, mas o diálogo argumentativo como instrumento de resolução de contradições sociais, com vistas a obter soluções pacíficas e razoáveis.³⁸⁴

Não cabe, portanto, a censura nem o cerceamento à prática retórica, quer seja por duvidosas razões políticas, quer seja por alegados motivos científicos. A retórica é uma ferramenta à disposição de todo cidadão para orientá-lo no exercício do direito de expressar-se com liberdade e clareza. Toda fala humana, ou melhor, toda expressão humana, se constitui em discurso — inclusive a prédica.

De uma forma ou de outra, a retórica atende cotidianamente a necessidades *judiciárias* (Córax), *literárias* (Górgias), *filosóficas* (Platão/Sócrates), *científicas* (Aristóteles), *semióti-*

³⁸² REBOUL, 2004, p. 89.

³⁸³ ECO, 2000, p. 234-235.

³⁸⁴ Cf. MANELI, 2004, p. 9-22.

cas (Barthes), *político-humanitárias* (Perelman), *relacionais* (Eco). A homilética, por sua vez, aplica toda essa contribuição retórica às necessidades *religiosas*, tão determinantes para a existência humana quanto as demais. A prédica, então, se configura potencialmente como discurso argumentativo, estético, dialético, didático, imagético, democrático e relacional. Em suma, todas as principais contribuições da teoria retórica estão presentes na prédica.

II.2 Métodos (ou meios) homiléticos (*modus faciendi*)

O homem não é um ser lógico,
mas um ser de sugestão.
(Chaim Perelman)

Ao se pensar uma teoria homilética, além de estabelecer os princípios sobre os quais ela se estabelece, torna-se necessário estabelecer-lhe os métodos. Por método (do grego *méthodos*, de *metá*, “atrás”, “em seguida”, “através” e *hodós* “caminho”) entende-se o caminho sistematicamente traçado pelo qual, partindo-se de um determinado ponto (princípio), pretende-se chegar a um determinado fim (propósito). Em outras palavras, o método é o “meio” ou “um meio” (mídia). No campo da comunicação, à luz da constatação de MacLuhan sobre a relação intrínseca entre meio e mensagem, chega-se ao conceito de *midialogia*, formulado por Debray, pelo qual pensar a mídia equivale a pensar uma disciplina e um método, incluindo-os em uma problemática filosófica, segundo a qual “a dinâmica do pensamento não é separável de uma física dos traços”³⁸⁵.

O *meio* ou *mídia* (*medium*, *media*) “é a agência intermediária que permite que a comunicação aconteça”, tal como a escritura, os gestos, o vestuário, as performances teatrais e coreográficas; mas *meio* também “consiste em um desenvolvimento tecnológico que estende os canais, o alcance ou a velocidade da comunicação”; *meio* indica, ainda, as formas técnicas utilizadas no processo comunicacional, como “rádio, televisão, jornais, livros, fotografias, filmes e discos, entre outros”.³⁸⁶

³⁸⁵ Sobre isso, ver verbete *midialogia* em CHARAUDEU, 2004. 555 p.

³⁸⁶ Cf. verbete *meio*, em O’SULIVAN, Tim et. all. *Conceitos-chave em estudos de comunicação e cultura*, por Tim O’Sullivan e outros. Trad. Margaret Griesse e Amós Nascimento. Piracicaba: Unimep, 2001. 288 p.

A *mensagem*, por sua vez, é entendida como “um *conteúdo* embrionário existente antes da codificação e depois da decodificação”³⁸⁷. É portanto, a codificação que confere à mensagem a sua *forma*. Decorre daí que o conteúdo interfere na forma que a mensagem apresentará e, naturalmente, a forma adotada será determinante para o processo de decodificação do seu conteúdo. Quando se trata da *prédica*, a forma que ela adquirirá é determinada pelo procedimento homilético adotado pelo pregador. O conteúdo de sua mensagem só será comunicado se, de alguma maneira, o homileta puder codificá-lo, isto é, dar-lhe uma forma que explicita a associação significante/significado. E a maneira como os significados são construídos³⁸⁸ pelo processo homilético é o tema desta etapa da pesquisa.

O produto homilético convencional é a *prédica*, cuja *alocução*, convém lembrar, se dá no contexto litúrgico. Ainda que tenha sido escrita, seu acontecimento é um procedimento verbal-oral (que não exclui o não-verbal) que explica ou reforça convicções passadas, interpreta acontecimentos presentes e motiva e impulsiona transformações ou reafirmações futuras.

Mas o que torna a comunicação oral potencialmente tão persuasiva a ponto de reforçar ou de desestabilizar os intersujeitos comunicantes? Os princípios retóricos somados a novos conceitos da teoria da comunicação ajudam na busca pela resposta a essa pergunta. Por isso, interessa, nessa etapa da pesquisa, reunir alguns elementos a partir da trajetória da ciência dos discursos, principalmente o que diz respeito às partes da arte retórica (*pisteis*, *táxis*, *lexis* e *hypocrisis*); as suas operações principais (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *actio* e *memória*); e, principalmente, o que respeita aos princípios lógicos, psicológicos e éticos da argumentação persuasiva.

³⁸⁷ Cf. verbete *mensagem*, em O’SULIVAN, 2001.

³⁸⁸ Para uma discussão aprofundada sobre a construção de sentidos, ver OGDEN, C. K e RICHARDS I. A. *O significado de significado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. Ver também FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 407 p.

II.2.1 Partes da arte retórica e suas operações principais

Como qualquer discurso, a prédica é o produto final resultante de um processo de seleção, estruturação e arranjo de uma coleção de matérias brutas de raciocínio e fatos relativos a um tema, “armado para a persuasão”. A retórica se incumbem do estudo de como se dá esse processo. O discurso homilético é, a rigor, uma unidade que forma um único raciocínio. Não obstante, esse todo pode ser analisado em suas partes constitutivas. Essas partes não devem ser entendidas como elementos independentes de uma estrutura, “mas como atos de uma estruturação progressiva”.³⁸⁹

Convém distinguir entre as partes do discurso (que será tratado no item II.2.1.2 *Dispositio*) e as partes do processo retórico. Como já foi mencionado acima, Roland Barthes nos recorda que Córax de Siracusa teria sido o primeiro a distinguir as grandes partes da *oratio* (o discurso em si): 1. exórdio; 2. narração ou ação (relação dos fatos); 3. argumentação ou prova; 4. digressão; 5. epílogo. E caberia a Aristóteles relacionar essa *technè rhetoriké* com suas cinco operações principais (as partes do processo retórico): *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *actio* e *memoria* — alguns autores fundem as duas últimas, considerando a *memoria*, como parte da *actio*.

Contemporaneamente, é Umberto Eco quem afirma ser necessário formular uma nova retórica semioticamente orientada; e para isso retoma de maneira esquematizada os objetos da retórica clássica acrescentando novos elementos.³⁹⁰

³⁸⁹ A exposição a seguir se apóia principalmente na síntese elaborada, em 1964-65, por Roland Barthes, para um seminário na *École pratique des hautes études*. Esse texto foi traduzido para o português e publicado pela Editora Martins Fontes — já se tem recorrido a ele reiteradas vezes nesta tese. BARTHES, 2001, p. 48-100.

³⁹⁰ Ver ECO, 2000, p. 234.

Os quadros abaixo sintetizam o esquema do processo retórico clássico agregando conceitos tomados do referencial exegético-hermenêutico-homilético exposto anteriormente:

RETÓRICA				
INVENTIO Euresis	DISPOSITIO Taxis	ELOCUTIO Lexis	ACTIO Hypocrisis	MEMORIA Mnémen
Cotidiano, situação vivencial	Cotidiano, situação vivencial	Cotidiano, situação vivencial	Cotidiano, situação vivencial	Cotidiano, situação vivencial
Encontrar o que dizer	Ordenar o que se encontrou	Acrescentar o ornamento das palavras, das figuras	Representar o discurso como um ator: gestos e dicção	Recorrer à memória
Premissas prováveis explícitas (<i>retóricas</i>)	Entimemas explícitos (<i>retóricos</i>)	Esquemas gerativos e expressões caracterizadas	Dramaturgia da palavra	Nível dos estereótipos
E premissas prováveis ocultas (<i>ideológicas</i>)	E entimemas ocultos (<i>ideológicos</i>)	Argumentação lógico-psicologia	Remete a uma histeria e a um ritual	Intertextual fixo
Condicionante onipresente: o cotidiano dos intersujeitos comunicantes (situação vivencial, contexto histórico, <i>Zitz Im Leben, Dasein</i>)				

HOMILÉTICA				
INVENTIO Euresis	DISPOSITIO Taxis	ELOCUTIO Lexis	ACTIO Hypocrisis	MEMORIA Mnémen
Cotidiano, situação vivencial	Cotidiano, situação vivencial	Cotidiano, situação vivencial	Cotidiano, situação vivencial	Cotidiano, situação vivencial
Investigação exegético-hermenêutica	Elaboração bíblico-teológico-pastoral	Recorrência à Teoria da comunicação processual e semiológica	Recorrência à Semiótica de comunicação (Elementos verbais e não verbais)	Aportes interdisciplinares
Procedimento mecânico	Procedimento do espírito	Sensibilização da alma	Sensibilização do corpo	Conexões neuronais
Análise de dados	Elaboração de raciocínios	Emissão de juízos	Geração de sensações	Fixação de conceitos
Recorrência ao texto	Recorrência ao raciocínio	Recorrência às emoções	Recorrência às sensações	Recorrência às memórias e experiências significativas
Condicionante onipresente: o cotidiano dos intersujeitos comunicantes (situação vivencial, contexto histórico, <i>Zitz Im Leben, Dasein</i>)				

O conteúdo apresentado nos quadros acima será detalhado nos próximos itens. Em geral, os estudiosos se limitam a discorrer sobre os três primeiros elementos — *inventio*; *dispositio*; *elocutio* — porquanto a *actio* e a *memoria* “foram bem depressa sacrificados, desde

quando a retórica não mais teve como objeto apenas os discursos falados [...] mas também, e depois quase exclusivamente, as ‘obras’ (escritas)”³⁹¹. Para os propósitos desta tese, a *actio* e a *memoria* não poderão ser omitidos.

II.2.1.1 *Inventio* (lat.) ou *Euresis* (gr.)

A *inventio* diz respeito mais ao processo de descoberta do que à invenção do discurso. Parte do pressuposto de que o discurso já existe, basta reencontrá-lo. A *inventio* é mais um processo de extração pela *via argumentorum*, do que de criação. Embora inclua o sentido moderno de *invenção*, como *criação*, esta se dá a partir de um *inventário* das possibilidades argumentativas elaborado pelo orador.³⁹² Esse caminho ou método argumentativo se bifurca em duas vias, uma lógica e outra psicológica. A *via lógica* se encarrega de reunir provas objetivas, extrínsecas e intrínsecas à matéria em discussão, capazes de *convencer* o interlocutor pelo concurso do raciocínio, da racionalidade. A *via psicológica*, por sua vez, consiste em mobilizar provas subjetivas e morais, segundo o humor (paixões) do seu destinatário, com o objetivo de *comover*, sem que se pense a mensagem probatória em si. Daí, conclui-se que a persuasão envolve arrazoados lógicos, que dependem da qualidade das provas, e de arrazoados psicológicos, que dependem da habilidade do orador.³⁹³

Pela via dos *arrazoados lógicos*, os argumentos são construídos mediante a indução e a dedução — para Aristóteles, não há outros meios fora esses. A indução retórica é o *paradeigma* ou *exemplum* — isto é, o raciocínio analógico — e tem natureza narrativa e imagética (tanto as fictícias, como parábolas e fábulas, quanto as históricas e reais). A dedução retórica, por seu turno, são os *argumenta* que se constituem na forma de entimemas. “Para os aristotélicos, o entimema é um silogismo fundamentado em verossimilhanças ou em sinais”; é um “silogismo retórico” que, no dizer de Umberto Eco, parte de premissas prováveis abertas à discussão e à refutação e não de *primeiros princípios* incontrovertidos, como os princí-

³⁹¹ BARTHES, 2001, p. 49.

³⁹² Sobre o duplo sentido da *invenção* retórica, ver REBOUL, 2004, p. 54.

³⁹³ Sobre o papel da argumentação lógica e da psicológica no processo retórico da *inventio*, ver BARTHES, 2001, p. 51-52.

pios lógicos de identidade, não-contradição e terceiro excluído, pretendidos pela ciência.³⁹⁴ Esse tipo de argumento se apóia no que o público pensa e é, portanto, nas palavras de Eco, “uma espécie de espetáculo aceitável”. Por essa razão, trata-se mais de persuasão do que de demonstração. É por essa razão que, na opinião de Barthes, esse material lógico-retórico “funciona com perfeita naturalidade nas obras da cultura dita de massa”³⁹⁵. A noção capital para Aristóteles é a da *verossimilhança*, pois, como já assinalado, “mais vale uma verossimilhança impossível do que um possível inverossímil”³⁹⁶. O entimema se constitui, portanto, como um *silogismo prático* cuja conclusão visa a um ato de decisão.

Pela via dos *arraçoados psicológicos* a persuasão se dá não pelo “que há na cabeça do público”, mas por “aquilo que o público acredita que os outros têm na cabeça”³⁹⁷. Assim, Aristóteles preferiu classificar as paixões (*pathos*) a partir das idéias do público sobre as paixões, e não a partir de uma descrição científica.³⁹⁸ Na retórica das paixões acontece uma articulação fundamental do *logos* proposicional com a gênese do *pathos*, que diz respeito aos afetos de quem ouve, e constitui o ponto de partida dos argumentos patéticos; e o *ethos*, como atributo do orador, que se desdobra nos argumentos éticos. Estes pontos (os três tipos de argumentos: *etos*, *patos* e *logos*) tornarão a ser abordados no item II.2.2, que retomará a discussão sobre as vias lógico-psicológicas da argumentação persuasiva.

II.2.1.2 *Dispositio* (lat.) ou *Taxis* (gr.)

Uma vez reunidos os argumentos lógicos e psicológicos adequados ao seu propósito, compete ao orador arranjá-los nas grandes partes do discurso. Isso tanto no nível da frase (*conlocatio*), como no nível da parte (*compositio*), quanto no nível do discurso (*dispositio*).

Aristóteles reorganiza as 5 partes do discurso formuladas primeiramente por Córax — exórdio, narração, argumentação, digressão e epílogo — em quatro: 1. *exórdio*; 2. *narratio*;

³⁹⁴ Ver ECO, 2000, p. 234.

³⁹⁵ BARTHES, 2001, p. 62.

³⁹⁶ Id., *ibid.*, p. 16.

³⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 77.

³⁹⁸ Sobre isso ver a edição bilíngüe grego/português de ARISTÓTELES. *A retórica das paixões*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 73 p.

3. *confirmatio*; e 4. *epílogo*.³⁹⁹ A seguir serão descritas brevemente cada uma dessas partes, com base na classificação de Aristóteles⁴⁰⁰:

O *exórdio* dá início ao discurso, e tem, segundo Barthes⁴⁰¹, a dupla função de captar a benevolência dos ouvintes, por meio de uma iniciativa natural de sedução; e de anunciar o plano a ser seguido no discurso por meio do anúncio das suas divisões principais. O *exórdio* possibilita o estabelecimento de relação afetiva e a criação de intimidade com o interlocutor. Na síntese de Reboul⁴⁰², o *exórdio* tem função essencialmente fática, porque pretende tornar o auditório *dócil*, ou disposto a aprender e compreender; *atento*, ou interessado; e *benevolente* para com o orador, que quer mostrar-se sensato, sincero e simpático. Nas palavras do próprio Aristóteles, “o *exórdio* baseia-se então em considerações que dizem respeito ao ouvinte”⁴⁰³.

A *narratio* (lat.) ou *diegesis* (gr.)⁴⁰⁴ é a narrativa dos fatos empenhados na causa. É a exposição persuasiva da prova mas de maneira clara, verossímil e breve, sem digressões. Sua função é preparar para a argumentação. Seus elementos básicos são os fatos (naturais ou culturais) e as descrições (topográficas, cronográficas e prosopográficas).⁴⁰⁵ Segundo Reboul, na Idade Média dá-se uma reformulação da narração: esta “desliga-se do gênero judiciário, mas insere-se na da pregação, com os *exempla*, histórias geralmente fictícias que ilustram o tema do sermão”⁴⁰⁶. Nos manuais de homilética contemporâneos, entretanto, a *narratio* se constitui na exposição (exegética) do contexto geral e específico da perícopie básica da prédica, de tal maneira que permita a escolha de uma chave-de-leitura para sua compreensão, à luz do tema proposto pela ocasião.⁴⁰⁷ Atualmente, na publicidade e, princi-

³⁹⁹ Sobre as partes do discurso, ver BARTHES, 2001, p. 80 cp. com 9-10.

⁴⁰⁰ As diferentes partes da arte retórica são tratadas no livro III, e especificamente as partes do discurso, nos cap.s xiii-xix por ARISTÓTELES. [s.d.], p. 173-221.

⁴⁰¹ BARTHES, 2001, p. -83-84.

⁴⁰² Ver REBOUL, 2004, p. 55.

⁴⁰³ ARISTÓTELES. [s.d.], p. 206.

⁴⁰⁴ Cf. Cap. xvi de id. *ibid.* p. 211-213.

⁴⁰⁵ Cf. BARTHES, 2001, p. 85-87.

⁴⁰⁶ REBOUL, 2004, p. 57.

⁴⁰⁷ Por exemplo, COSTAS, Orlando E. *Comunicación por medio de la predicación*. Miami: Editorial Caribe, 1978. p. 68. Ver também: BLACKWOOD, Andrew Watterson. *A preparação de sermões*. Trad. de D. Macedo. 3 ed. Rio de Janeiro: JUERP : ASTE, 1984. 282 p. BROADUS, John A. *A arte de pregar*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928. BROADUS, John A. *O preparo e entrega de sermões*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960. 386 p. Ver ainda VALVERDE, Messias. *Liturgia & pregação: reflexões sobre o culto cristão. Orientações para celebrações mais vivas e sermões envolventes*. São Paulo: Exodus, 1996. 186 p.

palmente, na propaganda também se utilizam com muita freqüência “narrações breves, [...] a título de exemplos”⁴⁰⁸.

A *confirmatio* (lat.) ou *apodexis* (gr.) ou ainda *pistis* (gr.) é a exposição dos argumentos, a apresentação das provas⁴⁰⁹ elaboradas no decurso da *inventio*. Pela síntese de Barthes⁴¹⁰, a argumentação comporta três elementos: 1. a *propositio* (lat.) ou *prothesis* (gr.) que é a definição compactada, resumida da causa ou idéia central da exposição; 2. a *argumentatio* que é a exposição das razões probantes; 3. e a *altercatio*, que consiste na quebra do monólogo por meio de um diálogo com os eventuais argumentos contrários. Reboul nota que a confirmação nem sempre está separada da narração, a exemplo dos oradores clássicos do século IV, tais como Iseu, Isócrates e Demóstenes, que apresentam discursos “como uma única narração, em que cada seqüência constitui uma prova”⁴¹¹. Outra consideração importante do mesmo autor é quanto à inconveniência do emprego da pluralidade de argumentos. Estes deveriam “desenvolver um único argumento apresentando diversos aspectos seus e refutando os argumentos contrários”; porquanto “um discurso que acumula argumentos diferentes, sem nexos entre si, parecerá estar lançando mão de qualquer expediente, portanto ser de má-fé”⁴¹².

O *epílogo* (*peroratio*, *conclusio*, *cumulus*, coroamento) é o encerramento do discurso e, segundo Barthes⁴¹³, comporta dois níveis: 1. o nível dos “fatos” que trata de retomar e resumir o que foi recém exposto; 2. e o nível dos “sentimentos”, que apela para a sensibilidade dos interlocutores de modo a comovê-los e a convencê-los a aderirem à tese apresentada. Para Aristóteles, a peroração compõe-se de quatro partes: “a primeira consiste em dispor bem o ouvinte em nosso favor e em dispô-lo contra o adversário; a segunda tem por fim amplificar ou atenuar o que se disse; a terceira, excitar as paixões no ouvinte; a quarta, pro-

⁴⁰⁸ REBOUL, 2004, p. 57.

⁴⁰⁹ As provas são tratadas no Livro III, cap. Xvii, de ARISTÓTELES. [s.d.], p. 214-217.

⁴¹⁰ Cf. BARTHES, 2001, p. 87-88.

⁴¹¹ REBOUL, 2004, p. 57.

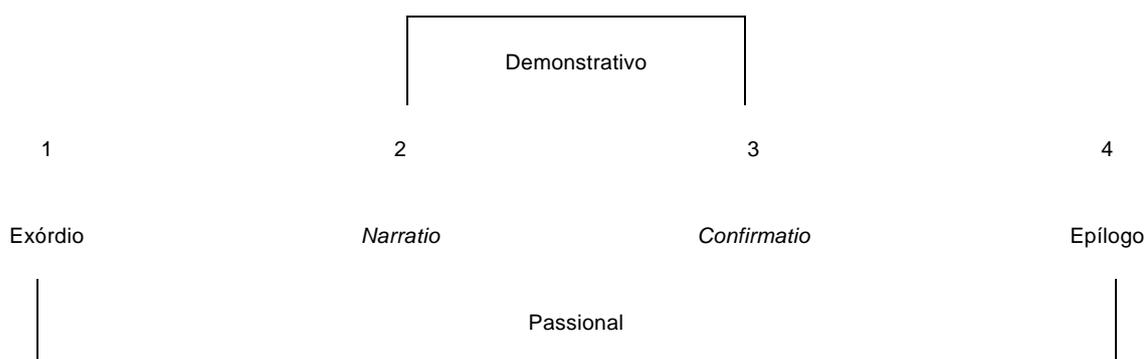
⁴¹² Id., *ibid.*, p. 58-59.

⁴¹³ Cf. BARTHES, 2001, p. 84-85.

ceder a uma recapitulação”⁴¹⁴. Reboul nota “que a peroração é o momento por excelência em que a afetividade se une à argumentação, o que constitui a alma da retórica”⁴¹⁵.

Barthes chama a atenção para o fato de que o início e o final do discurso, isto é, o *exórdio* e o *epílogo*, apelam para os sentimentos e seu propósito é comover a audiência pela sensibilização das suas paixões; ao passo que o corpo demonstrativo central, isto é, a *narratio* e a *confirmatio*, apela para a razão e seu propósito é persuadir por meio da apresentação de provas relacionadas a fatos. O mesmo se dá com o discurso homilético, a prédica. O discurso se conforma em uma estrutura em quiasmo, cuja moldura externa passional enquadra a construção interna demonstrativa.

Veja-se o quadro elaborado por Barthes⁴¹⁶ para demonstrar a estrutura paradigmática das partes do discurso, quanto à sua dinâmica racional-passional:



Na homilética, as partes constitutivas da prédica são basicamente as mesmas, e em geral são assim relacionadas nos manuais⁴¹⁷: *Introdução*, que inclui o exórdio (que vincula a vida dos ouvintes ao tema da pregação), a narração ou explicação (que apresenta o cenário ou contexto da perícopie) e a proposição (que é o enunciado da idéia central); o *desenvolvimento*, que inclui o corpo demonstrativo ou argumentativo com suas divisões e subdivisões; e a *peroração*, que geralmente apresenta um desafio pastoral.⁴¹⁸

⁴¹⁴ O epílogo ou peroração é tratado no Livro III, cap. Xix de ARISTÓTELES. [s.d.], p. 220.

⁴¹⁵ REBOUL, 2004., p. 60.

⁴¹⁶ BARTHES, 2001, p. 81.

⁴¹⁷ Uma boa síntese pode ser encontrada em ANTUNES FILHO, Edemir. *Por uma prédica com começo, meio e fim*. 2002. 82 f. Monografia – Teologia, São Bernardo do Campo, 2002. Orientação de: Luiz Carlos Ramos.

⁴¹⁸ Veja-se, por exemplo, as variações dessa estrutura básica aplicada a diferentes tipos de prédica, tais como os modelos analógico, etimológico, analítico, de investigação problemática, ilustrativo, e implicativo, propostos por COSTAS, 1978, p. 99-121.

II.2.1.3 *Elocutio* (lat.) ou *Lexis* (gr.)

Encontrados os argumentos e arranjados nas respectivas partes do discurso, cabe ao orador preparar a elocução, ou enunciação, ou ainda a alocução. Segundo Barthes⁴¹⁹, a *elocutio* define um campo que abrange toda a linguagem. Isso inclui a gramática e a dicção ou “teatro da voz”. Nesta etapa, o orador ou oradora escolhe e reúne as palavras mais adequadas à enunciação. As mesmas idéias podem ser expressas de diferentes maneiras e compete ao orador escolher (por meio da *electio*) a melhor maneira.

O discurso, então, é enriquecido com “ornamentos” e “cores”. Mas não só no nível cosmético, superficial. Para Eco, “quando as figuras de retórica são usadas de modo ‘criativo’, elas não servem só para ‘embelezar’ um conteúdo já dado, mas *contribuem para delinear um conteúdo diverso*”⁴²⁰. No dizer de Barthes, “os ornamentos ficam do lado da paixão, do corpo” e “tornam a palavra desejável”; e as cores servem para evitar que uma exposição seja “demasiado nua”, revestindo-a com roupas retóricas. Do ponto de vista psicológico, “as figuras são a linguagem da paixão”.⁴²¹

Esse efeito se obtém mediante o emprego das chamadas figuras de retórica ou de linguagem. Estas somam às centenas, mas Roland Barthes elege quatro delas como sendo as “grandes figuras arquetípicas”⁴²², cuja origem remonta à poesia. São elas: a metáfora, a metonímia, a sinédoque e a ironia. Umberto Eco reduz sua abordagem apenas à metáfora e à metonímia, que julga constituírem “a ossatura de qualquer outra operação retórica na medida em que representam os dois tipos de substituição lingüística possíveis, um atuando sobre o eixo do *paradigma*, outro sobre o eixo do *sintagma*” — uma constitui substituição “por semelhança”, e a outra “por contigüidade”.⁴²³

A técnica que consiste em tomar uma palavra com o sentido de outra, denomina-se *tropos*, e estes, no discurso, são *acontecimentos*, isto é, só têm existência *momentaneamente*. Isto porque as figuras de retórica, de linguagem, de estilo, ou de significação, só têm lugar em virtude de uma significação nova da palavra, por meio da relação estabelecida en-

⁴¹⁹ Cf. BARTHES, 2001, p. 88-98.

⁴²⁰ ECO, Umberto. 2000, p. 236.

⁴²¹ Cf. BARTHES, 2001, p. 89-90.

⁴²² Id., *ibid.*, p. 96-97.

⁴²³ Cf. ECO, 2000, p. 234.

tre duas idéias — uma primeira relacionada com a significação primitiva da palavra, a outra com a significação nova que lhe é atribuída.⁴²⁴

A rigor, as figuras são desvios ou “defeitos” da linguagem, pois de certa forma a corrompem dizendo as idéias de forma não canônica, e freqüentemente de forma não esperada. Essa matéria sempre empolgou os estudiosos da retórica, e mais recentemente, fascina os semiólogos. Alguns chegaram, nos anos 60, a querer limitar a retórica ao estudo das figuras de estilo, entendidas como desvio em relação ao “grau zero”, ou seja, em relação à norma.⁴²⁵

Entretanto, é precisamente pelo recurso às figuras de retórica que um discurso pode tornar-se atraente, uma vez que “desviar uma palavra de seu sentido ordinário permite dar ao estilo maior dignidade”⁴²⁶. Isso equivale a dar um “ar estrangeiro” ao discurso e, como observou Aristóteles, as pessoas “admiram o que vem de longe e a admiração causa prazer”⁴²⁷.

Não cabe, aqui, uma abordagem detalhada sobre tais figuras⁴²⁸. Apenas relacionar-se-á as “grandes figuras arquetípicas” acrescidas de breve definição⁴²⁹:

A *Metáfora* (do grego *metaphorá* [*met(a)- e -fora*], “mudança”, “transposição”, e por extensão “transposição do sentido próprio ao figurado”): É obtida pela designação de um objeto ou qualidade mediante uma palavra que designa outro objeto, isto é pela comparação sem os elementos comparativos, mas mediante a atribuição a um ser características de outro usando a linguagem conotativa (p.ex., ele tem uma vontade de ferro, para designar uma vontade forte, como o ferro).⁴³⁰ Para Aristóteles, as metáforas podem ser igualmente inconvenientes ao discurso, se forem ridículas, excessivamente majestáticas ou trágicas, não obstante,

⁴²⁴ Sobre isso, ver RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Trad. esp. Agustín Neira. 2 ed. Madrid: Ediciones Cristiandad; Editorial Trotta, 2001. p. 81.

⁴²⁵ Para uma crítica do conceito de figuras como desvio, ver REBOUL, 2004, p. 64-66. Ver também BARTHES, Roland. *O grau zero da escrita: seguido de novos ensaios críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁴²⁶ ARISTÓTELES, [s.d.], p. 176. — Livro III, cap. ii.

⁴²⁷ Id. *ibid.*, p. 176. — Livro III, cap. ii.

⁴²⁸ Para uma discussão de fundo a respeito do lugar das figuras no estudo da retórica contemporânea, ver principalmente o estudo II de RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Trad. esp. Agustín Neira. 2 ed. Madrid: Ediciones Cristiandad; Editorial Trotta, 2001. p. 67-91.

⁴²⁹ Para as definições das figuras de retórica, tomou-se como referência (1) PIMENTELI, Carlos. *Português descomplicado*. São Paulo: Saraiva, 2004, p. 211-215. (2) HOUAIS, 2001.

⁴³⁰ Ver também RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. 2 ed. Trad. Agustín Neira. Madrid: Ediciones Cristiandad,

o termo próprio, o vocábulo usual e a metáfora são as únicas expressões úteis para o estilo do discurso puro e simples. O que o confirma é que elas são as únicas a serem utilizadas por toda a gente; não há ninguém que na conversação corrente não se sirva de metáforas, dos termos próprios e dos vocábulos usuais. Pelo que, é evidente que, com perícia, o discurso poderá apresentar o ar estrangeiro de que falamos, a arte ficará dissimulada e o estilo será claro, qualidades estas que, como vimos, comunicam sua virtude ao estilo oratório.⁴³¹

A *Metonímia* (do grego *met(a)-* e *-onímia* ou *-onimia*, “emprego de um nome por outro”): Para Eco é um caso claro de hipercodificação mediante um acerto semiótico que constitui um caso de interdependência sêmica⁴³². A metonímia, conforme definição de dicionário, é a figura de retórica que consiste no uso de uma palavra fora do seu contexto semântico normal, por ter uma significação que tenha relação objetiva, de contigüidade, material ou conceitual, com o conteúdo ou o referente ocasionalmente pensado. Não se trata de relação comparativa, como no caso da metáfora. A relação metonímica é de tipo qualitativo (causa, efeito, esfera etc.). Eis alguns exemplos: matéria por objeto: *ouro* por “dinheiro”; pessoa por coisa; autor por obra: *adora Portinari* por “a obra de Portinari”; divindade: esfera de suas funções; proprietário por propriedade: *vamos hoje ao Venâncio* por “ao restaurante do Venâncio”; morador por morada; continente pelo conteúdo: *bebeu uma garrafa de aguardente* por “a aguardente de uma garrafa”; conseqüência pela causa: *respeite os meus cabelos brancos* por “a minha velhice”; a qualidade pelo qualificado: *praticar a caridade* por “atos de caridade” etc.

A *Sinédoque* (do verbo grego *sunkdékhomai*, “compreender, abarcar ao mesmo tempo”): é um tipo especial de metonímia baseada na relação quantitativa entre o significado original da palavra usada e o conteúdo ou referente mentado; os casos mais comuns são: parte pelo todo: *braços para a lavoura* por “homens, trabalhadores”; gênero pela espécie ou vice-versa: *a sociedade* por “a alta sociedade”, *a maldade do homem* por “da espécie humana”; singular pelo plural ou vice-versa: *é preciso pensar na criança* por “nas crianças”.

A *Ironia* (do grego, *eiróneía*, “ação de interrogar fingindo ignorância; dissimulação”, de *eiróneúomai* “fazer-se de ignorante”): é a figura por meio da qual se diz o contrário do

Editorial Trotta, 2001. 434 p.

⁴³¹ ARISTÓTELES, [s.d.], p. 176. — Livro III, cap. ii. cp. com cap. iii, p. 181.

⁴³² Cf. ECO, 2000, p. 237.

que se quer dar a entender; uso de palavra ou frase de sentido diverso ou oposto ao que deveria ser empregado, para definir ou denominar algo. Era o procedimento característico de Sócrates que demonstrava fingidamente disposição de aprender com outrem para, interrogando-o habilmente, fazê-lo entrar em contradição e deixar bem evidente o caráter errôneo de suas concepções, do que resulta o reconhecimento por aquele interlocutor da autêntica ignorância do interrogado. A ironia ressalta do contexto de tal maneira que é mais apropriada ao discurso oral que ao escrito.

Se os ornamentos e as cores são antes, desvios da linguagem, era de se esperar que as pessoas preferissem a linguagem direta, objetiva e nua. Entretanto, é curioso notar que a persuasão se dê antes pelo desvio do que pelo caminho direto. Em grande parte isso se dá porque, “os ornamentos ficam do lado da paixão”, portanto, mexem com o corpo e “tornam a palavra desejável”⁴³³, como observou Barthes. É essa “indumentária” viva e colorida que seduz o interlocutor e faz com que tantos se quedem com frequência, e por tanto tempo, diante de um orador, ouvindo seus discursos.

Outros aspectos da *elocutio* serão analisados no item II.2.3, que trata da sedução do relato. Ali se pretende demonstrar como, durante o processo da alocução, se dá a magia do reencantamento das palavras e do mundo.

II.2.1.4 *Actio* (lat.) ou *Hypocrisis* (gr.)

Na era da mídia, não há escapatória dos simulacros.
(Roger Silverstone)

A respeito da *Actio* ou *Hypocrisis*, isto é da *performance*, do orador, quando do pronunciamento do seu discurso, Aristóteles, chama a atenção para várias questões. Primeiro, o uso adequado da voz, pois é por meio dela que o orador deverá expressar as várias emoções. São três os elementos que, conjugados, expressam as emoções pela voz: o volume, a modulação e o ritmo. Aristóteles está convencido de que dependendo da maneira como algo é dito isso afetará distintamente a inteligibilidade do interlocutor. Entretanto, essa *performance*

⁴³³ BARTHES, 2001, p. 90.

tem seus limites, pois afinal “ninguém precisa usar linguagem nobre (*fine*) para ensinar geometria”⁴³⁴.

Além da voz, a *actio* depende do bom estilo, e “o estilo para ser bom deve ser claro” e natural. A clareza depende do uso das palavras correntes e ordinárias; e “o que é natural é persuasivo, ao contrário do que é artificial”.⁴³⁵ Não obstante, convém que o discurso apresente algum frescor, que traga novidades, caso contrário não acrescentará nada ao interlocutor. Os estilos diferem dependendo do tipo de discurso. Por exemplo: os discursos escritos são, em geral, mais bem acabados, enquanto que os falados permitem melhor dramaticidade; os escritos refletem melhor o caráter, enquanto os falados, as emoções.⁴³⁶

A linguagem é outro fator determinante da *actio*, pois “a linguagem será apropriada se expressar emoção e caráter, e se corresponder à matéria” em discussão. E, dependendo da linguagem empregada, o interlocutor acreditará ou não na verdade do orador. Dentre os recursos retóricos, Aristóteles privilegia a metáfora como força persuasiva. Ao fazer isso, ele exalta a narrativa ou o relato como potencial argumentativo.⁴³⁷ Porquanto é justamente por meio das metáforas que se pode conferir frescor a um discurso. Assim, “é bom que se utilize termos metafóricos, mas as metáforas não devem ser distantes, ou serão de difícil assimilação; nem óbvias, ou não produzirão efeito”⁴³⁸.

Pode-se acrescentar a própria *performance* como um quarto fator determinante da *actio*. O termo grego que traduz a *actio* é *hypocrisis*, de onde deriva a palavra portuguesa “hipocrisia”. Silverstone chama a atenção para o fato de que a intensificação dos comportamentos performativos se dá em virtude de que “toda ação é comunicação”, que “a performance quase sempre é idealização”, e que o sucesso de uma performance “depende dos julgamentos e da aceitação de um público”.⁴³⁹ Nesse sentido, “a modernidade trouxe consigo a apropriação pessoal do cerimonial”, trouxe ainda a possibilidade da construção para o indivíduo de “um leque de identidades destinado a diferentes públicos em diferentes cenários”,

⁴³⁴ ARISTOTLE, *Rhetoric*. Trad. W. Rhys Roberts. Book III, part 1. Versão eletrônica da biblioteca on-line de ciências da comunicação, disponível em www.bocc.ubi.pt.

⁴³⁵ Cf. ARISTOTLE, *ibid.*

⁴³⁶ Cf. ARISTOTLE, *ibid.*

⁴³⁷ Cf. Id., *ibid.*

⁴³⁸ Id., *ibid.*

⁴³⁹ SILVERSTONE, 2002, p. 132-146.

mas também trouxe a possibilidade de *argumentar*.⁴⁴⁰ Mais do que nunca, se vive uma “cultura apresentacional em que a aparência é a realidade”⁴⁴¹.

Essas performances não são apenas jogos, mas totalmente sérias, a ponto de, “nossas vidas e identidades” dependerem delas, para usar as palavras de Silverstone. Assim, a feitura, a apresentação, a performance, o performativo “fornecem um meio de pensar sobre a vida social que privilegia a ação, o significado e o poder do simbólico”⁴⁴². A ação, portanto, é uma forma de mediação enraizada no cotidiano pois “as coisas que fazemos, os papéis que assumimos, os jogos que jogamos, as vidas que levamos são o produto das complexidades da cultura em seu mais amplo sentido”⁴⁴³.

Um pregador ou pregadora não tem escolha: antes mesmo de subir ao púlpito já está atuando — pelo uso que faz da voz, pelo estilo que adota, pela linguagem que emprega — contracenando com o cotidiano e performando seu papel culturalmente ensaiado e atribuído.

II.2.1.5 *Memoria* (lat.) ou *Mnémen* (gr.)

É apenas quando esquecemos tudo
o que aprendemos que começamos a saber
(Henry David Thoreau)

Quanto à *Memoria* ou *Mnémen*, convém transcender ao simples ato de gravar discursos para pronunciá-los sem a necessidade de recorrer a notas escritas. Tradicionalmente, os tratados homiléticos e retóricos, neste ponto, limitam-se a comentar as “leis naturais da memória” (impressão, associação e repetição).⁴⁴⁴ Porém, pretende-se, aqui, relacionar o elemento *memória* com o processo de sedução pelo relato, que está visceralmente ligado às experiências significativas vivenciadas no cotidiano.

⁴⁴⁰ Cf. SILVERSTONE, Roger. *Por que estudar a Mídia?* Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2002. p. 132-146.

⁴⁴¹ Id., *ibid.*, p. 132.

⁴⁴² Id., *ibid.*, p. 134.

⁴⁴³ SILVERSTONE, 2002, p. 134.

⁴⁴⁴ Sobre esse assunto ver COSTAS, 1978, p. 177-178.

Entre os teóricos da análise do discurso, fala-se em *memória discursiva*, e entende-se o contexto como um fenômeno *eminentemente memorial*. Assim, “um discurso, ao se desenvolver como espaço textual, constrói para si, progressivamente, uma *memória intratextual*: a cada momento ele pode remeter a um enunciado precedente (‘viu-se que’, ‘a seção precedente’...)”⁴⁴⁵. O discurso também é influenciado pela *memória de outros discursos*, por isso fala-se em *memória conversacional* para designar a sucessão de interações ocorridas anteriormente entre os interactantes, ou ainda *memória interdiscursiva*. Em geral, a partir da contribuição de Charaudeau, distingue-se três tipos de memória: uma *memória de discurso*, que se constitui em torno de saberes de conhecimento e de crenças sobre o mundo e que forma comunidades discursivas; uma *memória das situações de comunicação*, em torno de dispositivos e contratos de comunicação, e que forma comunidades comunicacionais; uma *memória das formas*, em torno de maneiras de dizer e de estilos de falar, e que forma comunidades semiológicas — ora, “qualquer gênero de discurso mantém uma relação com a memória”⁴⁴⁶.

Para Silverstone, a recorrência à memória pelo estímulo comunicativo do discurso, promove a criação de novos “textos”, que, por sua vez, acabam por redimensionar ou reinterpretar realidades e acontecimentos. É “no recordar, pelo testemunho oral [...] e pelo discurso compartilhável” que “os fios privados do passado se entrelaçam no tecido público, oferecendo uma visão alternativa, uma realidade alternativa às versões oficiais da academia e do arquivo”. Por isso mesmo, “essas memórias inauguram outros textos, não menos históricos do que os primeiros, mas não obstante, outros”⁴⁴⁷.

De novo, aqui, se nota quão determinante é o cotidiano, tanto para a tarefa do homileta como para a do seu interlocutor, pois a memória a que ambos recorrem “emergem do popular e do pessoal e são o produto de nossos próprios tempos”⁴⁴⁸. As memórias não são, por-

⁴⁴⁵ Verbete “memória intratextual” in CHARAUDEU, 2004.

⁴⁴⁶ Cf. verbete *memória e textualidade, memória e interdiscurso e memória e conservação*, em CHARAUDEU, 2004.

⁴⁴⁷ Cf. SILVERSTONE, 2002, p. 233.

⁴⁴⁸ Id., *ibid.*, p. 233.

tanto, arquivos ou registros fixados e inalteráveis. Antes, “as lembranças variam no recordar e no contar”⁴⁴⁹.

Carl Sagan discorre longamente sobre as alterações de memória que freqüentemente ocorrem mediante certas circunstâncias, e demonstra como as lembranças não são dados objetivos, mas passíveis de serem alteradas e sujeitas a inúmeros fatores relacionados à subjetividade da psicologia humana. É importante tomar em conta que a imaginação e a memória muitas vezes se confundem. Muito do que se afirma serem lembranças de acontecimentos reais, não passam de falsa memória, lembranças adulteradas ou recordações mascaradas. Não são raras as constatações de lembranças implantadas, lembranças reprocessadas, lembranças disfarçadas, lembranças inventadas, lembranças reprimidas, lembranças errôneas. Frutos de um sutil processo de reelaboração retrospectiva.⁴⁵⁰

Daí, Silverstone poder afirmar categoricamente que “a memória [...] é, incondicionalmente, política”⁴⁵¹. Ela depende do interesse do interlocutor e “o interesse desafia todas as regras de memorização”⁴⁵². Só se aprende aquilo pelo que se está interessado de modo que, como afirma Wurman, “os comunicadores mais eficazes são aqueles que compreendem o papel do interesse no sucesso da transmissão de mensagens, seja para tentar explicar astrofísica ou para orientar proprietários de automóveis em estacionamentos”⁴⁵³. O interesse é seletivo e elege constantemente os assuntos aos quais se dedicará. Por outro lado, Epicteto (c. 50 a.C.-115 d.C.), já nos seus dias se dera conta de que “é impossível para um homem aprender aquilo que ele pensa já saber”⁴⁵⁴, tal a força do condicionamento “ideológico” da memória.

Por essa razão, para que novos elementos sejam assimilados, com freqüência, a memória, coletiva ou individual, precisa ser alterada. Um dos principais instrumentos desse processo de reconstrução da memória são os discursos persuasivos veiculados pelas várias mídias. As lembranças do passado se fundem ou confundem com “as imagens e os sons de

⁴⁴⁹ SILVERSTONE, 2002, p. 233.

⁴⁵⁰ Sobre isso, ver SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 442 p.

⁴⁵¹ SILVERSTONE, 2002, p. 234.

⁴⁵² WURMAN, Richard Saul. *Ansiedade de inform@ção: como transformar informação em compreensão*. 5 ed. São Paulo: Cultura Editores Associados, 2003. p. 146.

⁴⁵³ Id., *ibid.*, p. 146.

⁴⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 168.

um passado mediado”, pois, a mídia “tanto intencionalmente como à revelia, é instrumento para a articulação da memória”⁴⁵⁵. E, obviamente, deve-se tomar em conta que “as memórias da mídia são [sempre] memórias mediadas”⁴⁵⁶ e, portanto, ideologicamente orientadas.

Como a mídia, a prédica também tem essa capacidade re-ordenadora do passado, na medida em que “a textura da memória se entrelaça com a textura da experiência”⁴⁵⁷. Os discursos homiléticos, como os da mídia, também são “um convite: para comparar, adotar, apropriar-se”⁴⁵⁸. Com frequência a mídia e a prédica disputam o passado em veementes batalhas reivindicatórias da posse da memória — “porque outros reivindicam passados diferentes e recusam os limites de uma interpretação de eventos”⁴⁵⁹. Como “toda memória é parcial”, tanto a mídia quanto a prédica oferecem “uma visão do passado que inclui, mas [que] também exclui”⁴⁶⁰.

A memória do homileta, como a do seu interlocutor, é dinâmica e, na interação cotidiana, no contexto da situação vivencial de cada um, é constantemente reformulada e reconstruída. Também a memória é um texto que se renova, às vezes para se conformar ao cotidiano, outras para confrontá-lo. Silverstone retoma o conceito segundo o qual a “memória é trabalho: nunca é formada no vácuo, tampouco seus motivos são puros”⁴⁶¹. Neste sentido é que se pode afirmar que “memória é luta” e, portanto, justificável a “luta” pela memória⁴⁶².

Na prédica, entram em cena a memória do pregador, a memória do interlocutor e a memória coletiva, histórica e politicamente construída. Cada palavra pronunciada carrega consigo um lastro ideológico tal que é capaz de dispersar ou reter a atenção, de desinteressar ou interessar, de ser imediatamente descartada ou de ser fixada para o resto da vida. O acontecimento homilético é, portanto, um processo de construção e reconstrução memorial.

⁴⁵⁵ SILVERSTONE, 2002, p. 237.

⁴⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 242.

⁴⁵⁷ Id., *ibid.* 2002, p. 234.

⁴⁵⁸ Id., *ibid.*, p. 243.

⁴⁵⁹ Id., *ibid.*, p. 243-244.

⁴⁶⁰ Id., *ibid.*, 2002, p. 243-244.

⁴⁶¹ Id., *ibid.*, p. 237.

⁴⁶² Cf. Id., *ibid.*, p. 237.

II.2.2 Elementos lógico-psicológico-éticos da argumentação persuasiva

Não é suficiente saber o que pretendemos dizer,
mas devemos também dizer o que pretendemos.
(Aristóteles)

Este item trata da retórica dos entimemas, das paixões e da ética do orador, e está diretamente relacionada ao processo pelo qual a palavra se torna desejável. O ponto de partida aqui é que a persuasão não se dá meramente nas imediações do córtex cerebral, mas tem como palco todo o complexo e vasto corpo humano. Como já foi observado anteriormente, Aristóteles notou que o caminho da persuasão se bifurca em duas vias, uma *lógica*, ou pseudológica e outra *psicológica*. Mas a persuasão transcende a estes dois aspectos, porquanto está em cena o próprio orador, cujo caráter, em si, se constitui em elemento potencialmente persuasivo, isto diz respeito à dimensão *ética* da persuasão.

II.2.2.1 Argumentação lógica

A via lógica é de mão dupla: uma que parte de conceitos gerais que são aplicados a situações particulares — que é o processo dedutivo, a que Aristóteles denominou silogismo (na dialética) e entimema (na retórica); e outra que parte do particular e se estabelece como princípio generalizado — que é o processo indutivo (na dialética) e analógico (na retórica).

A função da argumentação lógica é persuadir pela demonstração da consistência das provas. Procura sensibilizar o intelecto e, por meio do raciocínio, provocar a adesão do interlocutor, convencendo-o de que, fazendo isso, ele estará tomando uma decisão razoável. Ao distinguir o silogismo do entimema, Aristóteles procura demonstrar que, no discurso oral dirigido ao público em geral, o melhor não é partir das razões últimas, mas dos “lugares comuns” (*topoi*), isto é, do senso comum, daqueles pressupostos que as pessoas já dão por assentados, já assumem como verdades. Em geral, essas verdades não se tornam evidentes pela identificação das causas primeiras, basta que sejam apontados os seus sinais. Daí que o ponto crucial dessa forma de argumentação, para Aristóteles, seja a verossimilhança. Quanto à indução, Aristóteles entendia que, para fins retóricos, não havia necessidade de relacio-

nar uma grande lista de casos particulares para se obter uma regra geral. Bastaria um único ou uns poucos casos, bem escolhidos e representativos da matéria em questão, para demonstrar a probabilidade da conclusão — trata-se do argumento *analógico*, que se apresenta como uma “indução fraca”⁴⁶³, pois baseia-se numa amostragem muito reduzida.

II.2.2.2 Argumentação psicológica

A outra via, a da argumentação psicológica, tem como função persuadir por meio da sensibilização das paixões do interlocutor. O foco não recai sobre as provas em si, mas sobre o humor do público e a interação deste com o orador. Aristóteles mais uma vez distingue dois tipos de argumentos sensibilizadores: os argumentos *éticos* e os *patéticos*. Por sua vez, os *argumentos éticos*, conforme sintetizou Dirce de Carvalho em sua tese de mestrado sobre a homilia⁴⁶⁴, podem ser agrupados em três classes de conteúdos — todos eles relacionados com a pessoa do orador —, são elas: bom senso, bom caráter e boas intenções. Por meio desses expedientes, o orador procura projetar uma imagem simpática de si mesmo com vistas a estabelecer uma ligação afetiva com o receptor (voltar-se-á aos argumentos éticos em II.2.2.3).

Os *argumentos patéticos*, por seu turno, têm em mira o receptor, e consistem de apelos emocionais que procuram atingi-lo em seus sentimentos, princípios e crenças. Aristóteles dedica todo o Livro II de sua *Retórica* para tratar da questão de como interagir a partir das paixões dos ouvintes de tal forma a beneficiar-se disso, quer seja pela cooptação de seus sentimentos, quer seja pela possibilidade de redirecionar-lhes os humores. O orador deve, então, levar em conta o *pathos* do público ao enunciar o seu *logos*, pois a compreensão deste será determinada por elementos bastante subjetivos, tais como a cólera, a calma, o amor e o ódio, o temor e a confiança, a vergonha e a impudência, o favor, a compaixão, a indignação, a inveja, a emulação e o desprezo.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Cf. IDE, Pascal. *A arte de pensar*. Trad. Paulo Neves. 2 ed. São Paulo, 2000. 299 p. Ferramentas.

⁴⁶⁴ Ver nota 7 em CARVALHO, Dirce de. *Homilia: a questão da linguagem na comunicação oral*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 94-96. Coleção comunicar.

⁴⁶⁵ Todas essas “paixões”, são tratadas em ARISTÓTELES. 2000, 73 p.

Os argumentos patéticos mais convincentes, isto é, aqueles que mais conseguem sensibilizar, alterar, amenizar o *pathos* da audiência, seriam aqueles que envolvem alguns dos seguintes aspectos das chamadas tríades persuasivas: *Deus, Pátria e Família*, de um lado; e *Jogo, Violência e Sexo*, de outro. Voltar-se-á a esta questão no próximo capítulo, quando será tratada a homilética espetacular.

Além desses elementos, “também fazem parte dos argumentos patéticos” os cinco grupos nos quais estão classificados os *lugares comuns* (Tópica): quantidade, qualidade, essência, existência e tempo. O apelo a esses *topoi* é muito utilizado visando a impressionar e a comover, a convencer a respeito da superioridade de algo, a chamar a atenção para algo ideal a ser almejado, a convidar ou desafiar para a mudança, a enaltecer o passado ou a projetar o futuro. “Os argumentos patéticos”, nos lembra Dirce de Carvalho, “de modo geral, têm sido utilizados tanto pela cultura antiga como pela moderna”⁴⁶⁶.

Neste ponto, a tendência de muitos pensadores é a de rejeitar esse tipo de argumentação, como fez Platão, considerando-a falaciosa e baseada em verdades prováveis, isto é, baseadas não na verdade, mas no que parece ser a verdade. Entretanto, convém lembrar a observação de I. F. Stone⁴⁶⁷ sobre a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de se alcançar a plena verdade, como queria, por exemplo Sócrates. Este, por meio de seu método dialético de busca das causas últimas, transformava cada assunto em uma cebola, cujas cascas iam sendo retiradas, uma a uma, até que não havia mais cebola, mas unicamente fragmentos de cascas. Para Aristóteles, esse procedimento não ajudava as pessoas a viver (a tomar decisões políticas ou a julgar casos nos tribunais, pois nem o passado nem o futuro podem ser apreendidos como verdade pura). O estado de espírito (o humor, o estado emocional) das pessoas interfere, interage, e condiciona sua capacidade de julgar e de discernir. Nas palavras de Aristóteles, os julgamentos das pessoas são influenciados por suas paixões; ora, “as paixões (*ta pathe*) são todos aqueles sentimentos que, causando mudanças nas pessoas, fazem variar seus julgamentos”⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ CARVALHO, 1993, p. 95.

⁴⁶⁷ STONE, 2002, p. 106.

⁴⁶⁸ ARISTÓTELES, 2000, p. 5.

II.2.2.3 Argumentação ética

Conquanto parte da argumentação psicológica, o *argumento ético* merece um tratamento à parte. Como já explicitado, não passou despercebido para Aristóteles o papel determinante do caráter do orador no processo persuasivo. Segundo ele, são três “as causas de que os oradores sejam por si dignos de crédito”⁴⁶⁹: a prudência (*phronesis*), a virtude (*arete*); e a benevolência (*eunoia*). Pela prudência, o orador demonstra ter a opinião correta; a virtude garante que o orador, tendo a opinião correta, irá expressá-la tal e qual, sem omiti-la como o faria um orador perverso; e por sua benevolência, o orador transmite a segurança de que seu conselho é o melhor, ao contrário do inescrupuloso que, mesmo sabendo qual a opinião correta, a dissimulará e não dará o melhor conselho.

Portanto, Aristóteles afirmava que a força persuasiva estaria condicionada por três elementos: a consistência das provas, a habilidade de emocionar e a qualidade do caráter do orador.⁴⁷⁰ Isto implica em que o efeito persuasivo é o resultado da combinação de argumentos lógicos, psicológicos e éticos. Daí que a persuasão legítima é a que tem fundamento lógico na consistência das provas, estabelece vínculo afetivo pela interação emotiva com o interlocutor, e é reforçada pelo caráter ético e confiável do orador.⁴⁷¹ Por conseguinte, é antiética aquela persuasão que, abandonando a probabilidade lógica, tem como fundamento único a manipulação arbitrária das emoções por parte de um orador inescrupuloso.

As palavras se tornam desejáveis quando há estímulo racional, combinado à sensibilização dos afetos e reforçadas pelo reconhecimento ético do caráter do orador. Havendo esses elementos, a chance de persuasão é consideravelmente amplificada.

⁴⁶⁹ ARISTÓTELES, 2000, p. 5.

⁴⁷⁰ ARISTOTLE. *Rhetoric*. Trad. W. Rhys Roberts. Book I, part 1. Versão eletrônica da biblioteca on-line de ciências da comunicação, disponível em www.bocc.ubi.pt.

⁴⁷¹ Cf. Id., *ibid.*

II.2.3 Mecanismos de sedução do relato

Uma imagem vale mil palavras...
mas tente dizer isso com imagens!
(Salomão Schwartzman)

Os relatos fazem a religião,
não os mandamentos.
(Richard Saul Wurman)

Como desdobramento das duas grandes vias da argumentação persuasiva — a lógica e a psicológica —, se pode estabelecer uma diferença conceitual entre *discurso* e *relato*, conforme proposto pelo especialista em comunicação e educação Joan Ferrés⁴⁷². Para esse autor, o discurso se enquadra na via racional, ao passo que o relato⁴⁷³, na emocional. Enquanto a via racional atua por argumentação e vai da causa ao efeito, ou do efeito à causa, a via emotiva é regida por mecanismos de transferência. Isto é, a via emotiva “atua por simples contigüidade, por proximidade, por semelhança, por simultaneidade, por associação emotiva ou simbólica” — inscreve-se, portanto, no campo da *poética*.⁴⁷⁴ A primeira pretende convencer por meio de argumentos racionais; enquanto a via emotiva “pretende seduzir, atrair o receptor pelo fascínio”. A via racional se dá de maneira consciente, “mediante uma atitude de reflexão, de análise e de compreensão”. Ao passo que a via emotiva é inconsciente e com frequência é irracional, ilógica ou alógica. Ferrés parte do pressuposto de que as emoções têm maior força que os raciocínios, e que quando as duas vias entram em conflito, são as emoções que prevalecem e acabaram por deter “a hegemonia do processo socializador”.⁴⁷⁵ Conquanto a análise de Ferrés se refira especificamente à linguagem televisiva, os mesmos conceitos podem ser aplicados à comunicação oral, inclusive à prédica.

Relatos e histórias são veículos para “dar vida a fatos e números”, pois, segundo Wurman, “permitem que a informação seja gravada na memória. Incentivam a aplicação da

⁴⁷² FERRÉS, 1998, p. 91-112.

⁴⁷³ “Relato”, aqui é utilizado no sentido da rubrica comunicacional: “fala que acompanha, comenta ou explica uma seqüência de imagens que expõem um acontecimento ou uma série deles”, “o texto dessa fala” ou uma “seqüência de imagens que expõem ou mostram um acontecimento ou uma série deles”. Cf. HOUAIS, 2001.

⁴⁷⁴ Sobre o relato como tarefa poética, ver SILVERSTONE, 2002, p 79-93.

⁴⁷⁵ As citações (indicadas entre aspas) foram tomadas de FERRÉS, 1998, p. 59ss.

informação, e isto é o que dá significado a esta última”⁴⁷⁶. Para esse autor, a força da religião da Bíblia está na riqueza dos relatos que ela contém: “os relatos fazem a religião, não os mandamentos”⁴⁷⁷. Os relatos são uma maneira de contextualizar a informação e de facilitar sua memorização. Entretanto, um relato não é para ser decorado palavra por palavra, antes seu segredo está na compreensão da narrativa e das lições que ele contém. Hoje, os relatos e as histórias são usados “como mídia sob diversas formas e freqüentemente de modo inconsciente”⁴⁷⁸.

As pessoas tendem a acreditar que o que as influencia é o discurso, entretanto “os grandes especialistas da indústria da persuasão (os publicitários, os políticos, os assessores de imagem...) evitam abertamente recorrer ao discurso”⁴⁷⁹. Estes preferem utilizar os relatos, porque é por eles que a via emotiva tende a se expressar melhor. Nos discursos os conteúdos são expostos de maneira explícita, porém os relatos freqüentemente escamoteiam, camuflam o discurso mediante o fascínio da ação e da emoção. O relato é, portanto, um discurso cujas intenções ficam ocultas.

Neste ponto convém fazer referência ao que Joan Ferrés chamou de “falsos mitos na autocompreensão”⁴⁸⁰. Tais mitos ou fatores impedem o espectador de “alcançar a lucidez na análise de si mesmo” frente aos meios de comunicação, particularmente a televisão, mas o mesmo pode suceder em relação à prédica.

O primeiro fator é a ilusão de que o espectador é um “homem livre”: “não é livre o que pode fazer o que deseja se está condicionado em seus desejos.”⁴⁸¹ Os meios têm a capacidade de condicionar a vontade dos seus espectadores para que estes ajam conforme se deseja. Para conseguir isso, tanto a prédica como a mídia “jogam com os desejos e temores, com a ambição e os sentimentos de culpa dos cidadãos, canalizando seu potencial energético em direção à satisfação de seus próprios interesses”⁴⁸².

⁴⁷⁶ WURMAN, 2003, p. 253.

⁴⁷⁷ Id., *ibid.*, p. 254.

⁴⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 254.

⁴⁷⁹ FERRÉS, 1998, p. 59ss.

⁴⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 13-33.

⁴⁸¹ Id., *ibid.*, 1998, p. 17.

⁴⁸² Id., *ibid.*, p. 17.

Um segundo fator é o “mito da racionalidade humana”: recorrendo a Pascal, Freud e Jung, Ferrés procura demonstrar que “os homens tendem a acreditar no que desejam acreditar”; e que, “quando se confrontam a emoção e a razão, normalmente é a razão que acaba por sucumbir”⁴⁸³. A racionalidade como ferramenta objetiva não passou de um fetiche do século XX⁴⁸⁴. A confiança na racionalidade se constitui num fator que impede a lucidez na análise dos efeitos da comunicação persuasiva, pois “a pessoa age muito menos [...] movida por suas convicções, suas idéias e seus princípios, e muito mais do que pensa movida por seus sentimentos, seus desejos, seus temores”⁴⁸⁵. No processo comunicativo, estão em jogo as *conspirações das emoções*: quando os raciocínios derivam em emoções, o processo é consciente, mas não o inverso. Quando as emoções derivam em idéias, o processo é geralmente inconsciente. Também os *processos de racionalização* contribuem para camuflar as razões e impedir a lucidez, pois funcionam como mecanismos de defesa. A pessoa prefere ter a razão a usá-la, por isso ela dá justificativas aparentemente racionais para suas atitudes impulsivas e emotivas. Pela racionalização pretende-se “atenuar a angústia produzida pelo fracasso, pela lesão da auto-estima” — portanto, “a racionalidade”, em muitos casos, “não seria mais do que uma ilusão”⁴⁸⁶.

Um terceiro fator é o que Ferrés chamou de “mito da consciência”: “a pessoa vive na ingênua convicção de que controla conscientemente suas decisões e crenças”⁴⁸⁷. Ora, a racionalidade se move na esfera da consciência, ao passo que “as emoções se movem seguidamente na esfera do inconsciente”⁴⁸⁸. O subconsciente funciona como uma pré-consciência que, segundo o princípio do prazer, formulado por Freud⁴⁸⁹, interfere nas decisões e comportamentos mediante a tensão entre *eros* e *thanatos*, ou o *ide* e o *superego*. Esse princípio do prazer-desprazer é regido pelo pensamento primitivo⁴⁹⁰. O desconhecimento do mecanismo de persuasão (racional) e de sedução (emocional) das comunicações persuasivas tor-

⁴⁸³ FERRÉS, 1998, p. 17.

⁴⁸⁴ Sobre isso, ver DICHTER, Ernest. *Las motivaciones del consumidor*. 2 ed. Buenos Aires: Columba, Sudamericana, 1970.

⁴⁸⁵ FERRÉS, 1998, p. 18.

⁴⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 21.

⁴⁸⁷ FERRÉS, 1998, p. 23.

⁴⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 26.

⁴⁸⁹ Cf. FREUD, Sigmund. *Além do Princípio do Prazer* (1920). Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

⁴⁹⁰ Cf. Idem. *O ego e o Id*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997. 56 p. Pequena Coleção das Obras de Freud, 14.

nam o indivíduo alvo dessa comunicação, vulnerável às suas influências inadvertidas. Iludido de sua consciência, o sujeito intercomunicante não se dá conta de que o que está sendo de fato determinante em suas escolhas e convicções é justamente o que subjaz à consciência: o inconsciente.

Decorrente do exposto, surge um quarto fator, o “mito da percepção objetiva”: “a percepção é forçosamente seleção”⁴⁹¹ e seleção é organização. Ora, “é a mente que realiza a operação de estruturar as formas, conferindo-lhes significação”⁴⁹². Os novos conhecimentos são sempre precedidos por conhecimentos prévios que determinam a maneira como aqueles são apropriados. A isso se pode chamar *ideologia* — “o que faz ver o mundo é também o que nos impede vê-lo”⁴⁹³. “Perceber é”, pois, “antes de tudo selecionar e interpretar.”⁴⁹⁴ e esse processo está condicionado por padrões culturais e emocionais que são na maioria das vezes inconscientes.

À luz dessas considerações, o discurso homilético, como toda comunicação persuasiva, deve ser entendido como um fenômeno ideológico, repleto de condicionantes culturais e emocionais que, com muita frequência, independem da consciência ou intencionalidade dos intersujeitos comunicantes. A comunicação é tanto mais persuasiva quanto mais despercebida for sua intenção e quanto mais despercebido apanhar o interlocutor.

É precisamente nessa capacidade de tornar invisíveis as implicações ideológicas e éticas dos argumentos, pela via das emoções, que está a força persuasiva do relato. Por ser mais divertido, o relato facilita a receptividade por parte do interlocutor, não desperta receios, nem ativa mecanismos de defesa — “os relatos fascinam porque, além de satisfazer necessidades de fabulação e de fantasia, incidem no âmbito das emoções”⁴⁹⁵.

O relato tem a potência de fazer com que os discursos sejam considerados relevantes para sua audiência mediante a construção de imagens e a criação de cenários que sejam percebidos pelos interlocutores como verossímeis e desejáveis. Para Ferrés, a razão porque a

⁴⁹¹ FERRÉS, 1998, p. 27.

⁴⁹² Id., *ibid.*, p. 27.

⁴⁹³ DEBRAY, Régis. *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada em Occidente*. Barcelona: Paidós, 1994. p. 300.

⁴⁹⁴ FERRÉS, 1998, p. 28.

⁴⁹⁵ Id., *ibid.*, p. 28.

televisão agrada tanto, é “fundamentalmente porque [ela] conta histórias”⁴⁹⁶ por meio de suas imagens. Ora, os grandes oradores se notabilizaram por projetar imagens, não em um écran, mas na mente dos seus ouvintes por meio de narrativas repletas de metáforas gráficas.

É preciso que fique claro, a esta altura, que por atuar no nível do inconsciente não significa que o relato seja irracional; muito pelo contrário, ele pode ser concebido com absoluta clareza conceitual. Na prática, não se trata de razão *versus* emoção, mas de razão lógica *versus* razão afetiva. A verdade pode estar em ambas, ou em nenhuma, ou, ainda, parcialmente nesta e naquela.

Também é preciso deixar claro que o espectador nunca é meramente um receptor passivo. As chaves da recepção crítica estão sempre ligando e desligando. Para Aristóteles, os discursos irrelevantes são proibidos tanto nas cortes judiciais e como nas assembleias populares, porque todos “sabem por si mesmos guardar-se deles”.⁴⁹⁷ Isso implica em que não bastam uns poucos truques retóricos para que as pessoas se deixem facilmente iludir, porquanto todos possuem em certa medida um instinto natural para identificar o que é verdadeiro. O interlocutor reage à persuasão e à sedução por meio do seu oposto. Por paradoxal que seja, a melhor maneira de confrontar o arrebatamento emotivo é pela via da argumentação racional; e, em contrapartida, a melhor maneira de confrontar a racionalidade crítica é por meio da sedução afetiva. Nota-se, não obstante, a considerável vantagem da via psicológica sobre a lógica, o que indica que, mais cedo ou mais tarde, o espectador será (com)vencido.

Embora ambas possam estar recheadas de racionalidade, na via psicológica essa racionalidade nem sempre fica explícita; e, como já se afirmou anteriormente, esta é a competência do relato: torná-la invisível. A via racional, via de regra, ativa os mecanismos de defesa e o senso crítico do interlocutor — quando percebe que está sendo alvo de persuasão, o receptor se fecha. Ao passo que, pela via emocional, o relato pode provocar um efeito a-

⁴⁹⁶ FERRÉS, 1998, p. 91-94.

⁴⁹⁷ ARISTOTLE, 2005, (edição eletrônica).

dormecedor que dificulta a atitude crítica do receptor.⁴⁹⁸ Este nem sequer se dá conta de que está sendo convencido de algo.

Considerando essa competência comunicativa, Ferrés se refere, assim, ao caráter *sedutor, mítico, catártico e ritual* do relato. Primeiramente, o espectador é seduzido pelo relato porque de alguma forma ele se vê implicado emocionalmente na história. Ainda que sejam utilizados meios de comunicação de massa, “a experiência que se produz é pessoal, única”⁴⁹⁹ na mente de cada “espectador”. O relato só pode seduzir se a história relatada for, de certa forma, a história de quem a ouve ou assiste. Em outras palavras, o próprio espectador tem que entrar em cena com seus desejos, tem que gostar da história — pois, “as que mais nos influenciam são as de que mais gostamos”⁵⁰⁰. E gosta-se do que nos dá prazer, do que satisfaz as necessidades, principalmente as mais íntimas.

Todo espetáculo, e o relato que se dá em seu contexto, é também uma experiência mítica, porque “o espectador vive o que vê como expressão simbólica de suas próprias necessidades e desejos”, e “o mito é uma história que tem a força do símbolo básico” em conexão com a “experiência humana mais profunda”⁵⁰¹. Pode-se comparar essa concepção com a idéia de Aristóteles a respeito da supremacia da poesia sobre a História (entendida com ciência)⁵⁰²: enquanto a História se refere ao particular, temporal e espacialmente localizado, a poesia retrata do universal, porque, mesmo que enfoque o cotidiano, o ordinário, o faz de maneira a transcendê-lo. Assim, *uma pedra no meio do caminho*, por exemplo, deixa de ser mera referência episódica, para tornar-se expressão simbólica de todo e qualquer obstáculo que qualquer indivíduo, já nascido ou por nascer, venha a encontrar no curso de sua existência. O relato, ou o contar histórias, tem essa mesma capacidade poética de dizer as verdades universais, conquanto não o faça, necessariamente, de maneira verídica. Isso porque as narrações têm múltiplos níveis semânticos e se conectam com o inconsciente mediante associações primárias e arquetípicas.

⁴⁹⁸ Cf. FERRÉS, 1998, p. 197.

⁴⁹⁹ Id., *ibid.*, p. 197.

⁵⁰⁰ Id., *ibid.*, p. 197.

⁵⁰¹ Id., *ibid.*, p. 94-96.

⁵⁰² Sobre isso, ver verbete *poesia*, em ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Em terceiro lugar, o relato (como o espetáculo) tem um caráter catártico purgativo. Esse conceito remonta às considerações de Aristóteles sobre os efeitos da tragédia. Para Joan Ferrés, essa catarse “pode ser entendida como uma espécie de purgação, uma purificação psíquica graças à evacuação de sentimentos negativos, de emoções perturbadoras”⁵⁰³. Isso se obtém mediante a “experiência vicária” de certas emoções que são vividas no relato, ou no espetáculo, pelas suas personagens. O espectador se realiza identificando-se ou projetando suas fantasias sobre as personagens. Há um mecanismo de transferência (de identificação ou projeção) que opera em sintonia com o espectador fazendo com que este assumo o ponto de vista de uma personagem, passando a considerá-la “reflexo de sua própria situação ou de seus sonhos e esperanças”⁵⁰⁴.

Por último, o relato tem um caráter ritual que possibilita o reencantamento do mundo. “Os rituais jogam com a repetição” e por esse processo repetitivo, conjugam-se a fantasia e a realidade, o “além e o aqui, o estranho e o conhecido, o estrangeiro e o familiar”⁵⁰⁵. O relato tem a capacidade de resolver contradições por meio do jogo dialético entre a tensão e o equilíbrio que lhe é peculiar; tem a capacidade de transcender as contradições lógico-racionais. O relato se dá como um ritual no qual o espectador acredita embora saiba que não é real. Deliberadamente, este entra no mundo do faz de conta, do “como se”. Para Ferrés, o espectador é capaz de se deixar enganar porque necessita ser enganado. “O que potencia o engano é o *plus* da emotividade” — dizendo de outro modo, “a emoção facilita o engano”. E mais, “quando o espectador está predisposto, bastam as aparências para criar a sensação de realidade”⁵⁰⁶. O ritual, a um só tempo faz parte do cotidiano e difere dele, e por isso permite um lugar para o jogo do faz de conta. Para Silverstone, “contar histórias está sempre no subjuntivo” e a narrativa, como ritual, “cria e ocupa o território do ‘como se’: provocando anseios, possibilidade, desejo; levantando questões, procurando respostas”⁵⁰⁷. Por um instante, é possível suspender a descrença e entrar no território do faz-de-conta, e entregar-se à “bus-

⁵⁰³ FERRÉS, 1998, p. 98-99.

⁵⁰⁴ Id., *ibid.*, p. 96.

⁵⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 98-103.

⁵⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 98-103.

⁵⁰⁷ SILVERSTONE, 2002, p. 82.

ca dos prazeres da cognição e da reconhecimento”⁵⁰⁸. É justamente por esse processo ritual que é possível o reencantamento das palavras, das idéias e do mundo.

Se a retórica é o gênero e a homilética é a espécie, para Luis Maldonado, o relato se constitui como um subgênero literário, dentro da homilética: “a homilia possui caráter não tanto argumentativo quanto narrativo, porque deve ser memória atualizadora da história de Deus”. E o relato teria como meta, não a assertividade da argumentação, mas “a identificação com os sujeitos que agem, bem como a participação de seus destinos, vidas, sofrimentos, esperanças e angústias [...] fazer sentir com, alegrar-se com, esperar com”⁵⁰⁹.

Maldonado dá as seguintes sugestões quanto à maneira como se deve contar uma história (ou fazer um relato): *primeiro*, o bom narrador vive dentro de sua história; *segundo*, o narrador deve ser fiel ao seu relato; *terceiro*, há de contar sua história de maneira plástica, gráfica, de modo que entre pelos sentidos; *quarto*, a história deve ter sido assimilada de tal modo que não seja preciso lê-la; *quinto*, o narrador se situará dentro da perspectiva de uma das pessoas que aparecem na história; *sexto*, objetos, nomes, lugares que necessitam de explicação devem sempre ser introduzidos por uma das personagens; *sétimo*, um bom relato já traz em si uma interpelação, dispensando, portanto acréscimos moralizantes; *oitavo*, não se pode pressupor que uma comunidade não seja narrativa; *nono*, os relatos introduzidos na pregação não devem tornar-se autônomos em relação a ela, mas integrá-la essencialmente; *décimo*, as histórias devem ser contadas de modo que as pessoas simples as entendam; *décima primeira*, quem relata, deve usar o tempo necessário para narrar, sem ultrapassá-lo ou mutilar a história; *décimo segundo*, a gramática da narração deverá empregar mais verbos do que substantivos, poucos adjetivos, e utilizará o estilo direto.⁵¹⁰

Ressurge, aqui, o problema ético do pregador ou da pregadora. É digno de um homileta “disfarçar” sua ideologia com as mesmas embalagens dos “contos de fadas”? Novamente deve-se recorrer a Aristóteles: a persuasão legítima é a que tem fundamento lógico na consistência das provas, estabelece vínculo afetivo pela interação emotiva com o interlocutor, e é reforçada pelo caráter confiável do orador. A tarefa homilética implica no condicionamen-

⁵⁰⁸ SILVERSTONE, 2002, p 93.

⁵⁰⁹ Cf. MALDONADO, Luis. *A homilia: pregação, liturgia, comunidade*. Trad. Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1997. p. 177. ISBN 85-349-0663-7.

⁵¹⁰ Cf. Id., *ibid.*, p. 179-180. 177.

to de todo um significado discursivo em um significante ético-poético-narrativo consistente. Ao recorrer ao relato, o homileta se aproxima do seu interlocutor, porque se aproxima de seu cotidiano. Entretanto, essa forma de aproximação não implica necessariamente na vulgarização ou banalização da mensagem. Ao contrário, é justamente essa sintonia com as aspirações mais profundas do indivíduo, que torna possível a transcendência do discurso e o reencantamento do mundo.

Em suma, pela via imagética, o relato seduz por sua implicação emotiva; potencializa sua ideologia por seu caráter mítico; purifica o espectador mediante a liberação psíquica que produz nele; reencanta o universo simbólico do interlocutor pelo jogo dialético do ritual da repetição.

Como afirmam os músicos a respeito da música, também a prédica, a rigor, “não existe”, pois ela é, em parte, expectativa e, em parte, memória. A prédica é, igualmente, acontecimento, é instante, é alocução, é *status predicandi*, é sedução em andamento, é silêncio em eloquência e som em persuasão, enfim, a prédica é (!), e para ser, não pode nem precisa existir. Talvez nisso esteja o seu fascínio, talvez nisso esteja seu encanto. Por um pouco é palavra esperada, num átimo torna-se palavra encarnada, para logo a seguir submergir e ressurgir como memória sagrada, pela magia da misteriosa dança das palavras.

II.3 Propósitos (ou fins) homiléticos (*modus vivendi*)

Cada ouvinte tende a ouvir sua própria mensagem. De modo geral, elas
[as pessoas] se inclinam a recordar mensagens que sejam simpáticas às
suas crenças anteriores e a esquecer as que lhes são avessas.
(Richard Saul Wurman⁵¹¹)

Até aqui se discutiu a respeito dos fundamentos e do método homilético. Cabe agora, para completar uma teoria homilética, abordar os seus propósitos. Isto será feito considerando a tipologia clássica dos sermões, em relação com a classificação dos gêneros discursivos formulados por Aristóteles, uma vez que tal classificação foi feita tendo em vista os

⁵¹¹ WURMAN, 2003, p.

efeitos que os discursos produzem na audiência. Por fim, se considerará os elementos que possibilitem à homilética dialogar com a comunidade de fé, com vistas à transformação construtiva, democrática e solidária da realidade.

II.3.1 Classificação dos discursos

Para introduzir o problema dos fins homiléticos, convém recordar as classificações tradicionais dos tipos de prédica que se acham nos manuais de homilética. Para Orlando Costas, deve-se ter sempre no horizonte o caráter teologal, cristológico, evangélico, antropológico, eclesial, escatológico, persuasivo, espiritual e litúrgico da prédica. Isto implica em que a tarefa homilética não é tematicamente monocentrada. A prédica é, ao lado de outros, “um ato dinâmico no qual Deus se dirige a homens e mulheres fora e dentro de seu povo, para confrontá-los com as profundas implicações de sua obra redentora em Cristo”.⁵¹² E mais do que ato dinâmico, a prédica é um ato comunicativo, cuja “finalidade é a comunicação da Palavra de Deus aos homens”⁵¹³.

Orlando Costas, sintetizando o que amiúde se encontra na maioria dos manuais⁵¹⁴, categoriza as prédicas, quanto seu *propósito* geral, em sermões: querigmáticos, doutrinários e pastorais; quanto ao seu *conteúdo*, em temáticos, textuais e expositivos (classificação esta que deixa muito a desejar, pois, a rigor, toda prédica deve ter um tema, basear-se em um texto bíblico e explicá-lo com considerável profundidade) — estes se subdividem em biográficos, históricos, didáticos, sobre experiências significativas, e prédicas que dependem de fontes extrabíblicas; quanto à *ocasião*, há as prédicas que giram em torno do ano litúrgico, os que giram em torno de ênfases semanais, mensais, trimestrais ou anuais, e os orientados a ocasiões especiais tais como aniversários, datas cívicas, ou ainda referentes a atos teologicamente significativos como batismos e dedicação de crianças; quanto à sua *apresentação*, a

⁵¹² Ver COSTAS, 1978, p. 21-29. (tradução nossa).

⁵¹³ Id., *ibid.*, p. 33. (tradução nossa).

⁵¹⁴ Ver também: BLACKWOOD, 1984; BROADUS, 1928; BROADUS, 1960.

prédica pode ser discursiva, dialógica, dramática, em forma de discussão ou debate, e aqueles apresentados com recursos audiovisuais.⁵¹⁵

Em que pese toda tentativa dos homiletas de classificar os tipos de sermões, a rigor, esta ou aquela prédica termina sempre por se enquadrar em um dos três gêneros discursivos já identificados e sistematizados por Aristóteles, ao longo dos três livros de sua arte *Retórica*⁵¹⁶, trezentos anos antes de Cristo. São eles, o *deliberativo*, o *judiciário* e o *epidíctico* (este último também é denominado como *demonstrativo*).

Tanto Marilena Chauí quanto Roland Barthes reúnem em quadros sinóticos os atributos dos chamados gêneros oratórios aristotélicos. O quadro a seguir propõe uma síntese dessas duas versões, adaptada ao propósito desta tese⁵¹⁷:

GÊNERO	OCASIÃO	AUDITÓRIO	FINALIDADE ESPECÍFICA	OBJETO ASSUNTO	TEMPO	ARRAZOADO	LUGARES COMUNS	FINALIDADE GERAL
JUDICIÁRIO	Tribunais	Juízes	Acusar ou defender	Justo ou injusto	Passado	Entimemas (silogismo retórico ou dedução)	Real ou não real	Demonstrar, ensinar (influenciar o julgamento)
DEMONSTRATIVO (EPIDÍCTICO)	Celebrações	Espectadores	Louvar ou censurar	Belo ou feio; digno ou infame	Presente	Comparação amplificante (relato ou narrativa)	Mais ou menos	Comover, deleitar, seduzir
DELIBERATIVO	Política	Assembléia	Aconselhar ou desaconselhar	Bom ou mal; Inútil ou nocivo	Futuro	<i>Exempla</i> (analogia, indução)	Possível ou impossível	Persuadir, Influenciar a escolha

Esses três gêneros identificam os discursos tomando em conta o contexto no qual são proferidos, o tipo de audiência, os objetivos específicos, o assunto, o tipo de argumentação e os objetivos gerais. A seguir se fará uma breve caracterização de cada um dos gêneros discursivos: judiciário, demonstrativo e deliberativo.⁵¹⁸

⁵¹⁵ Para uma abordagem detalhada dessa classificação, ver COSTAS, 1978, p. 125-152.

⁵¹⁶ ARISTÓTELES, [s.d.], (livros I, II e III).

⁵¹⁷ Para as versões originais, ver CHAUI, 2002, p. 481; e BARTHES, 2001, p. 75.

⁵¹⁸ Cp. com a síntese de QUINTILIANO, 1944, v. II, p. 5-9

II.3.1.1 O discurso judicial

O gênero *judiciário* ou judicial, se ocupa de acontecimentos passados e encarrega o orador de demonstrar ao ouvinte se determinado fato aconteceu ou não, e se aconteceu como teria acontecido, se foi justo ou injusto. Nesse tipo de argumentação, o orador considera o seu interlocutor (pode ser uma única ou muitas pessoas) como sendo um juiz que haverá de julgar o assunto em questão e que, em última instância, pronunciará sua sentença condenando ou absolvendo. Nos tribunais, o orador argumenta em relação a uma pessoa real, ao passo que no discurso homilético o assunto geralmente não é uma pessoa, mas uma idéia. Os lugares especiais deste gênero são denominados *status causae*, e são eles: a conjectura (aconteceu ou não?); a definição (como se qualifica o acontecido? Crime, sacrilégio?); e a qualidade (trata-se de um fato legal ou ilegal, desculpável ou passível de punição).⁵¹⁹ No discurso homilético, equivale à tarefa exegética de investigação do passado na busca pelas provas que embasarão a argumentação da prédica.

II.3.1.2 O discurso demonstrativo (epidíctico)

O gênero *demonstrativo*, ou epidíctico, se refere a acontecimentos presentes, e o objetivo do orador é elogiar ou censurar algo ou alguém. Nesse gênero, o orador trata sua audiência como sendo formada de espectadores ávidos por deleitar-se com a habilidade comunicativa do orador. Em geral, nos tratados retóricos, este gênero é menosprezado e confinado aos panegíricos ou discursos fúnebres. Entretanto, no discurso homilético, equivale ao procedimento hermenêutico de relacionar o texto (passado) com a vida (presente) dos interlocutores. Neste aspecto, a homilética descola-se da retórica, elevando o papel do discurso demonstrativo a um *satus* de destaque, enquanto possibilidade de relacionar acontecimentos passados com a situação vivencial da comunidade de fé.

⁵¹⁹ Esse assunto é desenvolvido por BARTHES, 2001, p. 75-80.

II.3.1.3 O discurso deliberativo

Por último, o gênero *deliberativo*, que se ocupa de conquistar a adesão do ouvinte em relação a alguma coisa futura; convencendo-o de que esse acontecimento ou coisa é viável e útil ou que será prejudicial e desnecessário. O resultado deverá ser uma tomada de decisão por parte do ouvinte que optará e fará sua escolha sobre tal questão. Este é o típico gênero do discurso político, pois tende a considerar o interlocutor como sendo um magistrado ou um cidadão politicamente comprometido que haverá de participar da construção do futuro que está em discussão. No discurso homilético, equivale ao estágio da aplicação pastoral, cujos desafios engajarão o interlocutor em relação responsabilidades futuras.

Embora a distinção entre os gêneros em judiciário, demonstrativo e deliberativo seja didaticamente útil, na prática isso não se dá de maneira estanque. Conquanto um discurso possa ser classificado mais como judiciário, ou mais como demonstrativo ou deliberativo, é natural que todos os três gêneros sejam encontrados em uma única fala.

Uma prédica tenderá, naturalmente, a ser mais judiciária e demonstrativa no seu corpo argumentativo e mais deliberativo na sua conclusão. Isso porque, como já tratado anteriormente, a prédica se constrói sobre o tripé das teologias bíblica (passado), sistemática (presente) e pastoral (futuro). Ao *explicar* um texto bíblico pela mediação exegética, a prédica se caracteriza como judiciária; ao *interpretar* e atualizar a mensagem e relacioná-la ao cotidiano da sua audiência, pela mediação hermenêutica, a prédica se apresenta como demonstrativa; e ao *aplicar* pastoralmente a mensagem bíblica, a prédica se converte em discurso deliberativo.

Em sentido específico, os fins homiléticos são pois, explicar, interpretar e aplicar a mensagem bíblica para a comunidade de fé, por meio de uma peça retórica chamada prédica. Pela prédica, o homileta submete seus postulados ao julgamento da comunidade de fiéis, demonstrando-lhe a pertinência e a atualidade desses postulados, para então desafiá-la a deliberar a respeito, engajando-se e comprometendo-se em face dos desafios apresentados.

II.3.2 Possibilidades humanas e democráticas

Pretende-se, aqui, estender a noção do propósito da homilética para além dos postulados clássicos da retórica antiga, ampliando a sua dimensão ética. Para isso, se recorrerá à abordagem da chamada Nova Retórica. Esta se constitui em “um método que procura diminuir o risco real de erros”, não somente decorrente dos discursos, mas das decisões tomadas pelo ser humano contemporâneo, nas mais variadas instâncias deliberativas. Não se trata de uma oposição à retórica antiga, mas de seu resgate, à luz das contribuições do pensamento humanista recente. Dessa forma, entende-se que a retórica possibilita “a livre argumentação, que expõe ambigüidade, e o conhecimento da complexidade ‘natural’ e ‘inata’ de toda ‘categoria’, ‘lei’ e ‘curso da ação’”⁵²⁰. E por essa razão se constitui em ferramenta indispensável para o mundo moderno.

Para Kirst, é muito difícil que a prédica obtenha algum êxito no que diz respeito a promover mudanças na vida dos fiéis, considerando que o ouvinte tem a tendência de filtrar os discursos que ouve. Isso é feito de tal forma, que daquilo que se ouve, se retém o que serve para reforçar convicções e sentimentos já assumidos anteriormente. Ainda que desafios de alteração de conduta ou de perspectiva ideológica sejam considerados, pela força persuasiva do orador, a tendência é que, ao retornar à convivência dos seus pares, e dialogar com os formadores de opinião tradicionais do seu entorno, muito provavelmente, esse ensaio de mudança tenderá a desvanecer-se. Assim, se pode ter como mais ou menos certo que, pelo menos, a prédica serve para ajudar no equilíbrio existencial-emocional do indivíduo, na medida em, ao reforçar suas convicções, o sermão funciona como uma confirmação e prova de que o fiel está na direção certa⁵²¹. Mesmo assim, ainda segundo Kirst, a prédica também pode ser veículo de informação que abra novos horizontes e lance fundamentos para “transformações e complementações de convicções, valores e padrões de atitude”, de maneira a contribuir para o processo de “reorganização de determinado subsistema cognitivo”⁵²². Também as investigações sociológicas levadas a efeito por Durkheim, dão conta de

⁵²⁰ MANELI, 2004, p. 54.

⁵²¹ Sobre essa discussão, ver KIRST, 1996, p. 20-30.

⁵²² Id., *ibid.*, p. 28.

que “a prédica leva o homem a agir, ajuda-o a viver, constitui-se para ele em conforto moral e rito coletivo”⁵²³.

Com base nessas pressuposições é que se pode falar em uma homilética baseada na Nova Retórica, cujo instrumento mais importante é o *diálogo*. E o diálogo pressupõe: “o interesse do orador (escritor) e da audiência na troca de idéias; e a liberdade dos participantes de serem sinceros uns com os outros”⁵²⁴. Isso implica em que, se o orador não quiser antagonizar-se à sua audiência, deverá em alguma medida adaptar-se a ela. O que não significa que o discurso deva ficar limitado aos caprichos da audiência, mas que deverá estabelecer pontes cuja frequência coloque em sintonia orador e audiência de tal maneira que o diálogo se torne, pelo menos, possível. A Nova Retórica se entende como a “arte de conquistar o pensamento e o apoio de pessoas que podem estar erradas, mas que, pelo menos, têm a boa vontade de começar a pensar sobre determinado assunto” — e essa audiência é formada de “pessoas comuns, que podem não ser anjos, mas também não são demônios”⁵²⁵.

Para Perelman, a retórica é o recurso que possibilita a superação de pré-conceitos e a transcendência do pré-estabelecido; nas suas palavras, ela “é uma maneira de sobrepujar o poder das aparências, dos dogmas, dos mitos e das ‘verdades óbvias’ do senso comum”⁵²⁶. Isso se faz mediante o fluxo retórico de argumentos, o apelo à audiência e o convite para o diálogo. A retórica seria, então, uma possibilidade razoável para a convivência democrática numa sociedade pluralista.

O problema da conceituação de *verdade* e da interpretação dos *fatos* se constitui como fatores complicadores para o diálogo entre diferentes. Por isso, a necessidade de re-significar o que é a verdade e o que são os fatos. Para a Nova Retórica, “a verdade é infinita” enquanto “concebida com um processo dialético de reflexão sobre a objetividade, realizado pela mente subjetiva”; assim sendo, “toda verdade é somente parcial” — entretanto, “a *verdade* parcial é sempre *verdade*, pois”, segundo Hegel “abrange parte da verdade absoluta

⁵²³ DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2001. 535 p. Sociologia e religião. Também mencionado por WILLAIME, 2002, p. 42.

⁵²⁴ MANELI, 2004, p. 49.

⁵²⁵ Id., *ibid.*, p. 50.

⁵²⁶ Id., *ibid.*, p. 51.

que a humanidade alcançará na eternidade”⁵²⁷. Mas para que as verdades parciais sejam respeitadas, é necessário que haja democracia política.

Por outro lado, “do ponto de vista da argumentação, os ‘fatos’, são certos tipos de dados baseados na realidade objetiva”, mas não se deve esquecer que “os fatos tornam-se fatos no processo da argumentação, quando são aceitos e tratados como tal” e que “um fato sem o respaldo do poder da razão não pode sobreviver por si próprio”⁵²⁸. A diferença entre fato e verdade, para Perelman, está em que “o termo ‘fatos’ geralmente é usado para designar objetos de acordo preciso e limitado, enquanto o termo ‘verdade’ é geralmente empregado em sistemas mais complexos relacionados a conexões entre os fatos”⁵²⁹.

Essa discussão conceitual sobre fatos e verdade, ajudam na compreensão do papel da retórica, e por extensão, no papel da homilética, como método contra o dogmatismo e “a favor do pluralismo, da democracia e da liberdade intelectual ilimitada”⁵³⁰. Nesse sentido, essa homilética deve se posicionar contra todos os tipos de conservadorismo antidemocrático e avesso à interação dialógica razoável.

A tarefa persuasiva não consiste em empregar sempre argumentos vencedores nos embates lógico-ideológicos (ou teológicos), mas no exercício da arte da concessão. “Para a Nova Retórica, a concessão não é uma solução covarde e sem princípios”, ao contrário, “é a solução das incompatibilidades que exige maior esforço e que é mais difícil de justificar, pois requer uma reconstrução da realidade”⁵³¹.

Cabe à homilética aprender com a Nova Retórica a conceber discursos dialógicos, democraticamente construídos, baseados não na imposição, mas na troca (ou negociação) de idéias, que prevê, inclusive a concessão como parte necessária do processo. Se as “concessões conscientes e razoáveis ajudam a promover o desenvolvimento das instituições democráticas”⁵³², elas também poderão ajudar na formação de comunidades eclesiais pluralistas.

⁵²⁷ Cf. MANELI, 2004, p. 52.

⁵²⁸ Id., *ibid.*, p. 54 e 55.

⁵²⁹ Id., *ibid.*, p. 56.

⁵³⁰ Id., *ibid.*, p. 59.

⁵³¹ Id., *ibid.*, 2004, p. 61.

⁵³² Id., *ibid.*, p. 62.

Para Maneli, finalmente “o pluralismo encontrou a metodologia que lhe faltava”, pois “a metodologia retórica é consistentemente pluralista”: não exclui a possibilidade da verdade se encontrar em diferentes concepções, pois “a idéia geral da Nova Retórica é considerar elementos razoáveis em todas as ideologias”⁵³³.

Além de pluralista, portanto, essa metodologia é humana e razoável. Propõe como lema a máxima: *in dubio pro iuribus hominis* (em caso de dúvida, decida em favor dos direitos humanos). Pois “essa é a regra retórica básica da interpretação da lei”⁵³⁴.

À luz disso, qual deveria ser o propósito ou o objetivo da tarefa homilética, senão também defender a razão e a tolerância, alinhadas a uma filosofia da liberdade, da justiça, e da igualdade; cujas bases ontológicas e epistemológicas sejam, tanto quanto possível, livres de inferências dogmáticas e de pretensões absolutistas.⁵³⁵

Concluindo este capítulo, pode-se afirmar que, a rigor, um discurso tem duas partes: a *enunciação* e a *demonstração*.⁵³⁶ Na homilética, a primeira é chamada de *proposição* e a segunda, *argumento*. Bastariam estas duas partes se o orador tivesse diante de si um público ideal, mas Aristóteles nos lembra que o que se tem, de fato, são pessoas reais: desatentas, preocupadas, distraídas, cansadas, preconceituosas, etc. Daí a necessidade de preâmbulos e epílogos, de elementos racionais e psicológicos, de interação e confrontação.

Este capítulo pode ser sintetizado na seguinte afirmação: a *prédica* é, a um só tempo, *memória*, *presença* e *esperança*. A homilética é a ciência que trata de fundamentar e prover os meios para que o propósito da *prédica* seja alcançado. Para isso, leva em conta os aspectos lógicos, psicológicos e éticos do processo comunicacional.

É sobre este último aspecto, o ético, que recai o grande desafio da prática homilética contemporânea. Permanece num horizonte distante a esperança de uma prática homilética dialógica, construtiva e democrática. Como a sociedade contemporânea, espetacularizada e espetacularizante, reage a essa homilética da memória, da presença e da esperança? Esta é a questão que será discutida no próximo capítulo.

⁵³³ MANELI, 2004, p. 63 e 125.

⁵³⁴ Id., *ibid.*, p. 167.

⁵³⁵ Cf. Id., *ibid.*, p. 210.

⁵³⁶ Cf. ARISTOTLE. *Rhetoric* (edição eletrônica). Book III, part 13.

CAPÍTULO III

A ESPETACULARIZAÇÃO

DO DISCURSO HOMILÉTICO

Sem dúvida o nosso tempo [...] prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser.
(Ludwig Feuerbach)

Introdução

No primeiro capítulo desta tese, abordou-se a práxis homilética na busca de uma conceituação em perspectiva histórica do querigma cristão. A compreensão desses conceitos, historicamente situados, direcionou, no segundo capítulo, a formulação de uma teoria geral dos princípios, métodos e propósitos da homilética. Neste capítulo, que também será o último, será ampliada a análise da prática homilética contemporânea, já iniciada no final do primeiro capítulo. Abordar-se-á a relação da homilética contemporânea com os meios de comunicação, no contexto da sociedade do espetáculo. Tomando como referencial a teoria homilética elaborada no segundo capítulo, a análise a seguir pretende identificar rupturas e continuidades em relação à tradição homilética fixada historicamente; bem como buscar

compreender melhor a homilética mediada em relação aos seus próprios *modus operandi* (princípios), *modus faciendi* (métodos) e *modus vivendi* (propósitos).

Para isso, será necessária uma aproximação crítica da chamada *sociedade do espetáculo*, que se constitui como contexto (com+texto) no qual se insere a prédica mediada. Feita essa aproximação, tentar-se-á buscar identificar na prática homilética mediada os *elementos espetaculares* que a identificam com a ideologia adotada pelos meios de comunicação em geral, e, eventualmente, aqueles que a distinguem dela. Tal análise tornará possível, espera-se, uma explicação e mesmo uma interpretação do fenômeno homilético espetacular, tal como se verifica atualmente no cotidiano brasileiro.

Em que pese o fato de haver diferentes variáveis envolvidas no objeto em questão — tais como a cultura, a ideologia, a economia e a tecnologia, para citar apenas alguns —, esta pesquisa procurará restringir seu foco ao fenômeno da incursão homilética no âmbito do espetáculo e do entretenimento. Para evitar a abertura excessiva de desvios e atalhos por questões corolárias, sempre que possível, serão oferecidas referências bibliográficas que indiquem estudos específicos realizados por outros pesquisadores na respectiva área.

III.1 A sociedade do espetáculo

“Dentro em breve, nas ruas só haverá artistas,
e vai ser muito difícil encontrar um homem.”
(Arthur Cravan)

Um dos primeiros pensadores a proceder a uma análise crítica da moderna sociedade de consumo sob a perspectiva do “espetáculo” foi Guy Debord. Esse pensador (filósofo, que também foi diretor de cinema)⁵³⁷, escrevendo em 1967, antecipa de maneira muito lúcida o que estava para se tornar a sociedade moderna (ou pós-moderna)⁵³⁸, às portas do século XXI. Em 1978 e 1988, respectivamente, Debord escreveu dois outros trabalhos nos quais

⁵³⁷ DEBORD, Guy. *La Société du Spectacle*. Paris: Éditions Buchet-Chastel. 1967. (Traduzido para o português pela Contraponto em 1997: DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 237 p.

⁵³⁸ Para uma discussão sobre a modernidade e a pós-modernidade em relação aos meios de comunicação, ver THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 261 p.

comenta sua obra de 1967.⁵³⁹ Nesses trabalhos posteriores, ao constatar que suas teses ainda estavam vigentes e que não tinham sido desmentidas, afirma que isso se deve ao fato de ele ter compreendido os fatores constitutivos do espetáculo — compreensão essa que se confirma, na sua opinião, pelo recrudescimento, nos anos que se seguiram a 1967, da “tirania” das imagens; da submissão alienante ao “império” da mídia; e do poder dos profissionais do espetáculo.

Debord cunhou a expressão *sociedade do espetáculo*, para designar e caracterizar o tipo de cultura da mídia que estava sendo implementada desde meados do séc. XX; e que, desde os anos 60, já se mostrava ao autor como tendendo a tornar-se hegemônica.

O livro *A sociedade do espetáculo*, de Debord, se constitui de duas centenas de teses que tratam, principalmente da alienação espetacular, da mercadoria como espetáculo, do triunfo da aparência, do tempo e do espaço espetaculares, e da cultura e da ideologia da sociedade do espetáculo. A perspectiva de Debord é crítica em relação a essa sociedade. Naturalmente, é compreensível que outros teóricos tenham reagido a essa crítica e, até mesmo, a transformado em louvor ou elogio do espetáculo. Assim, não faltam incentivos à sociedade espetacular e parece que esta enfrenta muito pouca resistência. A carência de abordagens críticas justifica a opção feita aqui pela perspectiva de Debord.

A necessidade de explicitação do referencial teórico estabelecido por Debord deverá justificar a grande quantidade de citações desse autor nas próximas páginas. Assim sendo, a partir das 221 teses de Debord, se procurará destacar e comentar aquelas que podem contribuir mais diretamente para a análise da homilética contemporânea.

III.1.1 O espelho da vida

A primeira tese do livro de Debord afirma que a vida das sociedades modernas “se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos”; isto é, “tudo o que era vivido dire-

⁵³⁹ Trata-se do *Prefácio à 4ª. Edição italiana de A sociedade do espetáculo*, lançada pelas Editoras Vallecchi, de Florença e Champ Libre, de Paris; e o livro DEBORD, Guy. *Commentaires sur la société du spectacle*. Paris: Éditions Férard Lebouici. 1988. Estes dois textos foram incluídos na edição brasileira preparada pela Editora Contraponto e publicado em 1997.

tamente tornou-se uma representação”⁵⁴⁰. A grande realidade é a realidade da representação, do simulacro. O espetáculo é o real.

A segunda tese, decorrente da primeira, apresenta a imagem, o elemento principal dessa representação, como a “inversão concreta da vida”⁵⁴¹. Embora Debord não explicita a raiz etimológica do termo *espetáculo*, seria pertinente considerá-la aqui: *espetáculo* deriva do latim *spectāre*, que se traduz por “olhar, observar atentamente, contemplar”, e tem a mesma raiz de *speculum, i*, “espelho”, derivado do verbo *specere*, “olhar, observar”⁵⁴². Essa noção etimológica reforça a compreensão do que afirma Debord sobre a “inversão”⁵⁴³ da vida, isto é, do espetáculo como “movimento autônomo do não-vivo”⁵⁴⁴. Daí que todo espetáculo, por apresentar-se como reflexo do real, como espelho, é sempre uma imagem invertida do real. Isto é, se do lado de cá da superfície espetacular está a vida, do outro lado está a não-vida, ou uma ilusão da vida. Por mais parecidas que sejam, a imagem e a realidade não são a mesma coisa. São, antes, o reverso uma da outra.

Ao convergir, ou concentrar, “todo olhar e toda consciência” (tese 3), uma vez que a relação social espetacular é mediada por imagens (tese 4), o espetáculo se torna uma visão de mundo objetivada⁵⁴⁵ (tese 5), e se constitui no “*modelo* atual da vida dominante na sociedade”⁵⁴⁶ (tese 6). Como *modelo*, essa visão de mundo⁵⁴⁷ *molda* as várias instâncias da sociedade: a economia, a política, a cultura, e, naturalmente, a religião. Debord não trata especificamente da religião, mas dá as categorias para que os vários segmentos sejam analisados à luz do espetáculo. O espetáculo, assim, se apresenta como *instrumento de unificação*, plasmando uma cosmovisão comum.

⁵⁴⁰ DEBORD, 1997, p. 13.

⁵⁴¹ Id., *ibid.*, p. 13.

⁵⁴² Cf. HOUAIS, 2001.

⁵⁴³ Sobre “inverses”, principalmente no contexto da economia, ver HINKELAMMERT, Franz. *Las armas ideológicas de lamuerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978. p. 299-310.

⁵⁴⁴ DEBORD, 1997, p. 13.

⁵⁴⁵ Sobre o tema da visão de mundo objetivada, ver BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Org. Luiz Roberto Benedetti; trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985. 195 p. Col. Sociologia e Religião.

⁵⁴⁶ DEBORD, 1997, 14.

⁵⁴⁷ Sobre a comunicação de massa como local da ideologia, ver THOMPSON, 1999. p. 341ss.

Na prática, entretanto, embora pareça unificar, o espetáculo oficializa a “separação generalizada”⁵⁴⁸, pois retrata uma “práxis social global que se cindiu em realidade e em imagem”⁵⁴⁹ (tese 7). Não se trata, porém, de oposição entre realidade e espetáculo, mas de desdobramento essencial, no qual a alienação é recíproca (tese 8): “a realidade surge no espetáculo, e o espetáculo é real”⁵⁵⁰. E, ainda, “ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva”⁵⁵¹.

Mais adiante, Debord afirma que o espetáculo está ao mesmo tempo unido e dividido. Trata-se de uma divisão unitária e de uma unidade dividida (tese 54). Essa contradição se apresenta como a luta de poderes que disputam a gestão de um mesmo sistema socioeconômico (tese 55). As disputas e divergências a que se assiste são, entretanto, falsas lutas espetaculares (tese 56).

Uma primeira implicação do espetáculo para a homilética, portanto, é que, nesse contexto, ela também acaba por efetuar “separação generalizada”, isto é a alienação inclusive entre a pregação e a sua representação, mas faz isso por meio de um discurso que se pretende instrumento de unificação. A homilética espetacular é a imagem invertida (espelhada/espetacularizada) da pregação, sua representação, e termina por constituir-se, assim, num movimento autônomo da não-homilética (a homilética real dá lugar à sua representação virtual).

III.1.2 “O que é bom aparece”

A crítica mais contundente de Debord é apresentada na tese 10, na qual o autor afirma que a verdade do espetáculo é a *negação* da vida que *se tornou visível*⁵⁵². A vida, pintada com as cores do espetáculo, parece mais viva do que nunca. Porém, ao tentar tornar a vida mais viva, pela mediação de recursos tecnológicos cada vez mais sofisticados, acaba por

⁵⁴⁸ DEBORD, 1997, p. 14.

⁵⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 15.

⁵⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 15.

⁵⁵¹ Id., *ibid.*, p. 15.

⁵⁵² Cf. Id., *ibid.*, p. 16.

negar a vida real, uma vez que torna esta mais “sem graça” que aquela.⁵⁵³ Uma vez que a realidade espetacular se constituiu no modelo cósmico da realidade⁵⁵⁴, o espetáculo maquia, falsifica a vida porque não a considera satisfatória como ela é. Em seus *Comentários sobre a Sociedade do espetáculo*, de 1988, Debord afirma que “a falsificação forma o gosto e sustenta a falsificação, ao fazer com conhecimento de causa desaparecer a possibilidade de referência ao autêntico. Chega-se a *refazer* o verdadeiro, quando possível, para fazer com que ele se pareça com a falsificação”⁵⁵⁵. E ainda “aquilo de que o espetáculo deixa de falar durante três dias é como se não existisse”⁵⁵⁶. Em síntese, a consciência ontológica é dada pelo espetáculo.

Portanto, a lógica do espetáculo afirma que “o que aparece é bom, o que é bom aparece”⁵⁵⁷ — ou que pelo menos é melhor do que o que não aparece. O requisito necessário para o reconhecimento, para o sucesso, não é o talento ou a competência. Para que alguém se torne celebridade “da noite para o dia”, tudo o que precisa é de uma chance para *aparecer*. Não é de admirar que a palavra *show* (derivado do verbo inglês *to show*, “mostrar”) tornou-se, inclusive na língua portuguesa, sinônimo de espetáculo. Daqui se pode inferir que a religião, que até pouco tempo vinha perdendo seu espaço e influência na sociedade real, ao empenhar-se por ocupar espaço na comunidade virtual, volta a conquistar prestígio e a influenciar as comunidades reais — ainda que isso implique na falsificação delas mesmas, para que se pareçam cada vez mais com o mundo da mídia. Pode-se perguntar então se o resultado é, de fato, a ocupação da mídia pela religião, ou se é a ocupação da religião pela mídia.

III.1.3 O poder pseudo-sagrado

Parece não haver dúvidas de que um aspecto determinante da cultura/ideologia espetacular é sua integração no sistema do capitalismo globalizado⁵⁵⁸. Ora, se o espetáculo é o

⁵⁵³ Cp. essa idéia de Debord com a “teoria da realidade fabricada” de Boorstin. BOORSTIN, Daniel J. *The image*. Middlesex: Penguin Books, 1962. 314p.

⁵⁵⁴ Cf. BERGER, 1985, 195 p.

⁵⁵⁵ DEBORD, 1997, p. 206.

⁵⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 182.

⁵⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 17.

⁵⁵⁸ Sobre esse tema, ver CUNHA, Magali do Nascimento. “*Vinho novo em odres velhos*”: um olhar comunica-

produto da economia, o poder é, portanto, a raiz do espetáculo (tese 23). Trata-se de um poder pseudo-sagrado (tese 25) porque se constitui num poder separado, alienado, que é seu próprio produto e determinou suas próprias regras — o espetáculo é a forma que escolhe o seu conteúdo (tese 24).

E esse poder separado promove igualmente a sacralização⁵⁵⁹, isto é, a separação, a alienação do mundo proletarizando-o (tese 26). Tal proletarização é o resultado da conversão de cada espectador em um cidadão da última classe do povo, pela “vitória do sistema econômico da separação”⁵⁶⁰. O espetáculo está a serviço da produção circular do isolamento (tese 28) por meio da abstração que é o modo de ser concreto do espetáculo (tese 29). “O espetáculo reúne o separado, mas o reúne *como separado*.”⁵⁶¹ Portanto, quanto mais o espectador contempla, menos ele vive: essa é a grande alienação do espectador (tese 30). Ao alienar o espectador em favor do objeto contemplado, o espetáculo promove a separação da vida: “quanto mais sua vida se torna seu produto, tanto mais ele se separa da vida” (tese 33).

O espetáculo fabrica concretamente a alienação (tese 32). E para isso promove constantemente a *abundância da despossessão* (tese 31) e cria sucessivas pseudonecessidades. Mais à frente, Debord afirma, que o espetáculo promove o enriquecimento da privação (tese 44), porque a sobrevivência consumível contém em si a privação.

A homilética espetacular seria, então, aquela que a aliena o fiel do produto da sua piedade, de sua vida de fé, tornando-o espectador da experiência religiosa, mediante a transferência da responsabilidade real para a sua representação invertida. Essa homilética deve, para sobreviver no contexto espetacular, promover uma *abundante indigência* teológica e criar sucessivas *pseudonecessidades*⁵⁶² espirituais que serão supridas, ou que pelo menos

cional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico o Brasil. São Paulo 2004. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

⁵⁵⁹ Vale notar que o conceito de *sagrado* na tradição judaico-cristã remete ao sentido original do termo que indica “separado para um propósito”. Sobre o conceito de *sagrado*, em geral, ver ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 178 p.

⁵⁶⁰ DEBORD, 1997, p. 22.

⁵⁶¹ Id., *ibid.*, p. 23.

⁵⁶² Sobre *pseudonecessidades*, ver ainda MO SUNG, Jung. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 54. Ver, também, MO SUNG, Jung. *Deus numa economia sem coracao: Pobreza e neoliberalismo: um desafio a...* São Paulo: Ed. Paulinas, 1992. Temas de atualidade.

parecerão ser supridas, pela mediação das imagens, encenações e representações. Afinal, no dizer de Fisk, “a magia faz parte da essência do meio [televisivo]”⁵⁶³.

III.1.4 O império da mercadoria

Em outro capítulo da *Sociedade do espetáculo*, Debord discute ainda o tema da mercadoria como espetáculo. Na sociedade do espetáculo, a mercadoria é a formulação pelo avesso do valor vivido (tese 35). Pode-se traçar um paralelo com a idéia do evangelho como mercadoria que representa o avesso do seu real valor. Se o princípio evangélico maior é a *graça*, o da mercadoria é o *preço*. Daí que já não vigora mais o princípio de que se deve buscar primeiro o reino sem se preocupar com as demais coisas, pois essas seriam acrescentadas naturalmente, conforme registro evangélico da pregação de Jesus no *Sermão do Monte* (cf. Mt 6); mas, antes, deve-se abrir mão da justiça, pois as questões fundamentais se deslocam⁵⁶⁴: o que importa é buscar primeiro as demais coisas, quanto ao reino, este será acrescentado como *brinde*. Essa mentalidade fica explícita no tipo de apelo que se faz para motivar os fiéis-espectadores a *assistir* a certos programas religiosos espetaculares: a cura para doenças do corpo; a solução de conflitos familiares; a obtenção de bens materiais; a conquista de postos de trabalhos e lugares de proeminência; etc.

O mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens e é dominada pelo fetichismo⁵⁶⁵ da mercadoria (tese 36). No caso da experiência religiosa, pode-se deduzir da constatação de Debord, a relação com Deus passa a ser regulada pelo mercado.⁵⁶⁶ Teologicamente falando, trata-se de um tipo particular de *idolatria*.⁵⁶⁷ Na prática, trata-se de uma troca de bens *simbólicos* por bens *reais*.⁵⁶⁸ Isto no sentido de que os fiéis trocam dinheiro real por promessas de bens reais: cura, emprego, casamento... Os bens simbólicos são ape-

⁵⁶³ FERRÉS, 1998, p. 88.

⁵⁶⁴ Cf. GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora. *A Justiça dos pobres: Mateus*. São Paulo: Ed. Paulinas, c. 1981. Círculos bíblicos.

⁵⁶⁵ Sobre fetichismo e economia, ver HINKELAMMERT, Franz. *Las armas ideológicas de lamuerte..*

⁵⁶⁶ Pode-se, aqui, retomar o conceito de *troca de bens simbólicos*, estudado por Pierre Bourdieu. Cf. BOURDIEU, 1999. 361 p. Ciências Sociais, Coleção Estudos.

⁵⁶⁷ Sobre idolatria e idolatrias, ver CARAVIAS, Jose L. *O Deus da vida e os ídolos da morte*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992. p. 72 (Catequese bíblica).

⁵⁶⁸ Os bens reais, também são bens simbólicos, pois *representam* (e ostentam) um estilo de vida.

nas os termos da intermediação contratual entre as partes: uma oração de súplica por parte do fiel-espectador; uma bênção com imposição de mãos da parte do sacerdote espetacular, ou coisas do gênero.

O mundo mostrado pelo espetáculo é o do império da mercadoria (tese 37). Ora, a mercadoria-espetáculo exclui o qualitativo e promove o quantitativo (tese 38) e a economia tornou-se um processo de desenvolvimento quantitativo (tese 40). Por essa razão, não se trata de algo restrito e localizado, mas de algo global e globalizante. O espetáculo é a ocupação total da vida social pela mercadoria (tese 42). Todos devem ser tratados como e convertidos em consumidores, inclusive os fiéis e religiosos.⁵⁶⁹ O espetáculo pretende uma humanização pelo consumo. O espetáculo unificou a terra como mercado mundial (tese 39).⁵⁷⁰ E é a dominação da mercadoria sobre a economia que constituiu a economia política (tese 41).

A produção abundante de mercadorias implica em um número igualmente abundante de consumidores — a economia abundante é, portanto, a raiz do espetáculo (tese 58). Tudo pode virar mercadoria, inclusive o lazer (tese 43). Assim o espetáculo se constitui na manifestação geral da ilusão-mercadoria⁵⁷¹: o consumidor real torna-se consumidor de ilusão (tese 47). O mundo imaginário passa a ser imprescindível, tanto para os mercadores, quanto para os consumidores. Trata-se de uma pseudonecessidade construída e alimentada permanentemente. E o espetáculo oferece uma pseudojustificativa para essa falsa vida (tese 48). Daí que, para Debord, “o espetáculo não exalta os homens e suas armas, mas as mercadorias e suas paixões”⁵⁷² (tese 66).

Por isso, como observou Hugo Assmann,

A economia e a teologia são campos de incríveis exercícios retóricos, entendidos estes como solenes e vaporosas variações sobre o mesmo [...]. Longos ritos necessários para que mitos [...] sejam assimilados como explicações do mundo e como alimentos de esquisito sabor. E isto requer tempo, repetições, e infinitas variações. Pois, ao que parece, su-

⁵⁶⁹ Sobre isso, ver CANCLINI, Nestor García. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. 266 p.

⁵⁷⁰ Sobre o tema da *globalização*, ver GLOBALIZAR a esperança. Organização de Ameríndia. São Paulo: Ed. Paulinas, 1998. 295 p.

⁵⁷¹ Cp. com MO SUNG, Jung. *Desejo, mercado e religião*. p. 21-22.

⁵⁷² DEBORD, 1997, p. 44.

cede algo semelhante com os rituais de assimilação da ciência econômica [...].⁵⁷³

Assmann, então se pergunta:

Como funciona a ingestão e o metabolismo dos alimentos míticos — quanto à economia, à teologia e tantas outras coisas — até que se transformem em credos incontestes e rotineiros?

Na opinião de Debord, a sociedade portadora do espetáculo domina as regiões subdesenvolvidas pela hegemonia econômica e como sociedade do espetáculo (tese 57). Tal dominação passa pela reconceituação monetária, porque o espetáculo é a outra face do dinheiro: é o dinheiro que apenas se olha (tese 49). E mais, ainda, é o dinheiro que se torna sujeito. A versão religiosa dessa tese teria sua mais explícita expressão na religião da prosperidade, que, por meio de testemunhos enfáticos de fiéis-consumidores plenamente satisfeitos com o produto de sua fé, “mostra” o sucesso de alguns enquanto a maioria permanece apenas espectadora. Tais testemunhos se constituem em *figuras modelares* que se apresentam como prova de que o produto anunciado dá resultado.

Porque toda realidade tornou-se aparência (tese 50), a sociedade do espetáculo, para manter-se, precisa fabricar ininterruptamente pseudonecessidades (tese 51). Ora, a sociedade depende da economia que depende da sociedade (tese 52). Assim, na sociedade do espetáculo, a mercadoria contempla a si mesma (tese 53), pois precisa constantemente se autoalimentar.

Acontece que o prestígio do objeto revelado torna-se vulgar ao ser adquirido (tese 69), porque o encanto desses objetos está principalmente enquanto se mostra como elemento espetacular, mas, uma vez deslocado de sob os holofotes espetaculares, tais objetos são ofuscados pela realidade *sem graça*. Esse desencanto deve ser compensado imediatamente com um novo encantamento. Assim, cada *nova mentira* da publicidade é uma confissão da *mentira anterior* (tese 70). Daí que o perpétuo do espetáculo é a mudança (tese 71). A mercadoria precisa dar lugar à mercadoria.

⁵⁷³ ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz Josef. *A idolatria do mercado: ensaio sobre ecônomia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989. p. 126-127 (Teologia e libertação).

A versão religiosa desse círculo vicioso se faz notar nas “novidades espirituais” que surgem e desaparecem com a mesma rapidez, oferecendo sempre alguma novidade “espiritualmente imprescindível” nas paradas de sucesso da fé. Tais novidades se sucedem vertiginosamente e, por maior que seja o impacto que causem, logo são substituídas por outras novidades igualmente impactantes e olvidáveis. Como consequência, a sociedade é dominada pela banalização (tese 59). E a maior de todas as banalizações é a do próprio ser humano. Ao dar-se como espetáculo, ocorre a coisificação do humano e, por conseguinte, a sua banalização – uma vez que já não é mais fim, e sim meio⁵⁷⁴. O homem vivo banalizado é a vedete do espetáculo (tese 60). Vale ressaltar o uso do termo *vedete* por Debord. Vedete é aquela pessoa que é colocada em evidência, isto é, para ser vista. Entretanto, para o autor, a vedete é o oposto do indivíduo (tese 61). O ser humano, ao dar-se em espetáculo ao mundo, banaliza-se. Campos comenta o “vedetismo pastoral” no contexto neopentecostal, mas fazendo uma distinção entre os pastores-estrelas da igreja eletrônica norte-americana e os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus que, por mecanismos adotados pela estrutura eclesial, impedem a “personificação do carisma”, reservando esse estrelato para o seu líder maior — com isso, a igreja pretende “impedir estragos divisionistas”⁵⁷⁵. Isso acontece também com outras denominações. De qualquer forma, mesmo que restringindo o estrelato ao principal expoente da denominação, o fascínio pela estrela está presente, ainda ao vedetismo exclusivo de um astro maior.

A abundância espetacular leva à falsa escolha, e à disputa, entre espetáculos concorrentes (tese 62). Compare-se com a abundância de ofertas de espetáculos religiosos concorrentes, e, por isso mesmo, banais.

Na esfera religiosa, toda transformação e novidade apresentam-se como expressão do mercado. Magali Cunha, estudiosa da cultura *gospel* — que é a cultura característica de grande parte da religião da mídia — afirma que “é o mercado que está dando forma ao novo modo de ser evangélico porque tudo o mais está conservado”⁵⁷⁶. A multiplicidade, e concor-

⁵⁷⁴ Sobre a coisificação do ser humano, ver KANT, Emmanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2004. 182 p. Obra-prima de cada autor. ISBN 85-7232-558-1. Ver, também, DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. Petropolis: Vozes, 1987. Teologia e libertação: a libertação na história. E, ainda, BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 2 ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979. 170 p.

⁵⁷⁵ Cf. CAMPOS, 1997, p. 98-101

⁵⁷⁶ CUNHA, 2004, f. 303.

rência, a disputa, inclusive do mercado religioso, são apenas aparentemente expressões de discordâncias, porque essencialmente curvam-se diante do mesmo deus-mercado. De fato, as oposições espetaculares escondem a unidade da miséria (tese 63). Isto é, o entusiasmo espetacular é a efusão religiosa diante da soberana mercadoria (tese 67).

No que tange à religião em geral, e à homilética em particular, dá-se um processo de legitimação mútua entre mercado e religião. À medida que a religião se insere na economia de mercado, aquela fica legitimada por esta; e, o inverso também acontece, pois na medida em que o mercado se incorpora ao espírito religioso, aquele fica legitimado pela religião. Há uma expectativa de retorno, de compensação de ambas as partes envolvidas. Como afirmam Patriota e Turton,

Quando através dos sermões se desencadeia um processo de concepção e legitimação do discurso televisivo, observamos a construção de um falar que objetiva estabelecer com o sagrado uma troca na forma mercadoria e cuja relação com o mesmo se firma através da possibilidade de um retorno imediato.⁵⁷⁷

De certa forma, pode-se afirmar que a ideologia da religião-mercadoria é sustentada e promovida por uma homilética articulada segundo os princípios e valores da sociedade espetacular que, por sua vez, é *culmen et fons* da economia de mercado globalizada.⁵⁷⁸ Essa homilética tende a tratar sua mensagem como produto-mercadoria, e seus interlocutores como consumidores do seu discurso. O telepregador, por sua vez, recebe o tratamento de vedete, deixando de ser um sujeito da comunicação, para tornar-se um fetiche a serviço do processo de assimilação dos credos incontestes e rotineiros das ciência econômicas.

III.1.5 O eterno presente

Segundo Debord, com a vitória da burguesia, tudo o que era absoluto torna-se *histórico* (tese 73), isto é, está confinado ao passado e já não tem ingerência no presente. Nesse contexto, o pensamento da história só pode ser salvo ao se tornar pensamento prático (tese

⁵⁷⁷ PATRIOTA, Vol 01: 13-21. Consulta em em 13.6.2005.

⁵⁷⁸ Sobre isso, ver também, BARRERA RIVERA, Dario Paulo. Desencantamento e reencantamento: sociologia da pregação protestante na América Latina. *Estudos da Religião*, ano XVI, n 23, p. 56-82, jul-dez, 2002. São Bernardo do Campo: Umesp.

78). Ou seja, que de alguma forma, resulte em algum tipo de lucro. Debord demonstra que as bases sociopolíticas do espetáculo moderno se assentam no *bonapartismo*, que pretendia a fusão do capital e do Estado, pela qual a burguesia desiste de toda vida histórica que não seja sua redução à história econômica (tese 87). A história torna-se, assim, elemento a serviço dos propósitos do presente, e somente quando o favorece é evocada.

Por essa razão, a sociedade espetacularizada entende que a história precisa ser permanentemente revista, reescrita, e mais freqüentemente ainda, esquecida, a exemplo do que acontecia nos regimes totalitários do Leste Europeu. A classe ideológico-totalitária no poder⁵⁷⁹ é o poder de um mundo invertido: quanto mais forte ela é, mais afirma que não existe. A organização social da mentira absoluta decorre dessa contradição fundamental (tese 106). Quando o conhecimento parcelar torna-se mentira totalitária, a própria história não pode existir. A sociedade burocrática totalitária vive em um presente perpétuo (tese 108).⁵⁸⁰ Entretanto, essa não é somente prerrogativa das sociedades totalitárias, mas também das chamadas sociedades democráticas — outro nome do totalitarismo capitalista.

Ora, o tempo da mercadoria é um tempo desvalorizado (tese 147). Trata-se de um tempo consumível, pseudocíclico (tese 148). O tempo pseudocíclico é um tempo que foi *transformado pela indústria* (tese 151). O tempo pseudocíclico consumível é o tempo espetacular tanto como tempo do consumo das imagens como imagem do consumo do tempo (tese 153).

Esse tempo é marcado pelo giro acelerado de múltiplas festividades (copas, olimpíadas, eleições, congressos...). A realidade do tempo foi substituída pela *publicidade* do tempo (tese 154). Um evento sucede outro evento que anuncia o evento seguinte e assim sucessivamente. O espetáculo promove a substituição precipitada de pseudo-acontecimentos (tese 157). Isto se dá mediante a expropriação violenta do tempo dos trabalhadores (tese 159). As modas aparentes se anulam e se recompõem na superfície fútil do tempo pseudocíclico (tese

⁵⁷⁹ Sobre as relações de poder na mídia brasileira, ver MELO, José Marques. *Para uma leitura crítica da comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1985. 203 p.

⁵⁸⁰ Debord retomará o tema do desaparecimento do conhecimento histórico em suas notas de 1988, como se verá mais à frente.

162). A função do espetáculo é fazer esquecer a história na cultura, por isso aplica a estratégia da pseudonovidade (tese 192).⁵⁸¹

Vive-se a ilusão de um presente eterno. Daí que, na sociedade espetacular, a ausência social da morte é idêntica à ausência da vida (tese 161). “Imobilizada no centro falsificado do movimento de seu mundo, a consciência espectadora já não conhece em sua própria vida uma passagem para sua realização e para sua morte.”⁵⁸² É proibido envelhecer. Só há lugar para consumidores, assim, só são lembradas as pessoas idosas com poder de compra — Jung Mo Sung constata, inclusive, que a designação moderna “terceira idade”, para designar a velhice é, uma flagrante tentativa de dizer que os que se enquadram nessa categoria não são como os demais idosos, mas, sim, um promissor nicho de mercado.⁵⁸³ Portanto, todo indivíduo deve manter um “capital-juventude” se quiser ser incluído nessa sociedade.

III.1.6 O espaço banalizado

A concepção do tempo sempre está ligada à noção de espaço. Ao escrever sobre a história do espaço, Margareth Wertheim sustenta que “nossos esquemas espaciais são não apenas culturalmente contingentes, como historicamente contingentes” e, evocando Durkheim, relembra que “as concepções de espaço das diferentes sociedades sempre refletem a organização social de suas comunidades”⁵⁸⁴. Ora, na presente sociedade os lugares reais⁵⁸⁵ são maquiados para que se enquadrem no espaço espetacular. Logo, o resultado disso é que a modernização retirou a realidade do espaço — para Debord, o turismo, por exemplo, é o lazer de ir ver o que se tornou banal (tese 168).

⁵⁸¹ Ver também as considerações de CASTELS sobre o conceito de *tempo* na sociedade da informação, principalmente as p. 486-488 sobre o *tempo virtual*: CASTELS, 1999.

⁵⁸² DEBORD, 1997, p. 108.

⁵⁸³ Sobre a exclusão das pessoas idosas na sociedade contemporânea, ver JUNG MO SUNG. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005. 118 p.

⁵⁸⁴ WERTHEIM, Margaret. *Uma história do espaço: de Dante à Internet*. Trad. Maria Luiza S. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 224.

⁵⁸⁵ Uma interessante abordagem da dimensão espacial em sociedades reais pode ser encontrada nos estudos do antropólogo BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Vida partilhada*. São Paulo: Geic/Cabral Editora, 1995. p. 61-90.

Há, pois, uma cultura do mascaramento de tal magnitude que o capitalismo unificou o espaço banalizado (tese 165) virtualizando-o. A distância geográfica dá lugar à separação espetacular (tese 167), isto é, o isolamento ou a proximidade já não são uma questão ligada à topografia ou aos meios de transportes, mas dependem do acesso às tecnologias e aos canais da comunicação a distância. Em lugar da proximidade real, configura-se, então, uma proximidade virtual.

Na prática, entretanto, a proximidade virtual engendra um real isolamento, principalmente nas grandes cidades. A urbanidade se converteu em cenário capitalista (teses 169-172) que resultou no movimento geral do isolamento. Nunca houve tantas pessoas juntas, próximas geograficamente, e ao mesmo tempo tão distantes afetivamente e tão privadas de uma proximidade real que vá além da representação e da aparência.⁵⁸⁶

Muitos espaços de convivência real foram suprimidos nesse processo. Debord refere-se, por exemplo, à “supressão da rua” como espaço real de encontro e das relações sociais. Margareth Wertheim, como outros estudiosos do tema, menciona o papel dos *cafés* que, desde a publicação dos primeiros jornais, no século XVI, haviam se tornado locais por excelência para a “disseminação pública de notícias” e de entrega de correspondências. Um papel bem parecido ao da Internet hoje, que chegou a ser saudada por muitos como sendo a “reencarnações da ágora clássica”. Até certo ponto, a Internet se estabelece como um experimento social utópico que, finalmente, possibilita as sonhadas reivindicações revolucionárias: “liberdade de imprensa, liberdade de associação e reunião, liberdade de expressão”. Entretanto, como ocorrera com os cafés, deu-se “o restabelecimento da autoridade”, isto é, o estabelecimento de relações assimétricas de poder também no universo virtual, bem como “a instituição da exclusividade”, que restringe certos acessos a uns poucos *VIPS* (*very important people* também se impõem no ciberespaço). Pois este se constitui ainda num espaço restrito àqueles cujas condições econômicas privilegiadas possibilitam o acesso à tecnologia, e aos equipamentos necessários, aos sítios restritos, acessíveis apenas aos que podem pagar.⁵⁸⁷ Dá-se o que Thompson chama de “refeudalização da esfera pública”⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ Sobre o *espaço virtual e cibernético*, ver p. 268-269 e 381 de CASTELLS, 1999, principalmente as p. 486-488 sobre o *tempo virtual*.

⁵⁸⁷ Cf. WERTHEIM, Margaret. *Uma história do espaço: de Dante à Internet*. p. 212-213.

⁵⁸⁸ THOMPSON, 1999, p. 71.

Pode-se ver um paralelo no aspecto religioso, pelo menos no que diz respeito à supressão da paróquia como instância de vivência da fé em comunidade. Surge em seu lugar uma comunidade pseudo-sagrada, especialmente *separada* pela alienação virtual. O acesso a essa nova comunidade só se dá mediante o uso de equipamentos tecnologicamente avançados, principalmente dos aparelhos de TV e rádio e dos computadores. Alguns dos fiéis *VIPS* podem ter acesso a material restrito tornando-se clientes preferenciais de sítios eletrônicos. O mesmo acontece em relação à programação religiosa exclusiva mediante assinatura de serviço de TV por cabo. A própria comunidade eclesial é maquiada para assemelhar-se à virtual: luzes e refletores, cenários e figurinos, equipamentos eletrônicos tais como telões, projetores, moduladores acústicos sofisticados, tornam-se cada vez mais frequentes e comuns nas comunidades reais, “inspiradas” pelas *potestades* virtuais. Finalmente, note-se a disseminação do “turismo religioso” que promove excursões a lugares sagrados (devidamente maquiados para parecer assim), monitoradas por especialistas da fé — prática encontrada entre católicos e protestantes, tanto históricos como pentecostais ou neopentecostais. A Igreja Universal oferece para os que não têm recursos reais para o turismo “real”, a oportunidade de um *tour* virtual, pelo qual, juntamente com uma multidão de espectadores, pode-se assistir às imagens do lugar visitado e ainda ouvir o relato-testemunho dos que efetivamente estiveram lá.⁵⁸⁹

Finalmente, não se pode ignorar a transformação espacial dos lugares de culto levados a efeito sob a influência da ideologia do espetáculo: a remodelação dos tradicionais templos é para se parecerem mais com *casas de show* do que com *santuários*. Não raro, para se estabelecerem, grupos religiosos preferem, em lugar de construir templos, adquirir velhas casas de espetáculo, como teatros e salas de cinema. Como outros autores já haviam observado, a reforma arquitetônica promovida pela religião espetacular transformou em palco o espaço outrora reservado para o velho púlpito, que, por sua vez, ocupava o lugar do altar, em função da ênfase racionalista dos reformadores.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ Cf. Página da IURD na Internet: <http://www.igrejauniversal.org.br/>.

⁵⁹⁰ Sobre isso, ver CAMPOS, 1997.

III.1.7 A ditadura da ilusão

A sociedade do espetáculo é a ideologia materializada, segundo Debord, e, por comparação, conclui-se que a religião espetacular é a teologia materializada a serviço dessa ideologia. Porque “a ideologia é a *base* do pensamento de uma sociedade de classes, no curso conflitante da história”⁵⁹¹ (tese 212). Os fatos ideológicos são a consciência deformada das realidades bem como sobre elas exercem sua ação deformante⁵⁹². Ao materializar a ideologia, o espetáculo converte-se na ideologia por excelência (tese 215).

Com a vitória da abstração universal e da ditadura da ilusão, a história das ideologias acabou (tese 213). A ideologia total está realizada no espetáculo da não história (tese 214), pois se processa do outro lado do espelho, do outro lado da tela, no palco da representação e não na contingência do cotidiano.

Por isso mesmo, essa ideologia se mostra esquizofrênica: pela desinserção da práxis (tese 217). Pois a consciência espectadora só conhece interlocutores fictícios (tese 218). Já não há mais a possibilidade de interação com o real, pois até este, se ainda houver, tende a ser deformado pela ideologia-espetáculo.

Essa desinserção da práxis se reflete numa experiência religiosa contemplativa, na qual o fiel-espectador interage, a distância, com interlocutores igualmente fictícios. O resultado é a sublimação de uma fé que se realiza pela projeção crédula em personagens e cenários que são simulacros da própria experiência religiosa.

III.1.8 O espetacular integrado

Em 1988, Debord escreve seus *Comentários sobre a sociedade do espetáculo* nos quais retoma, seu texto de 1997, cujo conteúdo revolucionário provocou, naquela ocasião, reações e acusações de que Debord teria inventado e exagerado ao avaliar a profundidade do significado do espetáculo e de sua ação real na sociedade. O que ocorreu é que, em lugar de

⁵⁹¹ DEBORD, 1997, p. 137.

⁵⁹² Cp. ALVES, Rubem. *Fé cristã e ideologia*. Piracicaba: Unimep/Metodista Piracicaba, 1981.

contradizer suas teses, esse lapso de vinte anos serviu para confirmar e ainda para demonstrar que o espetáculo tornou-se ainda mais poderoso do que antes.

Nas palavras de Debord, “a mudança de maior importância, em tudo o que aconteceu há vinte anos, reside na própria continuidade do espetáculo” e essa importância decorre “do fato de a dominação espetacular ter podido educar uma geração submissa a [sic.] suas leis”⁵⁹³.

Curiosamente, o poder do espetáculo é despótico e tende a indignar-se “quando vê constituir-se, sob seu reino, uma política-espetáculo, uma justiça-espetáculo, uma medicina-espetáculo, [uma religião-espetáculo] ou outros tantos surpreendentes ‘excessos midiáticos’”⁵⁹⁴. Não raro, vê-se uma bizarra “pseudo-autocrítica” espetacular quando instâncias do próprio universo espetacular *representam* sua indignação diante da teatralização de políticos, magistrados, cientistas, religiosos, etc. — todos estes, filhos bastardos dos mesmos pais, ou vassalos do mesmo suserano. É por isso que Debord define: “O espetáculo nada mais seria que o exagero da mídia”.⁵⁹⁵

Há três formas de poder espetacular, para Debord, sob os quais a modernidade se curva: a forma *concentrada*, a *difusa* e a do *espetacular integrado*. A primeira forma destaca a ideologia concentrada em torno de uma personalidade ditatorial, seja nazista ou stalinista. A segunda representa a americanização do mundo, por instigar os assalariados a escolherem livremente entre grande variedade de mercadorias novas. A terceira forma, a do espetacular integrado, constitui-se pela combinação das duas anteriores, e na base de uma vitória da que se mostrou mais forte, mais difusa, cuja tendência é impor-se mundialmente.⁵⁹⁶ Isso porque

O sentido final do espetacular integrado é o fato de ele se ter integrado na própria realidade à medida que falava dela e de tê-la reconstruído ao falar sobre ela. [...] Quando o espetacular era concentrado, a maior parte da sociedade periférica lhe escapava; quando era difuso, uma pequena parte; hoje, nada lhe escapa. O espetáculo confundiu-se com toda a realidade, ao irradiá-la.⁵⁹⁷

⁵⁹³ DEBORD, 1997, p. 171-172.

⁵⁹⁴ Id., *ibid.*, p. 171.

⁵⁹⁵ Id., *ibid.*, p. 171.

⁵⁹⁶ Cf. Id., *ibid.*, p. 172.

⁵⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 173.

Cinco aspectos caracterizam a forma de poder do espetacular integrado, do qual dificilmente se escapa: primeiro, o movimento de inovação tecnológica; segundo, a fusão econômico-estatal; terceiro, o segredo generalizado que se mantém por trás do espetáculo e que gera a dependência dos “especialistas”; quarto, a mentira sem contestação que consumou o desaparecimento da opinião pública (a verdade deixou de existir ou ficou reduzida a uma hipótese que nunca será demonstrada); e quinto, a construção de um presente que quer esquecer o passado e dá a impressão de já não acreditar no futuro, resultante da circulação incessante da informação que a cada instante retorna aos mesmos temas.⁵⁹⁸

A dominação espetacular pretende o desaparecimento do conhecimento histórico geral: “o espetáculo organiza com habilidade a ignorância do que acontece e, logo a seguir, o esquecimento do que, apesar de tudo, conseguiu ser conhecido. O mais importante é o mais oculto”, pois “quem vende a novidade tem todo o interesse em fazer desaparecer o meio de aferi-la”⁵⁹⁹. O resultado é, mais uma vez, a *marginalização* da história.

Paulo Freire reflete sobre esse processo, paralelamente, no campo da educação. A isso Freire chama de “educação bancária”, cujo objetivo é domesticar para a ignorância.⁶⁰⁰

Por essa razão, a dominação espetacular precisa de “especialistas” para preservar-se. “Todos os especialistas são midiático-estatais” e “o especialista que mais bem serve é, evidentemente, aquele que mente. Ora, quem tem necessidade do especialista, por motivos diversos, são o falsificador e o ignorante”⁶⁰¹. As falsificações são necessárias para tornar as informações maleáveis e corrigíveis “pois uma evidência histórica que não interessa ao espetáculo não é uma evidência”⁶⁰². Para a sociedade espetacular, é permitido mudar todo o passado, a autoridade espetacular também pode negar qualquer coisa, uma vez, três vezes, pois sabe que não está sujeita a réplica. Novamente, aquilo de que o espetáculo deixa de

⁵⁹⁸ DEBORD, 1997, p. 175-176.

⁵⁹⁹ Id., *ibid.*, p. 177 e 178.

⁶⁰⁰ Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 26 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 184 p. O Mundo hoje, 21. Cp. também: FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 39 ed. São Paulo: Cortez, 2000. 87 p. Coleção questões da nossa época, 13.2.

⁶⁰¹ DEBORD, 1997, p. 179.

⁶⁰² Id., *ibid.*, p. 180.

veicular é como se não existisse. O resultado é que “nunca se pôde mentir com tão perfeita ausência de conseqüências” pois “o que nunca é punido torna-se permitido”⁶⁰³.

As manifestações contrárias ou críticas a essa sociedade são raras, pois “em toda parte onde reina o espetáculo, as únicas forças organizadas são as que querem o espetáculo”⁶⁰⁴. A realidade agora é o espetáculo.

III.1.9 A imagem é tudo

Ora, se os argumentos se tornaram inúteis, isso não quer dizer que não haja persuasão efetiva. Não, entretanto pela via lógica, mas pela via imagética. Pois, “busca-se a dissolução da lógica, de acordo com os interesses fundamentais do novo sistema de dominação”⁶⁰⁵.

A persuasão espetacular alienante se dá, principalmente, pelo uso que faz da *imagem* (do latim, *imago*, conexo com o grego *eikón*, de onde deriva “ícone”). A interação, a apropriação e o contato não se dão com o mundo, mas com seus ícones — por definição de dicionário, *ícone* tem o sentido primitivo de “representação de personagem ou cena sagrada”⁶⁰⁶. O mundo real é demasiado profano, temporal, secular. Mas sua imagem torna-se sagrada ou, pelo menos, pseudo-sagrada. A tendência é a da adoração do ícone e não da cena que retrata. E isso também é alienação. Ora, como observou Caravias, “um homem alienado é um adorador de ídolos, já que se empobrece transferindo seus poderes de vida a coisas que estão fora dele”⁶⁰⁷.

Surge, então, uma importante questão: quem fabrica essa iconografia? Raramente as imagens são produzidas por seus próprios admiradores. Em geral, “a imagem é construída e escolhida por *outra pessoa* que se tornou a principal ligação do indivíduo com o mundo”⁶⁰⁸. A imagem recebida pelo espectador lhe chega pronta: escolhida, editada e formatada sem a sua participação. É curioso que, mesmo assim, a imagem se tornou a sustentação de tudo.

⁶⁰³ DEBORD, 1997, p. 183-184.

⁶⁰⁴ Id., *ibid.*, p. 183.

⁶⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 187.

⁶⁰⁶ HOUAIS, 2001.

⁶⁰⁷ CARAVIAS, José L. *O Deus da vida e os ídolos da Morte*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 72. Catequese Bíblica.

⁶⁰⁸ DEBORD, 1997, p. 188.

Por não ter como referencial o plano da lógica, ela comporta as contradições do universo espetacular — “pois dentro de uma imagem é possível justapor sem contradição qualquer coisa”⁶⁰⁹. A imagem soluciona o problema das contradições e facilita a dissolução das tensões lógicas. “O discurso espetacular faz calar”, portanto, “tudo o que não lhe convém”⁶¹⁰. Uma vez que “a lógica só se forma socialmente pelo diálogo”⁶¹¹, o discurso espetacular é “ilógico”, ou pelo menos não-lógico, e “como já ninguém pode contradizê-lo, o espetáculo tem o direito de contradizer a si mesmo”, inclusive “de retificar seu passado”⁶¹².

Fazendo calar, o espetáculo líquida com o diálogo.⁶¹³ Debord refere-se ao fato de que a própria conversação “já está quase extinta”. Além da falência do diálogo, faz uma alusão irônica ao abandono da leitura pela sociedade espetacular. A leitura seria “a única capaz de dar acesso à vasta experiência humana antiespetacular”⁶¹⁴. E sentencia: “em breve também estarão mortos muitos dos que sabiam falar”, isso porque “o discurso apresentado no espetáculo não deixa espaço para resposta”⁶¹⁵.

Trata-se de um empobrecimento e de uma subjugação ideológica do mundo, pois “o aumento na quantidade das imagens levou à diminuição de sua qualidade”⁶¹⁶; e “o indivíduo que foi marcado pelo pensamento espetacular empobrecido [...] coloca-se de antemão a serviço da ordem estabelecida, embora sua intenção subjetiva possa ser o oposto disso”⁶¹⁷. O espetáculo passa a ser a única linguagem conhecida. O indivíduo “pode querer repudiar essa retórica, mas vai usar a sintaxe dessa linguagem”⁶¹⁸. Em uma palavra, o superávit do simulacro (bens simbólicos) implica no déficit do real.

⁶⁰⁹ DEBORD, 1997, p. 188.

⁶¹⁰ Id., *ibid.*, p. 188.

⁶¹¹ Id., *ibid.*, p. 189.

⁶¹² Id., *ibid.*, p. 188.

⁶¹³ Quem organiza a linguagem domesticadora do mundo? Sobre isso ver: FREIRE, Paulo. *A pedagogia dos oprimidos*. p. 76-77. Ver também: GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. 244 p. (Coleção perspectivas do homem. Série filosofia, 48).

⁶¹⁴ DEBORD, 1997, p. 189.

⁶¹⁵ Id., *ibid.*, p. 189.

⁶¹⁶ Cf. GABLER, 2000, p. 22.

⁶¹⁷ DEBORD, 1997, p. 191.

⁶¹⁸ Id., *ibid.*, p. 191.

Além do empobrecimento e da sujeição, dá-se “a supressão da personalidade” pois esta “acompanha [...] as condições da existência submetida às normas espetaculares”⁶¹⁹. Tais condições estão relacionadas ao afastamento da possibilidade de experiências autênticas. Além disso, essa existência exige “uma série de adesões constantemente decepcionantes a produtos ilusórios”⁶²⁰. Para *subsistir* a essa realidade, as únicas maneiras seriam, segundo Debord, recorrer às drogas, para conformar-se a ela, ou à loucura, para evitá-la.

Infere-se, daí, que uma religião espetacular está marcada igualmente pelo empobrecimento lógico e dialógico, pela sujeição ideológica e pela anulação psicológica. A religião tornou-se refém do espetáculo ao incorporar-se a ele, ou ao ser incorporado por ele. O que resta dela é sua mera representação. A uma tal religião — a dos sinais/ícones depreciados da vida que sempre se contradiz — só se pode aderir mediante a sedação (não confundir com *sedução*) ou o enlouquecimento: uma religião “ópio do povo” — aquela tão criticada por Karl Marx.⁶²¹

III.1.10 A “máfia” do espetáculo

Novamente, se recorrerá aqui à idéia de caricatura que, mediante a observação e investigação indiciária, será útil na percepção dos *traços* mais acentuados, mas tantas vezes despercebidos, da sociedade moderna.⁶²² Não se trata de retratá-la tal como é, mas de acentuar os elementos que mais definem o seu espírito. Conquanto um tanto radical, a caracterização de Debord ajuda a identificar as principais características dessa sociedade — justamente aquelas que a distingue das sociedades de outros tempos.

Debord oferece um “retrato da sociedade do espetáculo”⁶²³, cujos principais traços são muito próximos aos da Máfia italiana, quais sejam: a *falácia*, que reúne as características do impostor, do sedutor, do insidioso e do capcioso; a *desinformação*, entendida como “o mau

⁶¹⁹ DEBORD, 1997, p. 191.

⁶²⁰ Id., *ibid.*, p. 191.

⁶²¹ Cf. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 119 p. (Classicos).

⁶²² Sobre investigação indiciária, ver: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. p. 143-206.

⁶²³ Cf. DEBORD, 1997, p. 200-237.

uso da verdade”⁶²⁴, a serviço do poder para manter o que está estabelecido e impossibilitar qualquer tipo de verificação; a *falsificação*, pela qual “o artificial tende a substituir o autêntico”⁶²⁵; o *segredo*, isto é, a incerteza organizada em toda a parte que promove a dependência de especialistas que, por sua vez, estão a serviço do sistema; a *mercadoria* que pode ser comprada e vendida, a que tudo e todos foram reduzidos; o *saber-poder*, pelo qual o saber deve tornar-se poder; a constituição de *redes de influência*, *promoção-controle*, de *vigilância-desinformação*, no verdadeiro espírito da máfia siciliana que costuma dizer: “Quando se tem dinheiro e amigos, pode-se rir da justiça”⁶²⁶; a *loucura* assumida que permite falar das loucuras de maneira igualmente louca sem que isso cause horror ou surpresa; e, finalmente, a *sabotagem*, pela qual “cada serviço de segurança de uma indústria particular combate a sabotagem em seu recinto e, se puder, organiza essa sabotagem na casa do concorrente”⁶²⁷.

Falácia, desinformação, falsificação, segredo, mercadoria, saber-poder, redes de influência, promoção-controle, vigilância-desinformação, loucura e sabotagem, são, portanto, os aspectos que realçam o perfil da sociedade contemporânea. Não parece, de fato, uma silhueta que naturalmente se coadunaria com a ética e o caráter da fé religiosa em geral, caso a lógica ainda tivesse alguma ingerência nesse processo. Não obstante, como parte do sistema, não resta alternativa, nem mesmo à religião, a não ser jogar o jogo do espetáculo dentro das regras que lhe são próprias. A eventual infração a essas regras resulta na expulsão sumária do certame espetacular.

A seguir, se tratará de considerar mais especificamente a práxis homilética em relação ao referencial proposto acima.

⁶²⁴ DEBORD, 1997, p. 202.

⁶²⁵ Id., *ibid.*, p. 207.

⁶²⁶ Id., *ibid.*, p. 222.

⁶²⁷ Id., *ibid.*, p. 231.

III.2 Luzes, câmera, (preg)ação: o discurso homilético espetacular

Neste estágio da sociedade moderna, muito poucos segmentos conseguem resistir à sedução do espetáculo. Como já explicitado, também a religião segue uma rota de identificação cada vez mais estreita com esse modelo. É difícil saber dizer até onde está havendo uma sacralização do espetáculo, pela presença cada vez maior da religião na mídia, e até onde está havendo uma espetacularização da religião, pelo processo de midiaticização dessa religião. O fato é que ambos parecem obter vantagens dessa simbiose (ou interação cultural).⁶²⁸

Não compete a esta pesquisa tratar do tema da relação entre a religião e da mídia de modo geral, mas ater-se, especificamente, à prática homilética e sua face midiática. Certamente, muito do que se pesquisa sobre religião e mídia, em geral, parte da análise do conteúdo veiculado nas prédicas dos telepregadores⁶²⁹, da mesma forma que muito pode esclarecer sobre essas prédicas; também, o estudo da telehomilética⁶³⁰ poderá vir a contribuir para a compreensão da religião mediada.

Dentre as muitas mudanças pelas quais passou a religião, nas últimas décadas, merece destaque o fato de que a outrora tão enfatizada separação, distanciamento e negação das instâncias seculares dão lugar, agora, a uma aproximação mais do que superficial entre ambas: nota-se uma progressiva e essencial *identificação* entre igreja e sociedade.⁶³¹ As contradições e incompatibilidades de valores e caracteres são superadas pouco a pouco a ponto de já não haver mais oposição entre os anseios profanos e os sagrados. Isto é, está praticamente aterrado o abismo que separava o *mundo* e a *igreja*.

Naturalmente não se deve generalizar. Trata-se de uma tendência que se verifica em um segmento religioso numericamente expressivo. A resistência e o apego aos valores “mi-

⁶²⁸ Para uma discussão introdutória sobre os processos de interação cultural, ver conceituação formulada por CHEVITARESE, Andre Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no mediterrâneo antigo*. Itu: Ottoni, 2003. 138 p.

⁶²⁹ *Tele*, aqui, usado no sentido de *distante*, ou *a distância*.

⁶³⁰ *Telehomilética* aqui usado no sentido de *homilética a distância*, cf. 1973.

⁶³¹ Sobre esse aspecto, ver CUNHA, Magali do Nascimento. “*Vinho novo em odres velhos*”: Um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil.

lenares” da tradição contra os produtos descartáveis “seculares” estão confinados a grupos muito reduzidos e numericamente quase desprezíveis.⁶³²

III.2.1 Princípios homiléticos espetaculares (*modus operandi*)

No capítulo anterior, foi apresentada uma teoria homilética que tratou de identificar os princípios, os métodos e os propósitos de uma homilética que fosse exegeticamente coerente com a trajetória histórica da pregação evangélica, hermeneuticamente consistente no processo de atualização dessa memória, e pastoralmente desafiadora para a reorganização do cotidiano da comunidade de fé, numa perspectiva de construção dialógica e participativa do futuro. Caberia, a esta altura da pesquisa, abordar a pregação mediada, à luz dessa teoria homilética, relacionando-a, desta feita, aos seus próprios princípios, métodos e propósitos — a saber, aos princípios, meios e propósitos da sociedade do espetáculo, conforme expostos na primeira parte deste capítulo (III.1)

III.2.1.1 *Eisegese e desmemória*

O primeiro princípio de uma homilética consistente com a história da pregação cristã é o compromisso com a memória. A consciência da história e o conhecimento do passado são a primeira garantia da liberdade no presente e da possibilidade de construção do futuro. Entretanto, a partir da tese de Debord sobre o tratamento que a sociedade espetacular dá à história, pode-se inferir que uma homilética identificada com essa sociedade tenderá igualmente ao apagamento ou ao mascaramento da história.

A análise das prédicas mediadas faz notar que as alusões ao contexto histórico dos textos bíblicos, que supostamente servem de suporte ao discurso, são mínimas. Em geral, tais prédicas se limitam a citar versos bíblicos esparsos e deslocados de seus contextos, próximos ou remotos, menores e maiores. Essas citações têm propósitos ilustrativos e efeitos

⁶³² Para uma abordagem da matriz religiosa brasileira e de sua configuração, ver BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa: religiosidade e mudança social*.

persuasivos, e funcionam como ditos populares, anexins, brocardos jurídicos, evocados para corroborar essa ou aquela proposição homilética.

Não é somente a história do texto bíblico que é descartada, mas também a própria história dos estudos exegéticos dos referidos textos. Dificilmente acontece de um pregador da mídia aludir às diferentes contribuições dos estudiosos da Bíblia Hebraica ou do Novo Testamento. Quando tal alusão acontece, é no sentido apologético, desautorizando tais estudiosos, e depreciando seu esforço intelectual, considerando-o impróprio e desnecessário para quem tem a orientação direta do Espírito Santo.

Nesse sentido, a *exegese*, que deveria ser a ciência da extração do sentido do texto a partir do próprio texto, converte-se em *eisegese*⁶³³. Isto se dá pela interpretação dos textos a partir de critérios que lhe são extrínsecos e pela atribuição a ele de idéias do próprio leitor, ou de quem quer que seja que o esteja “inspirando”.

Esse método *eisegético* é substancialmente o mesmo do empregado pelo fundamentalismo, ou pelo Protestantismo da Reta Doutrina, conforme analisado por Rubem Alves, no livro *Protestantismo e repressão*.⁶³⁴ Suas principais características seriam: “o fato de privilegiar a *concordância com uma série de formulações doutrinárias*, tidas como *expressões da verdade*, e que devem ser afirmadas *sem nenhuma sombra de dúvida*, como condição para participação a comunidade eclesial”⁶³⁵.

Daí que tal método de abordagem da história (bíblica, da tradição, etc.) implica, em primeiro lugar, na tentativa de adequação do passado às formulações doutrinárias assumidas pela pessoa que o “interpreta”. Em segundo lugar, implica na aceitação de um conceito de verdade absoluta que confere ao “intérprete”, inclusive, o direito de mascarar ou reformular o passado para que este se coadune com essa verdade. E, por último, implica em que, por ser matéria de fé, não cabem questionamentos epistemológicos no processo de aproximação do texto bíblico. O procedimento exegético, como propõe, por exemplo, o método histórico-

⁶³³ Para uma discussão sobre a distinção entre *exegese* e *eisegese*, ver CROATTO, 1994, p. 105-129. Croatto define *eisegese* como sendo “a ‘entrada’ em um texto a partir do horizonte de compreensão do leitor”, e, na visão do autor, a *eisegese* não se opõe à *exegese*, senão que é a explicitação de um aspecto desta. De acordo com o dicionário Houais, *Eisegese* é a interpretação de um texto atribuindo-lhe idéias do próprio leitor. Do lat.cien. *eisegesis*, do gr. *eiségésis*, eos “ato de propor, aconselhar, introduzir”, de *eiségeísthai* “introduzir, propor, aconselhar”. Cf. HOUAIS, 2001.

⁶³⁴ ALVES, Rubem Azevedo. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979. 290 p.

⁶³⁵ Id., *ibid.*, p. 35.

crítico, deve ser descartado por não oferecer mecanismos seguros para a afirmação categórica da verdade que só pode ser absoluta.

Não obstante, diferentemente dos fundamentalistas clássicos, os pregadores da mídia se ocupam menos com a verdade do que com o que parece ser a verdade. Suas afirmações, conquanto categóricas, não são majoritariamente de cunho doutrinal ou teórico. Antes, circunscrevem-se no campo do comportamento humano, mas não no sentido do antigo moralismo religioso, mas no dos procedimentos cotidianos desafiadores. Dificilmente se assiste a uma prédica mediada que seja eminentemente doutrinária e conceitual. Seus assuntos e temas são apenas *ilustrados* com algumas referências bíblicas, como recurso ao argumento de autoridade (tão criticado pela lógica menor)⁶³⁶. Este procedimento coloca tais telepregadores em sintonia com a teologia escolástica, que julgava legítimo esse procedimento: o recurso ao argumento de autoridade.⁶³⁷ Entretanto, não se trata de alusão à tradição e aos doutores da Igreja, mas às palavras literais das Escrituras.

Os temas das prédicas são tirados do cotidiano dos fiéis e limitam-se a estereótipos de felicidade, de sucesso, de vitória e de poder... A exegese e a memória são, portanto, desnecessárias ao telehomileta. Mais do que isso, são indesejáveis, pois colocam em risco sua credibilidade e em dúvida as suas verdades espetaculares.

III.2.1.2 A audiência e a hermenêutica espetacular

O segundo princípio de uma homilética coerente com a história da pregação cristã é o compromisso com a presença e atualização da mensagem evangélica. Neste ponto talvez resida a mais efetiva ação homilética contemporânea. Conquanto não interessem os fundamentos histórico-exegéticos dos seus postulados, a julgar pela crescente audiência, não há como negar que seu discurso é significativamente relevante para o espectador moderno. O telehomileta espetacular consegue despertar o interesse de seu público, dirigindo-lhe uma mensagem afinada, ou melhor, sintonizada na frequência dos seus mais pungentes anseios. A homilética, não da presença, mas do presente, encontra eco nas expectativas da grande

⁶³⁶ Ver, por exemplo, IDE, 2000. Ver também, SAGAN, 1996.

⁶³⁷ Ver nesta tese, no primeiro capítulo, o item que trata da homilética medieval (I.3.4 A pregação na Idade Média: uma homilética mendicante).

massa populacional, de um lado, e se reformula para atender a essas expectativas, sempre e quando a pesquisa de opinião aponta para outras direções, tal como faz a indústria da mídia em geral.

É a hermenêutica fundamentalista⁶³⁸ que dá o suporte para a aplicação direta dos textos bíblicos ao cotidiano das pessoas, descontextualizados em relação àqueles e adequadíssimos a estas. Benjamin Breckenridge Warfield (1851-1921)⁶³⁹ contribuiu significativamente para a sistematização dos princípios do fundamentalismo. Em 1910, numa declaração publicada por líderes religiosos ligados à Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América, tais princípios ficaram assim configurados, em número de cinco⁶⁴⁰: (1) a veracidade da inspiração-verbal e inerrância das Escrituras; (2) o nascimento virginal de Jesus; (3) sua ressurreição física; (4) autenticidade dos seus milagres, como prova de sua divindade; (5) sua morte sacrificial e expiatória pelos pecados dos que crêem, o que torna desnecessária a expiação pelas obras.

Ora, se as Escrituras foram verbalmente inspiradas e elas não contém erros, mas somente a expressão da mais pura verdade, fica abolida qualquer necessidade de ferramentas externas para sua interpretação. E como o fundamentalista crê que ele está certo (!), não há razão para que seja tolerante para com quem discorda dele, nem mesmo com quem tiver dúvidas. Assim, julga-se no direito, mais que isso, no dever, de impor a verdade aos que estão, na sua opinião, cegos e surdos em relação a ela.⁶⁴¹ Não é de admirar, portanto, que a intolerância seja um dos principais traços da personalidade fundamentalista.

⁶³⁸ Sobre o fundamentalismo, ver MENDONÇA, Antônio Gouvêa & VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. Ver também ALVES, Rubem A. *Protestantismo e repressão*. Ver ainda ALVES, Rubem A. *Dogmatismo e tolerância*. Ver mais GALINDO, Florencio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*.

⁶³⁹ Para ter acesso aos escritos de Warfield, consultar <http://www.ondoctrine.com/2warfiel.htm>.

⁶⁴⁰ Para uma discussão sobre o fundamentalismo brasileiro, ver NOQUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Leitura fundamentalista o Brasil*. *Caminhando*, v. 7, n. 10, 2 semestre 2002. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002. p. 31-49.

⁶⁴¹ Ver ALVES, Rubem Azevedo. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979. 290 p. Ensaios. Ver também, BIDSTRUP, Scott. *Why The "Fundamentalist" Approach To Religion Must Be Wrong*. <http://www.bidstrup.com/religion.htm>. Consulta em em 8.6.2005. Ver ainda, PIERUCCI, Antônio Flávio. *Criacionismo é fundamentalismo. O que é fundamentalismo?* <http://www.comciencia.br/200407/reportagens/12.shtml>. Consulta em 8.6.2005. Ver também, PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996. 293 p.

Intolerância implica em desprezo pela opinião do outro, o que parece não ser o caso da religião da mídia e, por conseguinte, da telehomilética. Se a igreja, até recentemente, permanecia impassível e resistente à opinião pública, vê-se, agora, determinantemente atrelada a ela. Os programas religiosos mediados vão, por isso mesmo, reformulando-se para ajustar-se e sintonizar-se o melhor possível às preferências dos espectadores. O processo é inevitável, uma vez que, caso o programa religioso não agrade e venha a perder sua audiência, não há como mantê-lo no ar. Daí que uma telehomilética contrária à opinião pública não se sustenta na sociedade espetacular.

O resultado é a troca dos princípios hermenêuticos, que orientariam a atualização e a presença da mensagem evangélica no presente, pela *pesquisa de opinião*⁶⁴², cujo resultado interessa à técnica de propaganda ou à de venda de bens de consumo⁶⁴³.

Sobre os fatores que levam as pessoas a preferirem alguns programas em relação a outros, muito se tem estudado, e algumas pesquisas surpreendem. Conforme estudo realizado por Raquel Marques Carrico Ferreira, são 13 os principais motivos que ativam o comportamento de exposição seletiva aos conteúdos televisivos: (1) o interesse pela “ativação” ou desejo de estimular o estado mental/emocional, para vencer a apatia; (2) a busca por “informação/vigilância/orientação”, para manter o telespectador a par do que acontece no mundo; (3) o desejo de “comparação/autoconhecimento”, que possibilita ao telespectador comparar o que vê na tela como o que tem na vida real; (4) a tentativa de “projeção”, pela qual o telespectador procura transportar-se para outra realidade que não a sua própria; (5) a necessidade de “companhia” que faz com que a televisão atraia pessoas mais solitárias; (6) a busca pelo “relaxamento” que, ao contrário dos que buscam a “ativação”, produz no telespectador a desestimulação do estado emocional/mental, voltando-se para o descanso e a redução da tensão; (7) o interesse pela “aprendizagem de informações úteis”, que faz com que os programas televisivos adquiram um fundamento instrumental para se obter informação útil, em benefício particular; (8) o “escapismo”, que utiliza a televisão como ocasião de

⁶⁴² O IBOPE (Instituto Brasileiro de Opinião e Estatística) assim define sua prática: “A pesquisa de opinião pública realizada pelo IBOPE é uma ferramenta eficaz para detectar com precisão posições e tendências dos diversos segmentos sociais. Baseada em dados científicos, a pesquisa de opinião é um excelente instrumento para identificar problemas e buscar soluções.” In http://www.ibope.com.br/calandraWeb/BDarquivos/sobre_pesquisas/pesquisa_opiniao.html. Consulta em em 13.06.2005.

⁶⁴³ Cf. HOUAIS, 2001.

fuga momentânea da vida pessoal, do trabalho, dos problemas financeiros; (9) o exercício da “recordação”, pelo qual o telespectador seleciona os programas que o remetam a lembranças de experiências pessoais passadas; (10) a oportunidade de “integração social”, porque a programação assistida possibilita ao telespectador utilizar o conteúdo televisivo para melhor se relacionar e conversar com outras pessoas; (11) a “aprendizagem/modelagem”, caracterizada pelo desejo do encontro com pessoas-personagem que tem comportamentos percebidos como sendo ideais e, por isso, dignos de ser imitados; (12) o sentimento do “tem gente pior”, pelo qual o telespectador busca o “conforto” em relação à condição social/econômica em que se encontra, assistindo à misérias de pessoas em situações piores que a dele; (13) a sensação do “eu posso dar certo”, que identifica a busca na televisão de exemplos que contenham casos de sucesso para reforçar o desejo de êxito do telespectador.⁶⁴⁴

Os 13 motivos estão relacionados em ordem de maior frequência para a de menor ocorrência. Surpreendentemente, conquanto muito se diga em relação à apatia dos telespectadores, a maior incidência identificada pela pesquisa, indica que a televisão é buscada por pessoas desmotivadas como elemento motivador (note-se que a recorrência à televisão como mecanismo de relaxamento está em sexto lugar, na pesquisa). Isso indica que, em muitos casos, não é a TV que torna o indivíduo apático; antes, são os indivíduos apáticos (e estes são muito numerosos) os que recorrem a ela. Seja como for, todos esses fatores fazem com que milhões de aparelhos de TV sejam ligados diariamente, e são responsáveis pelo sucesso ou fracasso dos programas veiculados.

Para atender à demanda do telespectador, as emissoras montam uma verdadeira linha de produção que funcionam com base na lógica dos “usos e gratificações”. Os programas são concebidos para satisfazer a audiência, e são oferecidos conforme a demanda: programas de auditório, esportes e variedade, novelas, noticiários, comédias e dramas, documentários. Para evitar prejuízos, as emissoras monitoram permanentemente sua audiência, para orientar sua “linha de montagem”.

⁶⁴⁴ FERREIRA, Raquel Marques Carrico. Motivos para audiência em televisão: a seleção de conteúdos segundo usos e gratificações. 2003. 107 f. Mestrado — Pós-Comunicação Social, São Bernardo do Campo, 2003. Orientação: Antonio Carlos Fillipi Ruotolo. f. 72-96.

A atenção dada à pesquisa de opinião, explicaria, em parte, a “padronização” dos programas religiosos mediados. Numa observação superficial, o espectador tem dificuldades em saber se se trata de um programa católico, pentecostal ou seicho-no-ye. É muito comum, por exemplo, estar lá um apresentador, segurando um microfone sem fio, movimentando-se ao redor de um púlpito de acrílico ou de madeira, fazendo apelos emocionais relativos aos problemas do cotidiano, geralmente ligados à saúde e às aspirações de prosperidade.⁶⁴⁵

Naturalmente, as instituições históricas são mais resistentes a essas adequações, mas nem elas conseguem evitá-las. Veja-se o que ocorre com as Igrejas Assembléias de Deus, que, por decisão da sua XIX Convenção geral, em 1969, proibia seus membros, e especialmente seus líderes pastores, de possuir aparelhos de televisão⁶⁴⁶. O mesmo acontecia em outras denominações protestantes que logo passaram a identificar a televisão com a “besta do apocalipse”⁶⁴⁷, isto é, aquele poder satânico que tentaria governar o mundo para impedir o regresso de Cristo. Outro caso típico é o da Igreja Católica-Romana: não fosse pelas vestimentas mais ou menos litúrgicas que seus padres-animadores continuam a usar, não seria possível distingui-los de seus concorrentes evangélicos. Digno de nota é o fato de que, no início das transmissões das missas católicas pela Rede Vida, era freqüente a legenda esclarecendo: “esta é uma missa católica”. Tal esclarecimento não seria necessário, não fosse a semelhança flagrante com outros programas religiosos não-católicos.

A despeito de toda resistência e divergências internas na Igreja Católica, pelo menos na mídia, venceu a religião do espetáculo — ainda que oficialmente, seus representantes e seus documentos insistam em dizer o contrário. Conquanto tenha cedido em tantos aspectos, debate-se para tentar manter um pouco do que lhe é historicamente próprio. Um caso exemplar de descompasso entre o dogma eclesiástico católico e a opinião pública é o embate travado em relação ao uso de anticoncepcionais pela membresia católica. O Ibope realizou uma pesquisa (publicada em 9 de março de 2005) que constatou que 86% dos católicos são favoráveis ao uso (contra 12% que concordam com a igreja), a despeito de toda a orientação

⁶⁴⁵ Sobre isso, ver ROMEIRO, 2005.

⁶⁴⁶ Cf. BROSE, 1980, p. 88.

⁶⁴⁷ Durante muito tempo se via, ao lado da marginal do rio Tietê, numa de suas favelas, um *outdoor* que dizia ser a televisão a besta apocalíptica.

eclesiástica.⁶⁴⁸ Essa constatação teve muita repercussão na mídia em geral e as autoridades eclesiásticas se viram com dificuldades em sustentar uma posição tão flagrantemente conflitante com a opinião pública. Não obstante, sem embargo inclusive das opiniões pessoais, e diferentemente do que acontece em relação a outras matérias ligadas à presença da igreja na mídia, tais autoridades continuam a reafirmar suas convicções institucionais relativas à contracepção, ao aborto e à eutanásia, para mencionar alguns temas controvertidos. Mas, a julgar pela recente história dos meios, que coleciona vitórias, e muitas por *knok outs*, é apenas uma questão de tempo para que a própria hierarquia eclesiástica se renda, se não ao Ibope, pelo menos ao clamor da *vox populi*.

Os programas da mídia são constantemente monitorados pelas emissoras, naturalmente não sem o propósito de proceder a ajustes na programação com vistas a conquistar e a manter o espectador sintonizado. Ora, não há razão para que seja diferente com os programas religiosos. Supõe-se, portanto, que estes estejam constantemente revendo seu formato/conteúdo⁶⁴⁹ visando a ampliar e a manter a audiência.

Nesse sentido, a homilética espetacular mantém algo da retórica aristotélica pois, ao tratar dos afetos (*pathe*), Aristóteles considera que “a opinião do público é o dado primeiro e último” e nisso não há “nenhuma idéia hermenêutica (de descriptamento)”⁶⁵⁰. Por essa razão, Roland Barthes refere-se à marca de profunda modernidade de Aristóteles e chega a considerá-lo, inclusive, uma espécie de “patrono sonhado de uma sociologia da cultura dita de massa”⁶⁵¹.

⁶⁴⁸ IBOPE. *Católicos brasileiros apóiam uso de anticoncepcionais*. Em http://www.ibope.com.br/calandraWeb/servlet/CalandraRedirect?temp=6&proj=PortalIBOPE&pub=T&db=caldb&comp=pesquisa_leitura&nivel=null&docid=135F3D4A552BC9EE83256FBBF00675FCD. Consulta em em 13.6.2005.

⁶⁴⁹ Cf. MacLuhan, ao se analisar a mídia, não se deve separar a forma do conteúdo, pois “o meio é a mensagem (ou mensagem) e a audiência o conteúdo”. MCLUHAN, Marshall. *The Medium Is the Message: An Inventory of Effects*. Traduzida ao português como *O meio são as mensagens*. Rio de Janeiro: Record, c. 969 (data do original em inglês: 1967). 187 p. il. Um dos filhos de McLuhan comenta que o título desse livro foi resultado de um erro: “Actually, the title was a mistake. When the book came back from the typesetter, it had on the cover “Message” as it still does. The title should have read “The Medium is the Message” but the typesetter had made an error. When Marshall McLuhan saw the typo he exclaimed, “Leave it alone! It’s great, and right on target!” Now there are four possible readings for the last word of the title, all of them accurate: “Message” and “Mess Age,” “Massage” and “Mass Age.”” Em http://www.brushstroke.tv/week03_35.html. Consulta em em 13.6.2005. Ver também do mesmo autor *A galáxia de Gutenberg*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2 ed., 1977, página 58.

⁶⁵⁰ Cf. BARTHES, 2001, p. 79.

⁶⁵¹ Cf. Id., *ibid.*, p. 78.

De certa forma se poderia afirmar, como o fez Willaime, que “o pastor passou a ter uma função comunitária centrada mais na escuta do que na fala, conseqüentemente ele vai deixando de ser o orador erudito, especialista em temas complexos”⁶⁵².

A telehomilética abre mão da hermenêutica (ao menos da hermenêutica referida no capítulo anterior) e se serve da pesquisa de opinião (sistemática ou não) para atualizar a sua mensagem e torná-la relevante ao público moderno. Seu principal referencial deixa de ser o texto bíblico, o *logos*, e passa a ser a empatia⁶⁵³, o *pathos*, da audiência.

III.2.1.3 Pastoral escatológica espetacular: o futuro do presente

O terceiro princípio de uma homilética coerente com a história da pregação cristã é o compromisso com a esperança. A religião espetacular, por seu turno, inaugurou uma maneira de encarar o futuro distinta daquela que foi mais ou menos comum à cristandade e frequentemente radicalizada por movimentos escatológicos fundamentalistas e dispensaciona-
listas.

Para deixar mais clara essa distinção, convém retomar brevemente a posição fundamentalista a respeito do futuro. Aos cinco “fundamentos”, já mencionados no item III.2.1.2, acrescente-se a crença na segunda vinda corpórea de Jesus à terra⁶⁵⁴, doutrina que desdobrou-se em uma intensa e mirabolante gama de ficções dispensaciona-
listas sobre períodos milenares, batalhas espirituais cósmicas, arrebatamentos e caos generalizado, sinais escatológicos *hollywoodianos* tais como terremotos, chuvas de fogo, inundações, cataclismos, pestes... Tudo isso concebido a partir de uma interpretação literalista da literatura apocalíptica.

Os religiosos fundamentalistas tendem a olhar o progresso com desconfiança, cujas revoluções sócio-político-econômicas e tecnológicas só vinham confirmar suas crenças de que o fim “está próximo”. Embora “próximo”, sua realização estava projetada no futuro. É abundante a produção literária, sermônaria e hinódica dessa teologia que se conforma com as tribulações do presente, na esperança de gozar, no celeste porvir, da prometida e segura

⁶⁵² WILLAIME, 2002, p. 41.

⁶⁵³ Para ampliar o conceito de empatia relacionado com a mídia, ver THOMPSON, 1999, p. 167-168.

⁶⁵⁴ *Catholic answers: fundamentalism*. <http://www.catholic.com/library/Fundamentalism.asp>. Consulta em em 8.6.2005.

morada feliz. Naturalmente, isso implica, em contrapartida, na rejeição do presente, pois se “com Jesus, no porvir, / viveremos no lindo país”, segue-se que, por enquanto, se mora num feio país, e se lá, “nessa terra celeste e feliz / não há pranto, gemido nem dor”, é porque aqui o que não falta é infelicidade, lágrimas, penas e lamúrias.⁶⁵⁵

Segundo jardilino, “as práticas de uma religião vinculada às classes populares, a linguagem apocalíptica e as exigências de uma ética de ‘ínterim’ permitiram a elaboração de um discurso teológico vazado num milenarismo de espera”⁶⁵⁶. É curioso notar, não obstante, que essa escatologia, que projeta para o futuro a plena redenção dos fiéis, foi, em grande parte, abandonada pela religião da mídia. A escatologia espetacular não teme o progresso, ao contrário, parece deslumbrar-se, principalmente, com seu aparato tecnológico.

Ao que parece, esses espectadores não têm paciência para a longa espera de um futuro distante. A premência de sua fé exige uma intervenção iminente. Portanto, como observaram Patriota e Turton, “o discurso religioso midiático funciona de forma adequada para aqueles que rejeitam soluções que exigem tempo e planejamento”⁶⁵⁷. Pois,

na televisão, os anúncios publicitários, tanto pelos imperativos econômicos como por imposições expressivas do meio, sentem-se obrigados a realizar alguns relatos extremamente breves, condensados, com o que se ressentem a estrutura narrativa. Nos relatos da publicidade, há um tempo mínimo para o nó. O tempo que transcorre entre a proposição — a formulação dos desejos — e o desenlace — sua obtenção — é mínimo. A consequência disso é que há um tempo mínimo para o esforço. Tudo é fácil, tudo é cômodo, tudo é imediatamente acessível. Porque onde não existem diferenças é nos finais. As promessas de felicidades dos anúncios são tão pretensiosas como as das narrativas tradicionais, literárias ou cinematográficas. A única diferença é a facilidade para a sua obtenção.⁶⁵⁸

O “celeste porvir” — como realidade espiritual que somente há de se consumir, mediante intervenção divina, e no tempo estabelecido pelos seus “insondáveis desígnios” — dá

⁶⁵⁵ Ver *Hinário Evangélico*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1977 (data da 1ª Edição). Nesse hinário há uma seção de 33 hinos (do total de 500) sobre a “esperança cristã”, cuja escatologia é, na maioria das vezes, uma esperança futura. A teologia-ideologia desses hinos são abordadas sociologicamente por MENDONÇA, Antonio Gouveia de. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1995. 279 p. Ver também HAN, Carl Joseph. *Histórica do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989. 403 p.

⁶⁵⁶ Cf. abstract de JARDILINO, 1993.

⁶⁵⁷ PATRIOTA, Vol 01: 13-21

⁶⁵⁸ FERRÉS, 1998, p. 223.

lugar ao *imediato labor* que não espera acontecer, antes, se torna iminente e concreto mediante a interferência humana. Os temas da segunda vinda de Cristo, das previsões do fim dos tempos, da perseverança na tribulação, de manter-se incontaminado pelo “presente século”, etc., praticamente desaparecem e surgem em seu lugar discursos cujas manobras lingüísticas anunciam “que as promessas de Deus e seus desejos para a vida dos crentes são de abundância material, de prosperidade e de bênçãos”⁶⁵⁹.

Porém, esta nova versão da escatologia cristã tem em comum com a antiga o tom determinista e intolerante. Para isso evocam *textos bíblicos* que corroboram os seus postulados, naturalmente descontextualizados de suas circunstâncias e propósitos originais; combinados à carga emotiva de *canções repetitivas* e enfatizadoras dessa ideologia; e reforçados por testemunhos dramáticos de pessoas que obtiveram vantagens materiais, em geral como resultado da aplicação dos princípios pregados pelo programa. Como exemplifica Vera Silva, “as pessoas dão testemunho público de suas misérias e de sua salvação. Dizem que agora têm dinheiro, a paz voltou ao lar, os filhos deixaram as drogas, tudo em razão de estarem indo à igreja e dando o dízimo”⁶⁶⁰.

A dúvida, como no velho fundamentalismo, é passível de repreensão e imputada como causa do “fracasso” e das eventuais respostas negativas aos pedidos feitos a Deus pela intermediação do tele-sacerdote. Dentre os “obstáculos à oração respondida” está a dúvida e a incredulidade, como ensina Valnice Milhomens:

A dúvida é ladra da bênção de Deus. A dúvida vem da ignorância da Palavra de Deus. A incredulidade é quando alguém sabe que há um Deus que responde às orações, e ainda assim não crê em Sua Palavra. E não crer nas promessas é duvidar do caráter de Deus.⁶⁶¹

O resultado natural é a intimidação e “o agente da mudança é colocado no estar na igreja, seguindo a orientação do pastor da igreja ou padre, tradutores dos mandamentos de Deus”⁶⁶². Esse líder religioso, considerado especialmente “ungido”, equivale ao “especialis-

⁶⁵⁹ PATRIOTA, Vol 01: 13-21. Cp. com JUNG MO SUNG. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 23.

⁶⁶⁰ SILVA, Vera. *Religião na TV: manipulação psíquica*. Observatório da Imprensa, qualidade na TV. Em <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos/qtv210220011.htm>. Consulta em 15.6.2005.

⁶⁶¹ MILHOMENS, Valnice. *Rede de Intercessão On Line*. Série Escola de Oração. Em <http://www1.uol.com.br/bibliaworld/oracao/oracao.htm>. Consulta em 13.6.2005.

⁶⁶² SILVA, consulta em 15.6.2005.

ta” das demais expressões do exercício do poder e, portanto, exige submissão. Da mesma forma que a sociedade espetacular depende dos especialistas “científicos” para solucionar seus impasses, a religião espetacular recorre aos especialistas “espirituais”. Por alguma razão, consideram que as orientações e orações desses líderes são mais poderosas que as das pessoas comuns. Trata-se de manifestação de flagrante superstição⁶⁶³, uma vez que, a rigor, o poder milagroso não está em Deus, mas no seu representante, e que a ação de Deus depende da intervenção daquele, subordinando-se assim a divindade ao humano.

A relação de credibilidade entre o pregador e a audiência é plasticamente semelhante à de outros animadores de auditório, como observou Vera Silva:

A diferença plástica entre um programa-do-ratinho [sic] e estes é que pastores e padres sempre mostram os fiéis no depois, o antes é simulado como no linha-direta. Assim, o sofrimento é considerado extinto, sem mais nenhuma relação com aquela pessoa. Uma simbólica nova vida, através do acreditar no que o pastor falou.⁶⁶⁴

Na medida em que tais líderes vão se dando conta do poder que exercem sobre a multidão de fiéis, ganham confiança e tendem a propor princípios e práticas cada vez mais bizarras e extravagantes, como as “campanhas da fé” e as “correntes” da Igreja Universal do Reino de Deus: “Campanha da restituição”, “Campanha das ‘pedras da fé’”, “Campanha de Senaqueribe”, “Campanha das portas abertas”, “Campanha do saquitel de Deus”, “Campanhas das loucuras da fé”, “Campanha da arruda”, etc.⁶⁶⁵

Reinaldo Brose, em seus primeiros estudos sobre a telehomilética, expressava com entusiasmo sua esperança positiva na ocupação da mídia pelos cristãos.⁶⁶⁶ Certamente ele não tinha em mente que a proclamação querigmática dos valores do Evangelho mediante uma pastoral da comunicação cristã daria lugar a uma pastoral imediatista empenhada não na

⁶⁶³ A rigor, O termo *superstição* significa: “crença ou noção sem base na razão ou no conhecimento, que leva a criar falsas obrigações, a temer coisas inócuas, a depositar confiança em coisas absurdas, sem nenhuma relação racional entre os fatos e as supostas causas a eles associadas; credence, misticismo”. Cf. HOUAIS, 2001.

⁶⁶⁴ SILVA, consulta em 15.6.2005.

⁶⁶⁵ Fazem escola as campanhas promovidas pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). São as “Reuniões da Felicidade”: “Corrente dos 318 homens de Deus”; “Sessão de descarrego”; “Corrente da libertação”; “Terapia do amor”, etc. Cf. Sítio oficial da igreja na Internet, disponível em <http://www.igrejauniversal.org.br/>. Consultado em julho de 2005. Uma lista com uma breve descrição das principais “correntes” e “campanhas de fé”, praticadas pela IURD, pode ser encontrada em CAMPOS, 1997, p. 161-164.

⁶⁶⁶ Ver BROSE, 1973. Ver também BROSE, 1980.

transformação, mas antes melancolicamente conformada com o “presente século” (cf. Rm 12.1).

III.2.2 Métodos (meios) homiléticos espetaculares (*modus faciendi*)

Tendo abordado os princípios da homilética espetacular, cabe agora considerar os métodos ou meios dessa homilética em *relação* aos meios e métodos da homilética convencional (conforme apresentada nos capítulos anteriores): primeiramente, a relação oral-verbal/imagético-visual e seus mecanismos de sedução. Em seguida, a relação redundância/entropia em face dos distintos públicos. E em terceiro lugar, a relação sedução/persuasão, isto é, os apelos sedutores da homilética espetacular em relação à persuasão homilética convencional.

III.2.2.1 A retórica espetacular e seus mecanismos de sedução

Na homilética convencional, como já visto no segundo capítulo (II.2), o meio⁶⁶⁷ comunicacional privilegiado é o acontecimento verbal-oral (que não exclui o não-verbal) que explica ou reforça convicções passadas, interpreta acontecimentos presentes e motiva e impulsiona transformações ou reafirmações futuras. Quando transportada para o contexto espetacular, particularmente o da televisão, a homilética tende a migrar do verbal-oral para o imagético-visual. O elemento narrativo permanece, mas seu formato é redesenhado.

Se na homilética convencional, dentre todas as figuras de retórica, a principal é a *metáfora*, por tanger o limiar da emoção a partir da razão, na homilética espetacular essa função é mais bem desempenhada pela *metonímia*, cujo caminho é inverso, pois parte da emoção para influenciar a razão.⁶⁶⁸

⁶⁶⁷ Entenda-se *meio* como o “substrato material das formas simbólicas, isto é, o elemento material com que, ou por meio do qual, a informação ou o conteúdo simbólico é fixado e transmitido do produtor para o receptor. Cf. THOMPSON, 1999, p. 26.

⁶⁶⁸ Detalhes sobre as figuras de linguagem já foram dados no segundo capítulo, mas convém que se retome aqui algumas das características da metonímia (ver II.2.1.3).

Enquanto a metáfora se constitui como uma oralidade gráfica, ou palavra imagética, que estabelece relação comparativa sêmica, a metonímia é de tipo qualitativo e estabelece relações do tipo causa e efeito, esfera de ação, abrangência e influência. Entretanto, interessa aqui não exclusivamente o conceito literário de metonímia, mas seu conceito espetacular.

Ao aludir a apenas uma parte de determinado significado, a imagem tem a capacidade de sugerir o seu todo, numa espécie de *Gestalt* retórica. A *Gestalt* apresenta uma teoria sobre o fenômeno da percepção, segundo a qual o que acontece no cérebro não é idêntico ao que acontece na retina, devido ao princípio da pregnância da forma, porque “a excitação cerebral não se dá em pontos isolados, mas por extensão”.⁶⁶⁹

Os princípios básicos que regem as forças internas de organização, segundo a *Gestalt*, são as relativas às *forças de segregação e unificação* e à *pregnância da forma* ou força estrutural. Segundo o princípio da segregação e unificação, só é possível distinguir-se as formas mediante a *descontinuidade da igualdade/desigualdade da estimulação*, isto é, mediante o contraste — “se estivermos envolvidos numa estimulação homogênea (sem contraste), como uma densa neblina, nenhuma forma será percebida”; daí que, para a percepção, não há qualidade absoluta de cor, brilho ou forma — “há apenas relações”.⁶⁷⁰

Quanto ao princípio da pregnância da forma, este implica em que “qualquer padrão de estímulo tende a ser visto de tal modo que a estrutura resultante é tão simples quanto o permitam as condições dadas”.⁶⁷¹ Assim, quanto melhor for a organização visual da forma do objeto, tanto melhor será sua pregnância, isto é, a facilidade e a rapidez de sua identificação e interpretação. O inverso também é verdadeiro. Pois “uma boa pregnância pressupõe que a organização formal do objeto, no sentido do psicológico, tenderá a ser sempre a melhor possível do ponto de vista estrutural”.⁶⁷²

Quando a retórica espetacular migra do verbal-oral para o imagético-visual, ela naturalmente se depara com a necessidade do tratamento das formas e das imagens. Quando uma câmera foca um objeto, ela o faz atendendo a certos interesses. Há, obrigatoriamente, um

⁶⁶⁹ Cf. GOMES FILHO, João. *Gestalt do Objeto: sistema de leitura visual da forma*. São Paulo: Escrituras, 2000. 127 p.

⁶⁷⁰ Cf. GOMES FILHO, 2000, p. 20-21.

⁶⁷¹ Id., *ibid.*, p. 36-37.

⁶⁷² Id., *ibid.*, p. 36-37.

processo de seleção que determina o que será incluído e o que será excluído da imagem-produto-final. Há, ainda, uma outra questão que merece consideração atenta: a de que em geral, as imagens veiculadas pela mídia se supõem, ou sugerem ser partes de um todo. Dizendo de outra maneira, são metonímias espetaculares que pretendem, mediante o oferecimento de fragmentos particulares, transmitir uma concepção completa e universal.⁶⁷³

Para que essa transferência globalizadora se realize, como demonstra Joan Ferrés, é preciso que haja previamente um processo de adormecimento da racionalidade. Isso se obtém por meio da hipertrofia da emoção. As emoções intensas ofuscam, até o ponto de adormecerem as capacidades reflexivas, analíticas e críticas. E mais, “o fascínio dificulta ou inclusive impede a ativação de mecanismos reflexivos”⁶⁷⁴. Por um processo de saturação, ou de “excesso de luz”, dá-se o ofuscamento da razão e fica aberta a guarda, abrindo caminho para que se dê o processo de sedução.

Essa capacidade inibidora da reflexão crítica é própria da sedução. Etimologicamente, a palavra *sedução* remonta ao latim (*sedúco+cêre*) que significa “tomar, chamar de parte, dividir, separar, distinguir, desviar, subtrair a, enganar, seduzir”, e deriva de *sé-* que transmite a “idéia de afastamento, separação, privação” mais o verbo *ducère* que corresponde a “levar, guiar, conduzir, dirigir”. Uma tradução literal de *sedúcere* seria “afastar do caminho, desencaminhar, desviar”.⁶⁷⁵ Esse conceito etimológico se aproxima muito da idéia de *alienação*. Ferrés lembra ainda que “cativar” é um verbo cujo sentido (“fazer prisioneiro”⁶⁷⁶) se vincula estreitamente ao conceito da sedução.

Há, portanto, uma polarização, uma oposição, entre raciocínio e sedução. Enquanto o raciocínio é “fragmentador, analítico, contrastante”, a sedução induz-se, metonimicamente, a “ampliar uma única dimensão selecionada, convertendo-a em manifestação do todo”⁶⁷⁷. No processo de sedução, dá-se primeiramente a decomposição da realidade, para possibilitar a eliminação das dimensões que não interessam, seguido de uma fase de reconstrução globa-

⁶⁷³ A idéia de sedução como metonímia é desenvolvida por FERRÉS, 1998, p. 66-89.

⁶⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 66.

⁶⁷⁵ Cf. HOUAIS, 2002.

⁶⁷⁶ FERRÉS, 1998, p. 66.

⁶⁷⁷ Cf. Id., *ibid.*, p. 70.

lizadora que, pela lógica das emoções, “consiste em transferir para o conjunto os valores da dimensão fascinante selecionada”⁶⁷⁸.

No campo da religião, um tipo de discurso tipicamente metonímico é o da teologia da prosperidade, segundo a qual, ser bem sucedido financeiramente sintetiza a totalidade da mensagem evangélica.⁶⁷⁹ A parte é tomada pelo todo, ou seu inverso, o todo é reduzido à uma de suas ínfimas partes. O paralelo aristotélico seria a argumentação por entimema, que é o tipo de raciocínio que pretende persuadir não pela apresentação das causas primeiras, mas apenas por algum sinal evidente ao senso comum dessa verdade. Esse tipo de argumento — a entimemática — conquanto tenha seus méritos, pode se desvirtuar facilmente em falácias, uma vez que o sinal é sempre e somente sinal, e não causa primeira.⁶⁸⁰

Aqui, entram o que Joan Ferrés chamou de *estratégia da sedução da mídia* que, para alcançar seus objetivos, recorre a elementos sedutores tais como o narcisismo, o mecanismo de transferência, o fascínio das estrelas e os estereótipos.

Primeiramente, considere-se o *narcisismo*.⁶⁸¹ Lembrando os postulados de Freud, Ferrés chama a atenção para o fato de que, no fascínio, o objeto ocupa o lugar ideal do *eu*, e que em todo elemento sedutor o sujeito seduzido encontra a si mesmo: “no fundo de toda experiência sedutora, há, pois, uma experiência narcisista”⁶⁸². Por conseguinte, a mídia espetacular, como a televisão, por exemplo, é narcisista, porque sedutora, ou sedutora, porque narcisista: “o fascínio que os personagens e as situações exercem sobre o espectador provém de que o põe em contato com o mais profundo e oculto de suas tensões e pulsões, de seus conflitos e ânsias, de seus desejos e temores”. Retoma-se aqui a questão do espetáculo como espelho, mas “não tanto como espelho da realidade externa representada quanto da realidade interna de quem a vê”⁶⁸³.

Ora, “a força da sedução é a força da *transferência* [grifo nosso]”⁶⁸⁴, isso é, o fascínio está no processo associativo pelo qual as imagens adquirem a significação e a força daque-

⁶⁷⁸ FERRÉS, 1998, p. 69.

⁶⁷⁹ Sobre a teologia da prosperidade, ver CAMPOS, 1997, p. 362-371. Ver, ainda, ROMEIRO, 2005. 250 p.

⁶⁸⁰ Sobre a entimemática, ver IDE, 1997. p. 136-178. Ver também BARTHES, 2001.

⁶⁸¹ Para uma abordagem da perspectiva da psicologia, ver PRADO, Mario Pacheco A. *Narcisismo e estados de entranhamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1988. 226 p. (Serie analytica).

⁶⁸² FERRÉS, 1998, p. 71.

⁶⁸³ Id., *ibid.*, 1998, p. 71.

⁶⁸⁴ Id., *ibid.*, p. 72.

les valores que lhe são associados. Tais valores aderem à mente do espectador redirecionando-lhe o curso, pois “as representações sociais (as imagens mentais) decidem a direção das futuras ações” — antes das mudanças sociais, ocorrem as mudanças nas representações sociais —; daí conclui-se que “é a mudança de imagem o que precipita as mudanças sociais”⁶⁸⁵. Um exemplo disso é a tendência de se transferir os atributos da beleza física à beleza moral: o herói, o “mocinho” bom-caráter é, nas representações espetaculares, sempre o plasticamente mais bonito.

O outro elemento que forma parte da estratégia de sedução da mídia é o fascínio das *estrelas*. “A estrela é arquetípica” e fascina porque se torna “a expressão sublimada das próprias crenças, das próprias necessidades”⁶⁸⁶. A veneração dos fãs pelas estrelas ou celebridades nem sempre depende do talento destas e é comum que se dê mais importância às suas qualidades físicas do que à competência profissional. No dizer de Neal Gabler, não é necessário “haver talento algum para obtê-la [a fama]”, pois tudo de que precisa é “a santificação da câmara de televisão”⁶⁸⁷. Para Ferrés, “a pessoa que seduz, de certo modo, se apodera da alma do seduzido”, num ato de vampirismo espetacular, pois o seduzido se entrega incondicionalmente reconfigurando sua própria personalidade segundo os moldes da estrela, por associação ou transferência de tudo o que ela encarna — a moda ditada pelas celebridades seria um claro indício desse processo.⁶⁸⁸ No campo religioso, essa tendência mimética, ou vampírica, também é notória na reprodução de trejeitos, expressões, posturas e convicções ideológicas tanto por parte da liderança clériga quando laica, ditados pela moda religiosa espetacular. São as estrelas que determinam o padrão de beleza física, de postura moral, de estatura espiritual... A reprodução desse comportamento espetacular se nota, inclusive, na veneração pia a expoentes (astros) religiosos por parte de fiéis (fãs) devotos. Acontece que, em grande parte, isso se dá de maneira despercebida. Não se trata de um processo consciente porque, como exemplificou Ferrés, quando uma estrela parece vender lágrimas, está vendendo sabão, e quando parece estar vendendo produtos, está vendendo valores.⁶⁸⁹

⁶⁸⁵ FERRÉS, 1998, p. 73.

⁶⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 113.

⁶⁸⁷ Cf. GABLER, 2000, p. 179.

⁶⁸⁸ FERRÉS, 1998, p. 120-121.

⁶⁸⁹ Cf. *id.*, *ibid.*, 1998, p. 126-127.

Finalmente, os *estereótipos* também estão a serviço da estratégia de sedução da mídia. Ora, “estereótipos são representações sociais, institucionalizadas, reiteradas e reducionistas”⁶⁹⁰. Sendo representações sociais expressam uma visão comum que um coletivo social possui. Por isso, são também expressões institucionalizadas, isto é, assumidas por instâncias de poder e dominação, de tal forma que os estereótipos são sempre reflexo da ideologia dominante. Reiteradas, porque se baseiam na repetição⁶⁹¹, e é assim que muitas das verdades espetaculares se estabelecem: pela repetição *ad nauseam*. Os estereótipos também são reducionistas porque transformam uma realidade complexa em algo simplista e por isso permitem a assimilação genérica sem a necessidade de grande esforço — ao contrário de uma busca pelas verdades mais profundas, que exigem análise crítica e precisão. Em geral os preconceitos se enquadram na categoria de estereótipos, porque são discursos fáceis, generalizantes, irresponsáveis — tais como o discurso machista, o padrão de beleza física, o tratamento interesseiro dado a produtos nocivos como o álcool, o fumo, etc. No campo religioso, isso é evidente nas respostas simplórias oferecidas aos dramas existenciais complexos dos fiéis; nos preconceitos religiosos expressos nas generalizações metonímicas ou gestálticas dos discursos apologéticos e conversionistas; na repetitividade *ad nauseam* de fórmulas discursivas que não se sustentam pela consistência de seu conteúdo, mas pela obviedade do estereótipo — “a imagem e o estilo são mais importantes do que o conteúdo”⁶⁹².

Ferrés sintetiza os parâmetros dos mecanismos de sedução em cinco pontos: *fragmentação seletiva*, porque escolhe somente as imagens que se adequam aos interesses ideológicos ou comerciais do meio; *conforto interpretativo*, porque favorece uma interpretação da realidade fácil e previsível; *hegemonia emotiva*, porque potencializa os valores emotivos, em virtude de seu poder de atração sobre as massas; *adormecimento da racionalidade*, porque prioriza a emoção frente a cognição, pois, diante da tela, procura-se prioritariamente não o saber, mas o sentir (emocionar-se); *transferência globalizadora*, porque escamoteia a

⁶⁹⁰ FERRÉS, 1998, p. 135.

⁶⁹¹ Cf. ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz Josef. *A idolatria do mercado: ensaio sobre ecônomia e teologia*. p. 126-127.

⁶⁹² FERRÉS, 1998, p. 185.

realidade, ainda que com aparência de objetividade, induzindo metonimicamente a transferir a parte para o todo.⁶⁹³

Se a preocupação da retórica clássica estava centralizada na *persuasão*, a retórica espetacular ocupa-se da *sedução*. E isso a coloca em vantagem em relação àquela, porque a sedução exige ainda menos esforço por parte do seduzido — ao contrário, lhe é cômoda, prazerosa. A sedução é uma experiência de transcendência do seduzido que, de certa forma reconhece sua própria insuficiência, o que resulta na veneração do sedutor, que se torna o objeto de admiração “porque é vivido como possibilidade ou promessa da plenitude buscada, como solução para a experiência de carência, de vazio e de finitude”⁶⁹⁴.

A homilética espetacular, portanto, abandona suas pretensões persuasivas e arrisca-se pelos labirintos da sedução. Sua prioridade já não é o aspecto cognitivo da prédica, mas o seu caráter emotivo; já não lhe interessam as palavras, mas as imagens; não importam as causas e razões, mas as afirmações e as repetições; sua força não está nos talentos e capacidades dos atores religiosos, mas no poder do meio de fabricar estrelas. Enquanto a homilética convencional busca sensibilizar a audiência a partir da razão, principalmente pelo recurso às metáforas, a homilética espetacular atua sobre a razão do telespectador a partir da emoção, pela intermediação metonímica das imagens.

III.2.2.2 Redundância e entropia

A homilética convencional, por se dar no contexto celebrativo e litúrgico da comunidade de fé, tem um alcance limitado e um público restrito e entrópico⁶⁹⁵. A homilética da mídia, por seu turno, estabelece contato com um público muito mais amplo e diversificado. A heterogeneidade da audiência exige um alto grau de redundância, para solucionar problemas e deficiências de um canal com ruídos. Redundância e entropia são, portanto, dois conceitos que podem ajudar na compreensão da mediação homilética espetacular.

⁶⁹³ Cf. FERRÉS, 1998, p. 159.

⁶⁹⁴ Id., *ibid.*, p. 119.

⁶⁹⁵ *Entropia* aqui entendida como rubrica da ciência da comunicação, que significa “medida da desordem ou da imprevisibilidade da informação”. Cf. HOUAIS, 2002.

A função técnica do conceito de *redundância e entropia*, aplicado ao processo comunicacional, foi desenvolvido inicialmente por Shannon e Weaver em sua teoria da comunicação.⁶⁹⁶ Outros cientistas da comunicação ampliaram essa abordagem técnica e apontaram para a sua dimensão social. Segundo John Fisk, “a redundância é aquilo que, numa mensagem, é previsível ou convencional. Portanto, uma mensagem previsível e com pouca informação é redundante. O oposto da redundância é a entropia”⁶⁹⁷. De uma mensagem que contenha muita informação com “caráter de novidade”⁶⁹⁸, diz-se, portanto, que é entrópica.

Tecnicamente, a redundância é imprescindível no processo comunicacional, pois é por meio dela que se torna possível uma decodificação livre (ou quase isso) de erro de uma mensagem. A redundância é fundamental no processo de superação das deficiências de um canal com ruído, pois, por meio da repetição compensa-se eventuais interferências. A redundância ajuda também a superar os problemas de transmissão de uma mensagem entrópica e inesperada. A mensagem entrópica, para ser assimilada, precisará ser abordada mais do que uma vez e de maneiras diferentes. A redundância resolve, ainda, problemas associados à audiência heterogênea, pois quanto mais amplo for o público, menos especializada e homogênea, isto é, menos entrópica, poderá ser a mensagem. Compreende-se que a escolha do canal determina o grau de redundância da mensagem veiculada: quanto maior seu alcance, mais redundante, quanto mais especializado for sua audiência, mais entrópica poderá ser.⁶⁹⁹

Socialmente, a função da redundância se aproxima do que Jakobson chamou de *comunicação fática*.⁷⁰⁰ Jakobson refere-se a atos comunicacionais que não contêm mensagens novas, nem informações, e que servem apenas para manter os canais de comunicação abertos e utilizáveis (como dizer “Olá” na rua). Além de manter uma relação existente, essa comunicação redundante a fortalece, porque as relações só são possíveis quando a comunicação é constante. Além disso, a comunicação fática ajuda a manter a “coesão de uma comunidade ou sociedade” por meio do que se chama convencionalmente de “boas maneiras” ou

⁶⁹⁶ Ver SHANNON, Claude Elwood & WEAVER, Warren. *The mathematical theory of communication*. Illinois: University of Illinois Press, 1949.

⁶⁹⁷ FISKE, John. *Introdução ao estudo da comunicação*. 4 ed. Porto Codex, Portugal: Asa Editores, 1988. 268. p. 25.

⁶⁹⁸ KIRST, 1996, 216 p.

⁶⁹⁹ Para ampliar essa discussão sobre *redundância e entropia*, ver FISKE, 1988, p. 25-33.

⁷⁰⁰ Cf. JAKOBSON, Roman & HALLE, Morris. *The fundamentals of language*. The Hague: Mouton, 1956. Ver também JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Prefácio de Izidoro Blikstein; trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 17 ed. São Paulo: Cultrix, 2000. 162 p.

de interações populares tais como os refrões de canções folclóricas que, por serem redundantes, não trazem novidades, entretanto reforçam a pertença ao grupo e a determinada subcultura. Fisk chama a atenção, ainda, para o fato de que o que é entrópico, num determinado momento, pode vir a se tornar convencional com o tempo; e o estranhamento, ou mesmo a rejeição inicial, poderá dar lugar ao acolhimento e à aceitação. Exemplos desse processo são abundantes no campo da moda e das artes em geral, em que o ultraje inicial transforma-se em assimilação.⁷⁰¹

Segundo John Fisk⁷⁰², pesquisas indicam que os níveis de redundância na língua inglesa giram em torno de 50% e, segundo Nelson Kirst⁷⁰³, de 50 a 75% na língua Alemã. Não se sabe de uma tal pesquisa em relação à língua portuguesa, mas basta assistir a um programa religioso televisionado, ou transmitido via rádio, para se constatar o alto nível de redundância. Se eliminadas as repetições, as informações realmente novas, em um programa de 30 minutos, caberiam em um par de minutos, ou a uns poucos segundos.⁷⁰⁴

Em síntese, do ponto de vista homilético e comunicacional, uma prédica proferida no contexto celebrativo de uma comunidade eclesial local pode ter um caráter mais entrópico, uma vez que a audiência é pequena, mais especializada e homogênea em relação ao tipo de comunicação pretendida. Em contrapartida, uma mensagem que utilize canais de comunicação de massa — que alcance, portanto, a um público heterogêneo e amplamente diversificado — precisa restringir o seu nível de entropia e exige um alto grau de redundância. Segue-se que uma homilética massiva tende à repetição, a recorrer ao convencional, e ao emprego de estereótipos; tende a desrespeitar, portanto a complexidade da existência humana.⁷⁰⁵ Tal homilética se constitui, assim, em instrumento de reiteração das representações sociais coletivas porque estas são criadas com base na repetição e em geral refletem a ideologia dominante; bem como tende a ser reducionista porque, pelo emprego de estereótipos, transforma

⁷⁰¹ Cf. FISKE, 1988, p. 30-31.

⁷⁰² Cf. Id., *ibid.*, p. 25.

⁷⁰³ Cf. KIRST, 1996, p. 102-103.

⁷⁰⁴ Sobre importância da pregação breve, ver CASTRO, Jilton Moraes de. *O valor da brevidade para a relevância da pregação*: ensaio a partir da análise crítica do trabalho homilético de David Mein. Tese (Doutorado em Teologia). Departamento de Estudos Pós Graduados do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Recife, 1993. 209 f.

⁷⁰⁵ Sobre o tema da complexidade, ver: MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 4 ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. 177 p. Epistemologia e sociedade.

uma realidade complexa em algo simplista.⁷⁰⁶ Isso não significa que na comunicação espetacular deve haver somente redundância, pois, para evitar a perda ou o fechamento do canal de comunicação com uma platéia diversificada e dispersa, a mensagem deve conter o mínimo de entropia, um mínimo de *novidade*. Mas no caso da comunicação de massa, é sempre uma novidade superficial.

Questões como as da redundância e da entropia referem-se mais ao tratamento formal dada a uma determinada mensagem, independentemente do seu tema ou do seu conteúdo. A respeito destes últimos se tratará a seguir.

III.2.2.3 O apelo persuasivo na idade média: jogo, violência e sexo

Na homilética convencional, é freqüente a alusão aos temas teológicos (fala sobre Deus), aos temas existenciais (fala sobre o indivíduo e sua família), e aos temas sociais (a comunidade e a Pátria). Por outro lado, os temas preferidos do universo espetacular são o jogo (o entretenimento e todas as demais expressões lúdicas), a violência (todo tipo de conflito e disputa), e o sexo (do erotismo à pornografia). Quando imersa nesse contexto, a homilética midiática redireciona seu discurso e, consciente ou inconscientemente, migra para a tríade persuasiva espetacular: jogo, violência e sexo.⁷⁰⁷

Deus—Pátria—Família/Jogo—Violência—Sexo: não se trata de temas exclusivos, ou da religião ou do espetáculo, pois sempre será possível identificar todos esses elementos tanto numa como no outro. Trata-se, antes, de predominância de uns sobre os outros nos respectivos contextos.

Vale lembrar que a religião é anterior à mídia tecnológica contemporânea, e é evidente que esta encontrou inspiração na prática religiosa — que sempre teve sua face espetacular, embora não exatamente como agora. Os paralelos entre a religião e o espetáculo são inúmeros, note-se algumas aproximações a título de exemplo: templo e casa de espetáculo; pregador e apresentador; congregação e auditório; ritos e coreografias; arquitetura sacra e ceno-

⁷⁰⁶ Para ampliar esse conceito de *estereótipos*, ver a abordagem sobre “estereótipos e sedução” em FERRÉS, 1998, p. 135-156.

⁷⁰⁷ Sobre as *tríades persuasivas*, ver CARVALHO, 1993, p. 95-96.

grafia; atuação cerimonial e encenação teatral; o expoente clerical e o estrelato; a propagação da fé e a propaganda de produtos; o êxtase religioso e o fascínio das imagens; as vestes litúrgicas e os figurinos; a música sacra e a trilha sonora; a psicologia da alma e a engenharia das emoções⁷⁰⁸; liturgias e roteiros; dias santos e programações especiais, etc.⁷⁰⁹

Muito de tudo o que faz e apresenta, a indústria da comunicação aprendeu da prática religiosa. A religião, desde muito cedo, rendeu-se diante do “triumfo dos sentidos sobre a mente, da emoção sobre a razão, do caos sobre a ordem, do id sobre o superego, do abandono dionisíaco sobre a harmonia apolínea”⁷¹⁰. Como notou Neal Gabler, ao depor o racional e entronizar o sensacional, ao desconsiderar a minoria intelectual e entronizar a maioria sem requinte, a religião (ou, pelo menos, certo segmento religioso), desde os tempos de Platão, lançava as bases para a moderna indústria do entretenimento. Assim, nos últimos anos, as telas dos aparelhos de TV se revestiram da aura religiosa com a proliferação dos programas religiosos que vão desde a transmissão de cultos e missas inteiros, passando pela catequese via satélite, até a realização de milagres e exorcismos virtuais.

A TV ascendeu à categoria divina ao assumir para si atributos que antes eram reservados a Deus: onipresença, onisciência e onipotência. A onipresença da TV é evidente, pois, como diriam os *rappers*, suas antenas se destacam sobre os barracos na *favela* e as mansões em *Alphaville*⁷¹¹. Sua onisciência é igualmente notória por tratar de todo tipo de assunto, e por ser a fonte da informação necessária e praticamente exclusiva da maioria absoluta da população contemporânea. Sua onipotência, por sua vez, se constata pela força irresistível com que age sobre os telespectadores, a ponto de transformar a todos (parece não haver exceção) em consumidores ávidos e contumazes.

Se, por um lado, a programação televisiva encontrou forte inspiração na prática homilética religiosa, atualmente, se dá o caminho inverso: a experiência da pregação nas igrejas

⁷⁰⁸ Sobre o conceito de “engenharia de emoções”, ver CALAZANS, Flávio Mário de Alcântara. *Propaganda subliminar multimídia*. São Paulo: Summus, 1992. 116 p., il. (Novas buscas em comunicação, 42).

⁷⁰⁹ Para uma abordagem que analisa a identificação entre a entretenimento e a religião, ver GABLER, 2000, p. 28-37.

⁷¹⁰ Id., *ibid.*, p. 28.

⁷¹¹ Esse trocadilho se encontra no título de uma canção do CD *Rasgando o Verbo*, do grupo Spainy & Trutty da gravadora Atração.

busca nos meios de comunicação o seu *modus operandi* (método), o seu *modus faciendi* (técnica), e o seu próprio *modus vivendi* (estilo de vida).

A inspiração mídia/religião é mútua e os princípios homiléticos que pautam a prática religiosa se refletem na concepção comunicativa dos meios seculares, da mesma forma que a experiência midiática produz eco na religiosa.

Isto se dá tanto em termos do conteúdo, quanto da forma, próprios do respectivo meio comunicacional. Quanto ao conteúdo, há que se levar em conta que, para os meios de comunicação de massa, particularmente a TV, a matéria veiculada deve ter, necessariamente, um caráter redundante, simplista e simplificador (para ser de fácil assimilação, recorre aos estereótipos), superficial, emotiva, apoiada no princípio da transferência de valores, do fascínio das estrelas, e do narcisismo. Quanto mais visual, maior será a chance de certo conteúdo ser veiculado no meio televisivo. Daí a impossibilidade de, neste caso, separar-se ou desvincular-se a forma do seu conteúdo — a rigor, a possibilidade de que determinado conteúdo seja veiculado na televisão, depende de sua forma. Ora, a forma privilegiada pelos meios de comunicação de massa é a audiovisual e a sua técnica preferida e a da sedução pelo relato metonímico, pois “a televisão agrada fundamentalmente porque conta histórias”⁷¹² — assim como certos sermões clássicos, só que estes o fazem com relatos metafóricos. Logo, a homilética, para que seja espetacular e, portanto, adequada ao meio, deverá ser formatada segundo esse mesmo princípio: o do entretenimento.

A televisão é, a um só tempo, parque de diversões e centro comercial (*shopping center*). Ela atrai pessoas, por meio do entretenimento e do espetáculo, com a pretensão de transformá-las em consumidores. O conteúdo veiculado é, em última instância, mercadoria. As informações, por exemplo, não têm como objetivo último informar (eventualmente podem até informar), mas criar ocasião para anunciar produtos. Os programas de entretenimento não querem divertir, mas vender.

Quando a religião se serve desse canal de comunicação, ela não tem outra escolha, a não ser adequar-se às exigências próprias do meio. Sua mensagem converte-se, necessariamente, em mercadoria, e a experiência de Deus, ou da fé, é colocada lado a lado com outros

⁷¹² Retoma-se aqui a abordagem de FERRÉS, 1998, p. 91.

produtos mercadológicos. Dá-se um nivelamento inescapável, porque intrínseco ao meio. Assim, por exemplo, Deus é anunciado no mesmo nível de um determinado creme dental, ou uma marca de sabão em pó.

Os *televídeos* passam a ser considerados sob a perspectiva do consumo, e são vistos não mais como almas a serem alcançadas pelo evangelho, como outrora se afirmava, mas como nichos de um mercado rentável e promissor. Como conseqüência, aquece-se o mercado dos bens religiosos e expande-se uma indústria rentável e competitiva, que se empenha para atender a uma demanda sem precedentes por produtos religiosos. Ao analisar a cultura *gospel*, Magali Cunha aborda a aproximação entre consumo e entretenimento, característica desse movimento: “Na lógica da cultura do mercado, consumir bens e serviços é ser cidadão; na lógica da cultura *gospel*, consumir bens e serviços religiosos é ser cidadão do Reino de Deus”⁷¹³ — mais um exemplo de exercício gestáltico-metonímico. O resultado é que os valores e os sentidos religiosos se constituem a partir da lógica do mercado e, mais especificamente, na lógica do consumo. A fé é “privatizada e transformada em mercadoria”⁷¹⁴ numa sociedade de massa que, no dizer de Hanna Arendt, “não precisa de cultura, mas de diversão”⁷¹⁵.

Naturalmente, o discurso do mercado pretende a conversão dos indivíduos ao consumo e para isso investe nas técnicas da publicidade, da propaganda e do marketing. O discurso religioso, no que tange à sua capacidade de sedução pela via emotiva, inspirou vários desses princípios.⁷¹⁶ Por sua vez, o discurso religioso inspirou-se, nos princípios retóricos aristotélicos.

Para Aristóteles, o discurso retórico (que, como visto no segundo capítulo, serve de base não só para a retórica sagrada até nossos dias, como também para a publicidade, a propaganda e o marketing modernos) se desenvolve partindo de dois grandes caminhos: um lógico ou pseudológico e outro psicológico. No primeiro, chamado “*probatio*”, o orador

⁷¹³ CUNHA, 2004, f. 197.

⁷¹⁴ CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadeã: a dimensão pública da igreja*. São Paulo: Loyola / São Bernardo do Campo: Umesp, 2000. p. 118. Ciências da Religião. ISBN 85-15-02197-8.

⁷¹⁵ ARENDT, 1972, p. 257.

⁷¹⁶ Sobre o marketing e as igrejas contemporâneas, ver CAMPOS, 1997. E para se ter uma noção do “universo” do marketing secular, sugere-se uma visita ao *Portal do Marketing*, disponível em <http://www.portaldomarketing.com.br/>. Consulta em junho de 2005. Ver também o *Portal da Propaganda*, disponível em <http://www.portaldapropaganda.com/>. Consulta em junho de 2005.

ocupa-se das provas e do seu domínio sobre elas, mediante o raciocínio — indutivo e dedutivo. No segundo, o psicológico, a ênfase recai sobre o estado de humor de quem deve receber a mensagem. As provas, neste caso, são de ordem subjetiva. Tudo é dito de forma a atingir o receptor em seus sentimentos e comovê-lo.⁷¹⁷

Interessa, particularmente a esta altura da análise, o caminho psicológico do processo retórico, uma vez que a maior descoberta da indústria da televisão e da publicidade foi a de que o que realmente move as pessoas não é a razão ou a consciência, mas a emoção, a sensação e o inconsciente. Isso derruba o mito da liberdade humana, da racionalidade, da consciência, e da percepção objetiva. Pela “canalização interessada das emoções, dos sentimentos, dos desejos, dos temores”, a sociedade de consumo condiciona as pessoas em seus desejos; daí que “não é livre o que pode fazer o que deseja se está condicionado em seus desejos”⁷¹⁸. Da mesma forma com relação à racionalidade, pois como já havia advertido Blaise Pascal, “os homens tendem a acreditar no que desejam acreditar”⁷¹⁹ e os mecanismos emotivos, se não necessariamente irracionais, são pelo menos não-rationais. Esse fenômeno ainda é pouco conhecido ou compreendido, de qualquer forma, admite-se que “a pessoa age muito menos do que pensa movida por suas convicções, suas idéias e seus princípios, e muito mais do que pensa movida por seus sentimentos, seus desejos, seus temores”⁷²⁰. O processo pelo qual as emoções derivam em idéias não é consciente e se dá de forma desapercibida. E, uma vez que, em grande parte, a via emocional condiciona a racional, e que “as emoções se movem seguidamente na esfera do inconsciente”⁷²¹, o processo de influência é também em grande parte inconsciente. As pesquisas comunicacionais modernas também derrubaram o mito da percepção objetiva, ao analisar a subjetividade dessas percepções. O objetivo está condicionado pelo subjetivo, pois, como já constatara Vance Packard, “o desejo chega a criar a ilusão de uma realidade objetiva”⁷²².

Quando Aristóteles escreveu sobre os tipos de discurso e descreveu suas partes constitutivas, não estava sugerindo como eles deveriam ser, mas estava constatando como eles de

⁷¹⁷ Retoma-se aqui a abordagem de BARTHES, 2001, p. 184.

⁷¹⁸ Cf. FERRÉS, 1998, p. 13-36.

⁷¹⁹ Apud Id., *ibid.*, p. 17.

⁷²⁰ Id., *ibid.*, p. 18.

⁷²¹ FERRÉS, 1998, p. 26.

⁷²² PACKARD, Vance. *Las formas ocultas de la comunicación cultural*. Salamanca e Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez y Pirâmide, 1986. p. 56.

fato se apresentavam nas suas várias manifestações e como são compostas as estruturas discursivas. Igualmente, aqui, não se está a dizer como deveria ou como não deveria ser a prática homilética, muito menos como deveria ser a estrutura midiática, trata-se antes de uma descrição dos seus processos e de como essas estruturas se revelam.

Em sua análise, Aristóteles percebeu, portanto, que os argumentos retóricos são de dois tipos: os lógicos (que visam a demonstrar) e os psicológicos (que visam a convencer). Os argumentos psicológicos, que visam a comover e a emocionar — chamados argumentos sensibilizadores — podem, por sua vez, ser classificados em argumentos *éticos* e argumentos *patéticos*.

Por um lado, os *argumentos éticos* estão centrados na figura do emissor e podem ser agrupados em três grandes classes de conteúdos: bom senso; bom caráter; boas intenções — e visam a estabelecer uma vinculação afetiva entre o orador e o receptor. Convém relembrar aqui que, na concepção aristotélica, o caráter do orador é um dos elementos que compõe o tripé da persuasão (ao lado da qualidade das provas e da vinculação afetiva). Isso levanta a preocupação do uso ético dos recursos retóricos e, por conseguinte, dos recursos midiáticos.⁷²³ As possibilidades de “manipulação” das imagens (verbais ou não) são reais. Pois, “a técnica da televisão presta-se a mil maravilhas para disfarçar a realidade ou dramatizá-la. O mínimo movimento da câmera pode mudar substancialmente a mensagem de uma imagem”⁷²⁴.

Por outro lado, os *argumentos patéticos* consistem em apelos emocionais visando a atingir o receptor em seus sentimentos, princípios e crenças. Estes argumentos podem ser agrupados em duas grandes tríades persuasivas⁷²⁵:

⁷²³ Para uma discussão aprofundada sobre a ética na mídia, ver BLÁAZQUEZ, Niceto. *Ética e meios de comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1999. 720 p. Col. Comunicação e estudos.

Ver também BUCCI, Eugênio. *Sobre ética e imprensa*. São Paulo: Companhia das letras, 2000. 245 p.

Para uma abordagem de diferentes noções de ética, ver NOVAES, Aduino (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras & Secretaria Municipal de Cultura, 1992. 395 p.

⁷²⁴ BLÁAZQUEZ, Niceto. 1999, p. 502.

⁷²⁵ Cf. CARVALHO, 1993, p. 95-96.

Deus	Jogo
Pátria	Violência
Família	Sexo

Os argumentos que envolvem esses aspectos são considerados, de modo geral, os mais persuasivos, os mais convincentes. É digno de nota, entretanto, o fato de que a primeira tríade, em termos psicanalíticos, tem caráter mais repressor. Isto é, os argumentos que utilizam idéias tais como “Deus não gosta”, “honra a terra que te deu à luz” e “vou contar pro teu pai”, soam como manifestação do *superego*⁷²⁶, refreando os ímpetos do interlocutor.⁷²⁷ Por outro lado, os da segunda tríade são instigadores, positivos, como o *id*⁷²⁸ que impulsiona o indivíduo a aderir a uma idéia ou prática. A sedução do jogo/entretenimento é vigorosa e, considerado o princípio do prazer, o indivíduo empenha-se na busca pelo bem estar, quer seja do corpo, quer seja do espírito. Por outro lado, Freud considerava como parte integrante da dinâmica do *princípio do prazer*, o seu oposto, *a fuga da dor*.⁷²⁹ Nesse sentido, no processo de sedução, não está em jogo somente o interesse pelo agradável, mas também a evitação do desagradável. Esse princípio está na essência da sociedade do espetáculo. Como escreve Cid Pacheco,

a Propaganda [como elemento indispensável da indústria da mídia] destina-se primordialmente a atender as aspirações de prazer das pessoas. Nesse sentido, ela é essencialmente estruturada sobre uma ‘promessa de benefícios’ necessariamente prazerosa. Não se trata, aqui, de uma posi-

⁷²⁶ Ver FREUD, Anna. *O ego e os mecanismos de defesa*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. 149 p. (Coleção Corpo e espírito ; 6).

⁷²⁷ Um exemplo clássico desse tipo de argumentação pode ser encontrado em Cícero, Marco Túlio. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Escala. S.d. 96 p. Col mestres pensadores. Tal obra é dividida em seis livros: o primeiro principia tratando do amor pátrio; o segundo, bem como o o quarto, tratam do legado das gerações precedentes, e da educação das crianças; e o terceiro, parte das “coisas recebidas dos deuses...” (p. 63) e o sexto, das virtudes divinas. Nota-se, claramente a presença dos argumentos alusivos à pátria, à família e à divindade.

⁷²⁸ Ver FREUD, Sigmund. *O ego e o Id*. Ver também JUNG, Carl Gustav. *O eu e o inconsciente*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2004. 166 p. (Obras completas de C.G Jung, 7).

⁷²⁹ Cf. FREUD, Sigmund. *Além do Princípio do Prazer* (1920).

ção voluntariamente assumida ou de uma opção deliberada. Não! É a natureza intrínseca da Propaganda que passa pelo Prazer.⁷³⁰

Para Freud, a sanidade do indivíduo está no confronto dosado entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, entretanto, no mundo dominado pela ideologia do entretenimento, promove-se um comportamento patológico decorrente do hiperestímulo do elemento “prazer”, em contraste com a sublimação do referencial da realidade.

Conquanto elementos de ambas as tríades estejam presentes tanto no discurso religioso quanto no da mídia, esta última especializou-se na segunda tríade, que enfatiza o jogo, a violência e o sexo.

Jogo

O primeiro elemento que marca a persuasão especializada do discurso espetacular é o *Jogo*, isto é, a diversão, o lúdico, o passatempo, o entretenimento. Em português, a palavra *jogo*, tem origem latina em *jocus*, gracejo, graça, pilhéria, mofa, escárnio, zombaria. A relação com o humor, o riso, o cômico fica evidente. Quanto à palavra *diversão*, do latim *diversio, ónis*, remete a “digressão, diversão”, do verbo *divertère*, afastar-se, apartar-se, ser diferente, divergir. Tal termo sugere um desvio do corrente por meio do distanciamento, o que o liga ao conceito de alienação. A palavra *lúdico*, carrega a idéia de sua etimologia *ludibrium*, que denota joguete, zombaria, insulto, ultraje, e *ludius*, que é o pantomimo, o comediante. Ao termo *lúdico* também se liga *brinquedo*, definido como algo “que se faz por gosto, sem outro objetivo que o próprio prazer de fazê-lo”. A palavra *brinquedo* inclui, ainda, o elemento de composição antepositivo *brinc-*, ou *vrinc-* (*vinclu*), que significa ligar, prender, amarrar, atar, juntar, enfim, sugere a idéia de liame, laço, atadura, vínculo. Sugere a idéia de algo a que alguém se liga por mero prazer. A expressão *passatempo*, por sua vez, sugere a atividade que se faz por puro divertimento, para “matar o tempo”, como se diz popularmente, e também sugere uma digressão, um desvio, não somente do contexto de espaço, sugerido pela palavra *diversão*, mas da própria noção de tempo. Todos esses termos estão concen-

⁷³⁰ PACHECO, Cid. *Princípio do prazer em propaganda*. Disponível em <http://www.cidpacheco.com.br/duvidas/figue.php?art=8>. Consultado em setembro de 2005.

trados de maneira muito particular na noção de *entretenimento* que caracteriza a sociedade espetacular e, particularmente, o universo mediado.⁷³¹

Um estudo relevante sobre o *entretenimento* na sociedade moderna, foi feito por Neal Gabler que, tomando a sociedade estadunidense como referência, procura entender por que o entretenimento se tornou o seu valor número “um”. Para esse autor,

de fato, Karl Marx e Joseph Schumpeter parecem ter errado ambos. Não se trata de nenhum “ismo”, mas talvez o entretenimento seja a força mais poderosa, insidiosa e inelutável de nosso tempo — uma força tão esmagadora que acabou produzindo uma metástase e virando a própria vida.⁷³²

Gabler procura demonstrar o nexos existente entre entretenimento e sensação. O elemento sensorial do entretenimento é tão central que está envolucrado na própria palavra. Como notou o autor, etimologicamente, *entretenimento* vem do latim *inter* (entre) e *tenere* (ter). Conquanto se entenda *entretenimento* como sendo “aquilo que diverte com distração ou recreação” ou “um espetáculo público ou mostra destinada a interessar ou divertir”, na constituição mesma da palavra está presente a idéia de “ter entre”. Isto é, os filmes (cinema), os musicais (shows), os romances e as histórias em quadrinhos (livros), as telenovelas (TV), os jogos eletrônicos, para citar alguns, atraem os indivíduos, “mantendo-os cativos” levando-os cada vez mais para dentro de si mesmos, de suas emoções e sentidos (novamente a idéia de espelho da realidade interior do indivíduo).

Gabler sugere que com o entretenimento se dê o oposto da arte. A idéia que se tinha era a de que a arte propiciava o *eckstasis* cuja idéia é a de “deixar sair, colocar para fora”; enquanto que “o entretenimento em geral fornece justamente o oposto: *inter tenere*, puxando-nos para dentro de nós mesmos para nos negar a perspectiva”⁷³³. Se a arte era dirigida a *uma* pessoa, o entretenimento se volta ao maior número possível de pessoas, isto é, lida com uma platéia numerosa que é considerada como *massa*, “um conjunto de estatísticas”⁷³⁴. Se a arte é concebida como *invenção*, o entretenimento é tido como *convenção*, porque “busca constantemente uma combinação de elementos que já despertaram certa reação no passado,

⁷³¹ Cf. HOUAIS, 2002.

⁷³² GABLER, 2000, p. 17.

⁷³³ Id., *ibid.*, p. 25.

⁷³⁴ GABLER, 2000, p. 26.

na suposição de que a mesma combinação provocará mais ou menos a mesma razão de novo”⁷³⁵.

As emoções e as sensações são os fins do entretenimento e isso ele obtém porque se apresenta “divertido, fácil, sensacional, irracional”⁷³⁶. Castells comenta o fato de que a expectativas de demanda por entretenimento “parecem ser exageradas e muito influenciadas pela ideologia da ‘sociedade do lazer’”⁷³⁷. Trata-se de um mundo onde os sentidos triunfaram sobre a mente, a emoção sobre a razão, o caos sobre a ordem, o id sobre o superego. A estética do entretenimento torna-se cada vez “maior, mais célebre, mais barulhenta, como se o desejo de uma sobrecarga sensorial fosse, assim como o sexo, um impulso biológico em estado bruto, difícil de resistir”⁷³⁸.

Historicamente, a religião institucionalizada opôs-se veementemente ao entretenimento, como se viu no exemplo de pregação de João Crisóstomo (354-407)⁷³⁹, e como se constata pela freqüente repressão e censura religiosa que marcou a separação entre o mundo secular e a religião tradicional, ao longo de toda a Idade Média, e se disseminou principalmente entre os protestantes puritanos. Estes se notabilizaram pelas objeções às expressões populares “licenciosas”, tais como dramatizações, canções, danças, jogos e festas sazonais.⁷⁴⁰ Entretanto, em meados do séc. XIX, teve início uma ruptura com essa postura histórica em relação ao entretenimento. Isso coincidiu com o surgimento de um grande número de novas denominações religiosas, que passaram a disputar os fiéis como estabelecimentos comerciais concorrentes disputam clientes. Segundo Gabler, a proliferação de inúmeras denominações religiosas diferentes, que rapidamente se expandiam e espalhavam, nos Estados Unidos do séc. XIX, “entre as quais se podia escolher livremente”, resultou em uma prática religiosa que se tornou “tão altamente divertida que acabava por minar bastante as expressões obrigatórias de desdém dirigidas ao entretenimento”. Referindo-se ao protestantismo evangélico, Gabler afirma tratar-se de “uma religião democrática — altamente pessoal e não hierárquica, vernácula, expressiva e entusiástica” que “evitando a doutrina e o comedimento”

⁷³⁵ GABLER, 2000, p. 26.

⁷³⁶ Id., *ibid.*, p. 27.

⁷³⁷ CASTELLS, 1999, p. 390.

⁷³⁸ GABLER, 2000, p. 25.

⁷³⁹ Ver, nesta tese, o item I.3.3, cp. GOMES, Cirilo Folch (comp.) *Antologia dos santos padres*: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

⁷⁴⁰ Sobre o puritanismo e a cultura popular, ver CUNHA, 2004, f. 68-72.

preferiu a emoção à teologia.⁷⁴¹ Isso porque essa estratégia funcionava melhor para atrair o público do que as tradicionais posturas puritanas.

A profundidade da fé passa a ser medida não pela qualidade teológica dos seus postulados, mas pela profundidade do sentimento do indivíduo que se abandona no fervor religioso, experimentado no contexto dos cultos. Em tais cultos, os fiéis são tomados por “ataques de catalepsia, convulsões, visões, acessos incontroláveis de riso, súbitas explosões de cantoria e até mesmo de latidos”.⁷⁴² Essa prática marca o maior movimento religioso da atualidade, não somente nos Estados Unidos, mas em todo o continente americano e em muitas outras regiões do planeta. Na constatação de Gabler, “ao rejeitar uma religião racional em favor de uma religião emocional e imoderada” os evangélicos terminaram por disseminar-se “nas mesmas fileiras do entretenimento”.

Assim, a teatralidade⁷⁴³ começa a “insinuar-se nos serviços religiosos”⁷⁴⁴: sermões outrora marcados pelo severo rigor teológico dão lugar a histórias, episódios engraçados e partes coloquiais, em grande sintonia com a ascensão da cultura popular. Até o final do século XIX, nos Estados Unidos, a cultura popular já se transformara na cultura dominante e, por essa razão, Gabler afirma que, “dali em diante” está declarada a “a República do Entretenimento”⁷⁴⁵, e esta, desde então, vem se expandindo por toda parte.

O tema do entretenimento, próprio da homilética espetacular, marca um contraponto ao da experiência mística e extática de Deus, da primeira tríade, na homilética convencional. Mas o aspecto lúdico está diretamente relacionado com um outro elemento que será tratado a seguir.

Violência

O segundo elemento persuasivo por excelência, da sociedade espetacular, é a *violência*. O fascínio da violência pode ser observado desde os espetáculos do circo romano, no qual a diversão era ver gladiadores se decapitando ou sendo devorados por feras, passando

⁷⁴¹ Cf. GABLER, 2000, p. 30.

⁷⁴² Cf. Id., *ibid.*, p. 31.

⁷⁴³ Para uma abordagem sobre a relação entre teatro e religião, ver CAMPOS, 1997, p. 61-114.

⁷⁴⁴ GABLER, 2000, p. 32.

⁷⁴⁵ Cf. Id., *ibid.*, p. 37.

pelas atuais touradas e concorridas lutas de Box, até as horripilantes e macabras sessões de exorcismo transmitidas via satélite para os aparelhos de TV do mundo todo.

Referindo-se ao fascínio que o mal exerce sobre a pessoa, Joan Ferrés usa a expressão *sedução do mal*.⁷⁴⁶ O proibido, a fealdade, a monstruosidade, o fracasso, a morte, a loucura, a ausência, etc., misteriosamente exercem tanto fascínio sobre as pessoas quanto o jogo — ou melhor, a violência torna-se igualmente entretenimento. Da mesma forma que o *fascínio do horror* atrai multidões às bilheterias dos cinemas e aumenta a audiência de programas televisivos e radiofônicos, também as igrejas, e os programas religiosos mediados, agregam público por meio do apelo ao trágico-violento. A mídia ampliou consideravelmente a oferta das desgraças, das catástrofes, das tragédias, dos perigos, das ameaças, para alimentar a fome de “sangue”, para satisfazer o prazer do medo, para realizar as fantasias mórbidas e todas as formas de perversões, enfim, para alimentar o inferno interior que cada um tem guardado nas regiões mais sombrias de suas personalidades. Pois, “se o lixo seduz é porque remete inconscientemente o espectador às dimensões mais obscuras de si mesmo [...] porque atua como espelho[!] inconsciente das zonas mais turvas do próprio psiquismo”⁷⁴⁷.

A criação de mecanismos vitimários não é exclusivo do espetáculo, mas lhe vem muito bem a calhar. Por esses mecanismos, os alvos, ou objetos, da violência são apresentados como sendo a razão dos males da sociedade. Assim responsabilizados, é possível concordar com a sua destruição. Ocorre, então, a transformação de uma pessoa, grupo, ou figura, em um monstro que precisa ser exterminado. Nesse ponto, eleito o *bode expiatório*, as pessoas podem saciar sua fome/sede de sangue sem se sentirem culpadas por isso. A violência herdada e reproduzida culturalmente que não é assumida, pode agora surgir e ser projetada para o “monstro” construído, o mesmo que será alvo da violência coletiva.⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ Cf. FERRÉS, 1998, p. 75-81.

⁷⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 81.

⁷⁴⁸ Sobre isso, ver também: HINKELAMMERT, Franz Josef. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta*. São Paulo: Paulus, 1995. Temas de atualidade. BARBÉ, Domingos. *Uma teologia do conflito: não-violência ativa*, a. São Paulo: Loyola, 1985. 93 p. GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. 410 p. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. 275 p. Estudos antropológicos. SANFORD, John A. *Mal: o lado sombrio da realidade*. Trad. Silvio José Pilon, José Silverio Trevisan. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1998. 194 p. Amor e psique.

Para a indústria espetacular, a grande constatação é a de que “a crueldade vende”⁷⁴⁹. O produto disso é que “as desgraças humanas se converteram numa das principais moedas de troca no mercado televisivo [cinematográfico, radiofônico, eclesiástico...], no qual uma das principais transações consiste na comercialização da dor”⁷⁵⁰. Nas metonímias espetaculares, isto é, nas seleções de imagens midiáticas, há uma notória preferência por aquelas que oferecem solução para os problemas individuais e coletivos por meio do emprego da força, da agressividade. Com que facilidade as personagens espetaculares desferem golpes, socos e pontapés, disparam tiros, destroem carros, explodem casas, torturam e são torturados e, no final, saem realizados e satisfeitos ficando assim justificado o uso da violência. Da mesma forma, obtém sucesso o *jornalismo sangrento*, a cujos agentes Ferrés denomina de “abutres da informação” ou “traficantes da dor e da miséria”. Não obstante a crítica contundente que fazem pessoas como Ferrés, a audiência desses programas tende a aumentar. Como o que é bom para a mídia, parece ser bom para a igreja, pelo menos para a parte mais ambiciosa desta, vê-se o mesmo tipo de incremento trágico-violento no discurso e na prática religiosa.

A relação entre religião e violência é ancestral⁷⁵¹, como nos lembra Heidi Jershel:

Impactadas pela violência urbana, ouço algumas pessoas dizerem que isto tudo acontece por “falta de religião”. Neste tipo de afirmação percebe-se um pensamento onde religião poderia significar o sinônimo de paz, ausência de violência, relações mais justas, mais humanas, etc. Isto parece uma ironia quando visitamos a história deste continente desde 1500, com a chegada dos europeus colonizadores — homens e brancos. A experiência religiosa, desde o princípio da colonização, mostra-se exatamente o contrário do imaginário popular religioso. Ela é, em si, uma experiência intrinsecamente violenta. A violência vem acoplada à religião cristã no início da colonização branca deste continente.⁷⁵²

Cruz e espada demonstram ser boas e históricas companheiras. Foi assim durante as cruzadas, foi assim durante a inquisição, foi assim durante a colonização dos “novos” continentes. Mas esse não parece ser mérito exclusivo do cristianismo. O mesmo sentimento, com variações culturais, o mesmo espírito bélico, parece seduzir indivíduos de todas as cre-

⁷⁴⁹ FERRÉS, 1998, p. 78.

⁷⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 78.

⁷⁵¹ Sobre isso, ver . GIRARD, 1998.

⁷⁵² JARSHEL, Haidi. Violência de gênero e religião. Em ADITAL (Agência de Informação Frei Tito para a América Latina). 29.11.02. Disponível em <http://www.adital.com.br/site/noticias/4636.asp?lang=PT&cod=4636>. Consulta em julho de 2005.

dos em todas as épocas. Todos se alistam, de certa forma, nos exércitos sagrados para “combater o bom combate”, para travar a “guerra santa”, para “batalhar contra os inimigos de deus”. Conquanto “o *jihad*⁷⁵³ — o conceito islâmico de guerra aos inimigos dessa fé — atua no sentido da negação da morte”, como defendem Vilhena e Medeiros, todos de certa forma crêem como os fiéis suicidas islâmicos (também chamados terroristas):

A quem nele [no *jihad*] acredita é oferecido o paraíso imediato. Sem julgamento, [...] seu lugar na vida eterna está pré-aprovado. Ao extremista religioso, incapaz de duvidar (incapacidade, aliás, de qualquer extremista), a guerra santa se apresenta como um convite ao suicídio.⁷⁵⁴

O suicídio, sim, é o resultado, porque quem morre nessa batalha é o ser humano, ou ainda, a própria humanidade. O drama suicida da humanidade exerce tal poder de sedução que se torna cada vez mais freqüente a espetacularização da guerra e do horror. Redes de TV e agências de notícias tornaram-se especialistas na cobertura (leia-se espetacularização) das tragédias humanas suicidas. Por isso, a intolerância religiosa mediada é só mais uma das faces da sociedade do espetáculo.

Tal procedimento é vantajoso ao militante religioso porque, de algum modo, a intolerância lhe confere *status* de celebridade, como notaram Vilhena e Medeiros:

a transformação da violência em espetáculo também conduz seus autores ao lugar de protagonistas principais. É como “atores” de uma cena que se desenrola na tela que eles chegam ao “estrelato”. É desse enovelamento entre o real e o virtual que se produz o fio imaginário que tece o delírio onipotente do homicida. Seu papel de “senhor da morte” aterroriza e fascina, revolta e seduz.⁷⁵⁵

Mas a violência que aparece na mídia, não é da mesma natureza que a que se experimenta cotidianamente, no mundo real. Essa violência é na verdade sua imagem, recortada, escolhida, tratada, iluminada, para que se torne na *mais bela* representação do horror.

Francisco Antonio de Andrade Filho, ao escrever sobre *a violência simbólica na cidade*, procura demonstrar que esta ocorre em duas dimensões: primeiro, no campo político-

⁷⁵³ A rigor, *jihad* não significa especificamente “guerra santa”, exeto para os fundamentalistas. Em sentido geral, *Jihad* significa fazer algo com devoção ou com paixão.

⁷⁵⁴ VILHENA, Junia & MEDEIROS, Sérgio. Religião, mídia e violência: os atentados nos Estados Unidos. Em *Ciência Hoje*, v. 30 n. 177, novembro de 2001, p. 70-72

⁷⁵⁵ VILHENA, 2001.

ideológico da comunicação e da tecnologia e, depois, no campo do que ele chama de comunicação telemissionada, que se dá no espaço sacro. Na medida em que as religiões ocupam lugar na mídia,

conseguem que os homens e a sociedade interpretem a si mesmos unicamente a partir da perspectiva tecnotelemissionada, isto é, os homens crêem que, através da palavra de Deus ou do Demônio, camuflada na palavra dos pastores divinos, traz felicidade, faz a criatura oprimida superar com absoluta compensação das misérias que pesam sobre eles.⁷⁵⁶

Dessa forma, tais religiões privam da liberdade seus interlocutores, e o fazem em nome de Deus:

– eis a contradição de uma violência simbólica –, de um povo de Deus regido pelas leis de um poder, que, na expressão de Kant, é o “poder eclesiástico, mal da religião”, que se realiza na forma de uma igreja visível que esquematiza a igreja invisível. Atribui-se, então, a autoridade divina a esta igreja organizada, onde as leis estatutárias, e não morais e éticas, tornam o homem escravo, alienante, e não com o seu maior bem de vida – a liberdade. [...] É violência. Acaba por limitar a autonomia da palavra falada e escrita, de autogovernar-se. De falta de respeito à sua vontade. Eis outra violência simbólica.⁷⁵⁷

No caso do discurso religioso presente de forma abundante na mídia brasileira contemporânea, mesmo os menos radicais, é notório o gosto pelo que Campos chamou de *retórica militarista*, “que emprega palavras que funcionam como armas de guerra, convencional ou de guerrilha”⁷⁵⁸. Ocorre o que Domingos Barbé chama de “ritualização da violência”⁷⁵⁹. Referindo-se à prática da Igreja Universal do Reino de Deus, Campos afirma que “no nível da linguagem e da ação, os seus fiéis estão engajados numa guerra contra os demônios, secularismo, cultos mágicos de outras procedências, bruxarias e catolicismo”⁷⁶⁰. O mesmo pode ser dito de grande parte das instituições que ocupam a mídia. O mesmo autor, conclui:

a retórica guerreira, contudo, não é peculiaridade do neopentecostalismo, pois, quase todos os grupos religiosos minoritários, particularmente

⁷⁵⁶ ANDRADE FILHO, Francisco Antonio de. Palestra/Comunicação feita num Fórum de Debate (A Mídia e a Violência Urbana), realizado na Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO, Recife/PE, dia 24 de outubro de 2000. Disponível em <http://www.orecado.cjb.net>. Consultado em julho de 2005.

⁷⁵⁷ Id., *ibid.*

⁷⁵⁸ CAMPOS, 1997, p. 312.

⁷⁵⁹ Ver BARBÉ, 1985, 93 p.

⁷⁶⁰ CAMPOS, 1997, p. 312.

os fundamentalistas, percebem o mundo como se houvesse uma guerra entre eles, os “partidários de Deus” e os infiéis, antes os comunistas, depois os materialistas e hoje, os maometanos.⁷⁶¹

Ora, o fundamentalismo é constitutivo da homilética espetacular, logo a chance de que assuma um tom militarista é mais do que provável.⁷⁶² A palavra e, naturalmente, as imagens anexadas a elas se convertem em importantes armas de ataque e defesa. E a estratégia militarista pressupõe conquista de território, daí a importância, apontada por Campos, de expandir as redes “de canais de televisão e emissoras de rádio”⁷⁶³. Para o telehomileta espetacular, é prioritário ocupar lugar “onde atores brandem impunemente seus canhões retóricos”⁷⁶⁴, porque a “vitória” passa, necessariamente pela conquista do território da mídia.

Por outro lado, a violência é constitutiva da personalidade humana, como notou Freud em seu *O mal estar da civilização*:

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo.⁷⁶⁵

A violência humana é um aprendizado, como afirmou Barbé.⁷⁶⁶ Por isso. Por essa razão busca-se sempre uma causa que justifique o uso da violência, suavizando ou racionalizando os efeitos desse instinto, pois “espera-se impedir os excessos mais grosseiros da violência brutal por si mesma, supondo-se o direito de usar a violência contra os crimino-

⁷⁶¹ CAMPOS, 1997, p. 316.

⁷⁶² Sobre o fundamentalismo e a violência, ver MENDONÇA, Antonio Gouvea de. O fundamentalismo protestante. *Contexto Pastoral – Suplemento Debate*. V. 5. n. 28, setembro/outubro, 1995.

⁷⁶³ CAMPOS, 1997, p. 316.

⁷⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 316.

⁷⁶⁵ FREUD, Sigmund. O mal estar da civilização. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 3, n. 26, julho de 2003, mensal. Versão digital disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/>. Consultado em julho de 2005.

⁷⁶⁶ Cf. BARBÉ, 1985, p. 56-63.

sos”⁷⁶⁷. Os “criminosos”, no caso do discurso religioso, são os que se opõe aos postulados dogmáticos da fé do que discursa.

Ou seja, o homem — em seu domínio, a cultura — causa sofrimento também por conveniência, por intolerância e por prazer. A história revela, através do racismo, do preconceito sexual, da intolerância religiosa, da indiferença diante dos miseráveis, a facilidade com que se desumaniza o “diferente”. Quando se acredita que este não é sujeito moral, como “nós” (ou seja, se o consideramos louco, fanático ou inferior), toda crueldade pode ser cometida em nome da ordem ou do bem.⁷⁶⁸

Em nome da “verdade”⁷⁶⁹ justificam-se os ataques, que muitas vezes vão além do verbal. Ora, a *violência* é “o uso de palavras ou ações que machucam as pessoas”⁷⁷⁰, e é possível distinguir-se, ao menos, três tipos de violência: a *estrutural*, a *sistêmica*, e a *doméstica*. A violência estrutural “caracteriza-se pelo destaque na atuação das classes, grupos ou nações econômica ou politicamente dominantes, que se utilizam de leis e instituições para manter sua situação privilegiada, como se isso fosse um direito natural”. A violência sistêmica “brota da prática do autoritarismo” e promove, ou é conivente com a “tortura legal e aos maus-tratos aos presos, bem como à ação dos grupos de extermínio”. Quanto à violência doméstica, esta se manifesta mediante “o abuso do poder exercido pelos pais ou responsáveis pela criança ou adolescente”, e “existem vários tipos de violência doméstica: violência física (bater, beliscar, empurrar, chutar), a violência psicológica (xingar, humilhar, agredir com palavras), o abuso sexual, a negligência e o abandono”.⁷⁷¹

Não é difícil identificar sinais de todos esse tipos de violência nos discursos religiosos em geral, tanto da violência *estrutural*, da qual as igrejas se beneficiam para obter privilégios, tais como não pagar impostos, concessões de redes de rádio e de televisão, facilidades políticas, etc.; como de violência *sistêmica*, pela conivência e até a defesa de práticas violentas como a pena de morte, a tortura, o assassinato; e mesmo a violência *doméstica*, porque atualmente os pais dividem a responsabilidade pela educação de seus filhos com a televisão e, na medida em que os telehomiletas invadem os lares, tornam-se parte do contexto

⁷⁶⁷ BARBÉ, 1985, p. 56-63.

⁷⁶⁸ VILHENA, 2001.

⁷⁶⁹ Cf. ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Ed. Paulinas, c 1982. Libertação e teologia.

⁷⁷⁰ Cf. ENCICLOPÉDIA DOS DIREITOS HUMANOS II. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/violencia/violencia.html>. Consultado em julho de 2005.

⁷⁷¹ Cf. ENCICLOPÉDIA DOS DIREITOS HUMANOS II. 2005.

doméstico que poderá reforçar o uso da violência física na educação das crianças (recorrendo inclusive à Bíblia), mas, principalmente, à violência psicológica pela qual certos telehomiletas responsabilizam as pessoas por suas desgraças dizendo-lhes que isso é assim porque não têm fé. Isso se pode constatar, a título de exemplo, pelo que é dito da sessão de descarrego e reunião de curas, da Igreja Universal do Reino de Deus, realizadas todas as terças-feiras⁷⁷²: “com esse propósito, são realizadas as Sessões de Descarrego. Gradativamente, há a recuperação das enfermidades e dos demais problemas. No entanto, para que isso aconteça, é preciso manter-se firme na fé” (grifo nosso). É preciso sacrificar-se.⁷⁷³ Se o fiel não obtém a cura esperada, além da enfermidade, terá que suportar o pejo de ser uma pessoa sem fé, ou de não ser digno da “graça” Deus, que, obviamente não é nem um pouco de graça.⁷⁷⁴

Não se deve, porém, desconsiderar um possível aspecto positivo da violência, para o qual também Freud chamou a atenção em seus escritos:

a agressividade não precisa ser necessariamente apenas destrutiva, podendo se colocar a serviço da preservação da vida. Afinal, o contrário absoluto da agressividade é a completa passividade, com a possível perda de liberdade e de dignidade. Agressividade é vida, inclusive enquanto possibilidade de defender a integridade desta.⁷⁷⁵

Este aspecto positivo, entretanto, não será desenvolvido aqui. Basta que se mencione que a própria atitude de indignação em relação ao que a mídia e a religião fazem na promoção da violência gratuita ou interessada, não deixa de ser uma expressão instintiva de agressividade, talvez a favor da preservação da vida.

É curioso notar que este aspecto da persuasão mediada pela violência relaciona-se estreitamente com o tema “pátria” e seus correlatos, da homilética convencional. Pois, a violência se justifica quando empregada para defender territórios, domínios e propriedades.⁷⁷⁶

⁷⁷² Conforme anunciado publicamente no sítio da igreja na Internet: <http://www.igrejauniversal.org.br/>. Concluído em julho de 2005.

⁷⁷³ Cf. BARBE, 1985, p. 21.

⁷⁷⁴ O autor desta tese gravou vários programas nos quais essa noção aparece explicitamente; em um deles, por exemplo, o auto-intitulado apóstolo Estevão Hernandez adverte a sua platéia de que “Deus não atende às nossas orações se tivermos alguma pendência com ele, se não estivermos quites com ele”.

⁷⁷⁵ VILHENA, 2001.

⁷⁷⁶ É clássica a discussão sobre a legitimidade da violência como princípio ou como meio ou como fim, cf. BENJAMIM, Walter. *Crítica da violência: crítica do poder*. Edição virtual disponível em *Revista Espaço*

Assim, o aumento do lucro na bilheteria, o aumento da audiência da emissora sangrenta, o aumento das ofertas nos gazofilácios espetaculares, justificam o emprego dessas poderosas “armas” de sedução — afinal, os fins justificam a *mídia*.

Para completar a lista dos elementos persuasivos espetaculares, há que se relacionar ao entretenimento e à violência, o sexo.

Sexo

Por último, a sedução quase irresistível do *sexo* se constitui no terceiro elemento persuasivo da sociedade espetacular. O erotismo sempre foi considerado garantia de sucesso nas bilheterias dos cinemas e nas páginas impressas. E por que seria diferente na religião midiática? Estrelas e astros carismáticos são a versão religiosa dos símbolos sexuais seculares que, com suas vozes sedutoras e imagens cuidadosamente produzidas, levam a audiência ao êxtase, ao clímax de uma relação espiritual muito corpórea: choro, arrepios, estremecimentos, interjeições e gritos de prazer...

Eros e *Thanatos*⁷⁷⁷ são, classicamente, as duas maiores forças da natureza. A primeira sintetiza a energia vital, criativa e criadora; a segunda, a inexorabilidade entrópica, da tendência para o caos, para o fim, para a morte. *Thanatos* está para a violência como *Eros*, para o sexo.

É necessário, não obstante, conceituar mais claramente o que é essa *dimensão erótica*, aqui referida. Sexo diz respeito à corporeidade, e o corpo transcende a genitália. Durante séculos, a igreja tentou sublimar a corporeidade dos fiéis e principalmente dos seus agentes religiosos profissionais. A negação do corpo deu vazão a uma religiosidade desencarnada, voltada para a salvação das “almas”, como se fosse possível dissociar o ser na prática — e não meramente para fins didáticos, como faziam os filósofos. O que se dá, atualmente, ainda que não de maneira muito consciente, é a redescoberta do corpo como unidade indivisível.

Acadêmico, v. 2, n. 21, fevereiro de 2003, mensal. Versão digital disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/>. Consultado em julho de 2005. Consultado em julho de 2005.

⁷⁷⁷ Ver ARMONY, Nahman. *Eros/Thanatos: uma exegese e uma pragmática de “Além do Princípio do Prazer”*. Disponível em <http://www.saude.inf.br/nahman/erosthanatos.doc>. Consultado em outubro de 2005.

vel do ser humano, inclusive daquele que professa uma fé religiosa. Afinal, é o corpo que sente, é o corpo que sonha, é o corpo que duvida, é o corpo que crê.

Figurativamente falando, na religião tradicional, o crente deveria se desencarnar, isto é, deixar o seu corpo de lado, para, com toda compleição de alma, poder prestar o seu culto “espiritual”. De certa forma, isso já não é mais exigido, pelo menos não em grande parte das expressões religiosas espetaculares. Os espectros imóveis e praticamente inexpressivos dos fiéis e sacerdotes de outrora dão lugar a corpos cheios de vitalidade que se expressam por meio de gestos e trejeitos, danças e coreografias, requebros e gingas, gemidos e suspiros. O corpo, *penetrado* pelo espetáculo, agora *penetra* definitivamente o templo (pelo menos o espetacular).

A dimensão sexual ou erótica envolve, pois, toda a sensibilidade humana: suas sensações e emoções, suas razões e crenças, seus medos e esperanças, suas dores e prazeres. De certa forma, pode-se dizer que tudo é uma “questão de pele”: seduzido o corpo, a alma e o espírito vão de arrasto.

“As indústrias da mídia estão equipadas para fazer vir o prazer, fácil e eterno”, afirma Silverstone — os “prazeres do corpo e [os] prazeres da mente”. Essa é a oferta constante da indústria do espetáculo: o prazer. Entretanto, poucas vezes realmente essa promessa se cumpre: “a não-consumação é a norma”⁷⁷⁸. Se alguém se ilude pensando que chegará “ao sucesso com Hollywood”, o máximo que conseguirá, afinal, será uma carteira de cigarros.

Considerar o tratamento que se dá ao corpo é fundamental para a compreensão da cultura, pois, como observou Silverstone, “o erótico é tanto uma pré-condição como a justificação da experiência”⁷⁷⁹. Ora, o tratamento dado ao corpo na sociedade do espetáculo é do tipo que expõe, sem pudor, cada vez mais explicitamente suas intimidades, tanto físicas quanto psíquicas.

Silverstone alude à distinção traçada por Roland Barthes entre o erótico e o pornográfico: “o Eros é vida” e “o vivo se torna vida quando o corpo é tocado”, quando o corpo se dá, se insinua; a pornografia, por sua vez “é uma mercadoria pura”, é a “personificação da

⁷⁷⁸ Cf. SILVERSTONE, 2002, p. 95-96.

⁷⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 109.

exploração; capitalismo em sua forma mais intensa, mais nua”.⁷⁸⁰ Portanto, para Barthes, o pornográfico não é, nem pode ser erótico. Nas palavras do semiólogo, “o corpo pornográfico mostra-se, não se dá, nele não há nenhuma generosidade”⁷⁸¹.

Como se trata de uma apelo persuasivo quase irresistível, porque inconsciente e praticamente instintivo, o apelo erótico passou a ser evocado e provocado com tal profusão na sociedade espetacular, que se está a ponto de obter o efeito inverso — isto é, o elemento que deveria ser estimulador está gerando uma espécie de frigidez psicossomática em certas audiências. Com um mecanismo similar ao que desencadeia o processo da droga-adição, a mídia tem sempre que alargar as fronteiras eróticas de suas imagens para obter os mesmos efeitos de antes.

As imagens eróticas cada vez mais explícitas são, segundo Ferrés, “um dos traços que mais sobressaem nas televisões durante os últimos anos”; isso extrapola a exploração plástica do corpo físico, pois inclusive a “exibição impudica dos sentimentos” torna-se “recurso infalível para o aumento da audiência”⁷⁸². O fetiche da invasão da privacidade, o *voyeurismo*, é um dos grandes trunfos da sedução da mídia. A televisão converteu-se numa janela indiscreta a devassar a intimidades das pessoas. Não somente seus corpos são expostos, mas também seus sentimentos, suas misérias, suas fraquezas, suas vergonhas, muitas delas outrora inconfessáveis publicamente, hoje plenamente (e até, orgulhosamente) expostas pelo “extraordinário senso de exibicionismo”⁷⁸³ dos meios. Ferrés se refere a isso como “*strip-tease* psíquico” que torna manifesta a pornografia dos sentimentos. Vale lembrar a definição de “pornografia”, dado por William Barclay: “relação em que uma das pessoas é objeto e não sujeito”⁷⁸⁴.

Assim, é cada vez mais freqüente o recurso aos “testemunhos” de pessoas que expõe suas vidas impudicamente diante das câmeras e diante das congregações. Alguns telehomiletas vêm se especializando nesse tipo de abordagem estilo “Linha Direta”, um programa que se supõe jornalístico, mas que explora dramas pessoais do tipo: “A morte dorme ao la-

⁷⁸⁰ Cf. SILVERSTONE, 2002, p. 101.

⁷⁸¹ Apud Id., *ibid.*, p. 108.

⁷⁸² FERRÉS, 1998, p. 80.

⁷⁸³ FERRÉS, 1998, p. 81.

⁷⁸⁴ BARCLAY, William. *As obras da carne e o fruto do Espírito*. São Paulo: Vida Nova, 1992. p. 25-29

do: Mulher de gerente de banco manda matá-lo para ficar com o prêmio do seguro de vida. Para executar o plano, ela conta com a ajuda da empregada e do irmão desta.” Ou “Namorado violento: Universitária é espancada até a morte por namorado violento. Após o crime, família da vítima encontra cartas de despedida escrita pela universitária como se estivesse prevendo sua morte.”⁷⁸⁵.

Note-se a semelhança em relação às chamadas para os programas de testemunhos, conforme são anunciados a seguir⁷⁸⁶:

Deus fez o impossível: Apesar de ser instruída não obtinha resultados na vida financeira. Apesar de ser uma pessoa altamente instruída e inteligente, estudou nos melhores colégios do Rio de Janeiro, Alice Regina Couto de Almeida, 44 , clínica geral e acupunturista, não era feliz. Ela conta que fez vestibular para medicina, concluiu os estudos, mas não obtinha resultados na vida financeira, até conhecer a Igreja Universal.

E ainda:

A conquista de um sonho: Hoje, Henrique e Adriana desfrutam das bênçãos de Deus. RJ (06/07/2005) — Ao relatar sua história de vida a empresária Adriana Castro Gimenis, 34 anos, se emociona, afinal, quando se casou com Paulo Henrique Gimenis, 35, acabou tendo que enfrentar os mesmos — e sérios — problemas financeiros que tivera na infância. Casados há 12 anos, hoje afirmam ter uma vida abundante e feliz. Eles comentam que se conheceram na Igreja Universal, onde foram buscar solução para seus problemas. Com pouco tempo de namoro decidiram se casar.

Também:

Minha vida só não foi pior e não chegou a um patamar mais angustiante, porque tomei conhecimento de um tratamento especial voltado exclusivamente para a vida sentimental, a Terapia do Amor, que me fez acreditar que a felicidade não era apenas para alguns e que se eu permanesse firme neste tratamento encontraria o equilíbrio. Através [sic.] deste encontro, conheci o Luiz, o grande amor da minha vida, com quem me casei e sou muito feliz.

⁷⁸⁵ Cf. <http://linhadireta.globo.com/>. Consulta em julho de 2005.

⁷⁸⁶ Extraídos da página da Igreja Universal do Reino de Deus na Internet. Disponível em <http://www.igrejauniversal.org.br/>. Consultado em julho de 2005.

A Igreja Universal vem se especializando no papel de Cupido da fé, e na terapia do amor. Segundo a igreja, um certo pastor Carlos Ostam “tem sempre uma palavra especial” sobre o assunto:

Infelizmente, muitas pessoas são lembradas pelas outras pelo fracasso sentimental que apresentam. Sozinhas, infelizes ou com o casamento fracassado, elas são apontadas como modelo de derrota.

Se você está passando por esta situação não pode continuar aceitando ficar assim, até porque *Deus quer realizar os desejos do seu coração* [grifo nosso], lhe conceder um casamento feliz, a fim de que você seja lembrado como alguém que irradia felicidade, que é vitorioso e não lembrado por uma situação vergonhosa.

No entanto, para que isso aconteça, não depende apenas dEle, é preciso que você também faça a sua parte. E a Terapia do Amor, que acontece aos sábados, 19 horas, no Templo Maior, é exatamente a oportunidade de Deus para você encontrar esse equilíbrio e, verdadeiramente, ser feliz no amor.⁷⁸⁷

Os temas relacionados com sexo são cada vez mais freqüentes nas telehomílias e essa ênfase é reforçada, ainda que de certa forma inconscientemente, pela música *gospel*, cujas letras freqüentemente incorrem no campo semântico erótico. Vejam-se alguns trechos de canções de alguns dos mais populares artistas *gospel* contemporâneos (os grifos são nossos):

[...]
 Você *plantou em mim*
 A *semente* da eternidade, pra Te adorar
Apaixonado, Apaixonado,
Apaixonado por Você, Senhor estou
 [...]⁷⁸⁸

[...]
 Minha *paixão* está em Ti
 Meu coração está em Ti

⁷⁸⁷ Esta chamada pode ser encontrada em <http://www.igrejauniversal.org.br/>. Consultado em outubro de 2005. Nomesmo *site* estão disponíveis gravações de mensagens pregadas por este e por outros pastores a propósito da “terapia do amor”. O autor desta tese possui dezenas de horas gravadas de prédicas televisionadas e em muitas delas, o tema da sexualidade é abordado explicitamente.

⁷⁸⁸ Música: *Apaixonado*; Artista: Aline Barros; Álbum: Som de Adoradores; Letra: Kleber Lucas. Disponível em <http://www.supergospel.com.br/>. Consultado em outubro de 2005.

Te adorar, Senhor é o meu *prazer*,
[...]⁷⁸⁹

[...]
Quero *tocar* o coração
Do *amado* da minh'alma,
Ser muito mais que uma voz
Cantando uma canção,
Realizar Seus sonhos
É o *desejo* meu
[...]⁷⁹⁰

[...]
Quero me *apaixonar* por Ti outra vez
Quero me *entregar* a Ti mais e mais
Senhor, leva-me de volta ao meu primeiro amor.
[...]⁷⁹¹

[...]
Eu sou do meu amado
E Ele é meu
Quero me lançar aos Teus pés
Sem reservas me entregar
Vou correndo pra te encontrar
Contigo quero estar
[...]⁷⁹²

[...]
Com olhar *apaixonado*
Quero te dizer palavras
Que expressam a *vontade* do meu coração
A intimidade na adoração
Como um filho, eu quero um *abraço*
Me *envolver* em Tua graça
Não quero *tocar* só na tua orla
Eu quero *tocar* onde um filho *toca*.
[...]⁷⁹³

⁷⁸⁹ Música: *Te Adorar é o Meu Prazer*; Artista: Aline Barros; Álbum: Som de Adoradores; Letra: Daniel. Idem.

⁷⁹⁰ Música: *Amado da Minh'alma*; Artista: Aline Barros; Álbum: Som de Adoradores; Letra: David Fernandes e Nicolas. Idem.

⁷⁹¹ Música: *Quero me apaixonar*; Artista: Diante do Trono; Álbum: Quero me apaixonar; Letra: Ana Paula Valadão Bessa. Idem.

⁷⁹² Música: *Eu sou do meu amado*; Artista: Diante do Trono; Álbum: Nos braços do Pai; Letra: Ana Paula Valadão. Idem.

⁷⁹³ Música: *Apenas um Toque*; Artista: Fernanda Brum; Álbum: Apenas um toque; Letra: Klênio. Idem.

[...]
Toca-me agora e serei curado
Toca-me agora, serei consolado
Passa os Teus dedos nos meus olhos
Passa os Teus braços sobre mim
Encosta o Teu rosto no meu rosto
Vem me consolar, Senhor
Vem me consolar
 [...] ⁷⁹⁴

[...]
Ó vem, vem Senhor encher
O meu interior
Me faz viver o Teu mais puro amor
Quero o Teu óleo sobre mim
 [...] ⁷⁹⁵

[...]
Se o meu coração te chamar
Vem depressa, correndo, não dá pra esperar
Guardo em meu peito um sonho de amor
Nunca é tarde demais para amar você
 [...] ⁷⁹⁶

Estes são apenas alguns exemplos extraídos das “paradas de sucesso” *gospel* brasileira, cujas alusões eróticas simuladas diferem dos tele-sermões pelo fato de estes abordam o tema da sexualidade com roupagem de orientação comportamental. Isso não impede que os telepregadores adquiram o status de celebridades e, por conseguinte, de símbolos sexuais e alvo da projeção do desejo dos fãs-espectadores.

É importante lembrar que a mística e a erótica caminham juntas há muito tempo. A fala dos místicos sempre foi carregada de eroticidade.⁷⁹⁷ Resta saber se o discurso carismático atual, ao fazer uso da linguagem erótica em sua “mística”, não o faz com conteúdos de uma

⁷⁹⁴ Música: *Vem me Consolar*; Artista: Fernanda Brum; Álbum: Apenas um toque; Letra: Fernanda Brum e Emerson Pinheiro. Idem.

⁷⁹⁵ Música: *Óleo Sobre Mim*; Artista: Fernanda Brum; Álbum: O que diz meu coração; Letra: Fernanda Brum e Emerson Pinheiro. Idem.

⁷⁹⁶ Música: *O Que Diz Meu Coração*; Artista: Fernanda Brum; Álbum: O que diz meu coração; Letra: Fernanda Brum e Emerson Pinheiro. Idem.

⁷⁹⁷ Sobre eros e mística, ver MACANEIRO, Marcial. *Mística e erótica*: Um ensaio sobre Deus, eros e beleza. Petropolis: Vozes, 1996.

eroticidade banalizada, a partir da mesma perspectiva empobrecedora da indústria do entretenimento.

Enquanto o tema do entretenimento relaciona-se com a experiência mística e extática de Deus, da primeira tríade e da homilética convencional; e a violência vincula-se ao tema da Pátria; o aspecto erótico da persuasão espetacular se relaciona em paralelo com o tema da família.

Para finalizar estas considerações sobre a persuasão espetacular, há que se salientar que ambas as tríades fazem parte tanto do discurso religioso tradicional quanto do discurso dos meios de comunicação. Entretanto, até há pouco tempo, era possível afirmar que a religião centrava seu discurso muito mais na primeira tríade (Deus, Pátria, Família), ao passo que a mídia, na segunda (Jogo, Violência, Sexo). Nota-se, não obstante, uma clara migração por parte da religião da primeira para a segunda tríade. Ou ainda, quando a religião midiática refere-se a Deus, à Pátria e à família, o faz na perspectiva espetacular, explorando seus aspectos lúdicos, violentos e eróticos. Esta parece ser a mais notória e significativa influência que a era da informação vem exercendo sobre a prática religiosa contemporânea.

III.2.3 Fins homiléticos espetaculares (*modus vivendi*)

No item anterior (III.2.2), abordou-se a questão dos meios ou recursos que possibilitam à homilética espetacular alcançar os seus objetivos e interesses. Na homilética convencional, os gêneros discursivos aristotélicos ainda vigoram (judiciário, epidíctico e deliberativo). No mundo do espetáculo, entretanto, os gêneros maiores são a tragédia e a comédia.⁷⁹⁸ Estes têm no discurso epidíctico o seu referencial, isto é, o discurso espetacular não pretende informar, nem deliberar, mas elogiar ou censurar, em uma palavra, *entreter*. É natural, portanto, que o resultado homilético espetacular seja distinto e mais próximo da conceituação teatral ou cinematográfica que retórica. Convém aqui questionar, portanto, que objetivos e interesses são esses.

⁷⁹⁸ ARISTÓTELES, [s.d.], p. 39ss.

III.2.3.1 Poder simbólico valorizado

Cabe, antes, uma consideração esclarecedora sobre o poder e os “campos de interação”⁷⁹⁹. A posição de um indivíduo em um campo ou instituição está ligada ao poder que ele ou ela possui. Na definição de Thompson, “poder é a capacidade de agir para alcançar os próprios objetivos ou interesses, a capacidade de intervir no curso dos acontecimentos e em suas conseqüências”⁸⁰⁰. A partir da conceituação de Michael Mann, entre outros, Thompson distingue quatro tipos principais de poder: o *econômico* (exercido pelas instituições econômicas, tais como as empresas), o *político* (exercido pelas instituições políticas, tais como os estados), o *coercitivo* (exercido pelas instituições coercitivas, principalmente as militares) e o *simbólico* (exercido por instituições tais como as igrejas, as escolas e a mídia).⁸⁰¹

Interessa especificamente a esta pesquisa o quarto tipo. Segundo o autor citado, o poder cultural ou simbólico resulta da atividade de produção, transmissão e recepção do significado das formas simbólicas. A esse poder, Bourdieu chamou de *capital cultural* e *capital simbólico*. As principais instituições que exercem esse poder são as religiosas, as educacionais e as instituições da mídia — “que se orientam para a produção em larga escala e a difusão generalizada de formas simbólicas no espaço e no tempo”⁸⁰².

As principais características da produção e transmissão de formas simbólicas são, segundo Thompson⁸⁰³: o emprego de um *meio técnico* que possibilita um certo grau de *fixação*, *reprodução* e *comercialização* da forma simbólica, e que permite, igualmente, um certo grau de *distanciamento espaço-temporal*, que favorece a interação a distância geográfica e cronológica.

Essas características estão intrinsecamente relacionadas ao conceito de “comunicação mediada” e à “comunicação de massa”, também designada, simplesmente, de “mídia”. Na definição de Thompson, comunicação de massa é a “produção institucionalizada e difusão generalizada de bens simbólicos através da fixação e transmissão e informação ou conteúdo

⁷⁹⁹ Esse conceito foi bastante desenvolvido por BOURDIEU, 1999, 361 p. Ciências Sociais, Coleção Estudos. Também em BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. de Fernando Tomaz. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 8-10.

⁸⁰⁰ THOMPSON, 1999, p. 21.

⁸⁰¹ Cf. Id., *ibid.*, p. 22-25.

⁸⁰² THOMPSON, 1999, p. 24.

⁸⁰³ Id., *ibid.*, p. 26-29.

simbólico”⁸⁰⁴. Tal definição destaca cinco características: os meios técnicos e institucionais; a mercantilização das formas simbólicas; a dissociação entre a produção e a recepção; a disponibilidade dos produtos no tempo e no espaço; e a circulação pública das formas simbólicas.

Merece destaque o aspecto monetário da definição. Pois “em virtude da valorização [atribuição de valor a] as formas simbólicas se tornam *mercadoria*: objetos que podem ser vendidos e comprados no mercado por um determinado preço”⁸⁰⁵. É notório, portanto, que uma das características inerentes da mídia (conquanto não exclusiva desta) é a exploração *comercial dos bens simbólicos*, porque os “objetos produzidos pelas instituições da mídia passam por um processo de valorização econômica”⁸⁰⁶. Patriota e Turton chamam a atenção para esse aspecto:

Quando através dos sermões se desencadeia um processo de concepção e legitimação do discurso televisivo, observamos a construção de um falar que objetiva estabelecer com o sagrado uma troca na forma mercadoria e cuja relação com o mesmo se firma através da possibilidade de um retorno imediato.⁸⁰⁷

E mais, afirmam que o discurso religioso nos meios de comunicação de massa tornam-se, portanto, convenientes para as instâncias que os divulgam. Bordieu já havia percebido “os sistemas simbólicos (arte, religião, língua) como estruturas estruturantes”⁸⁰⁸ e “as produções simbólicas como instrumentos de dominação”⁸⁰⁹. Entretanto, o motor que gera a produção de sentidos desses discursos passa pela satisfação dos anseios da audiência. Para isso:

Com um discurso envolvente e que propõe soluções imediatas, a fala dos pregadores midiáticos apresenta signos específicos, respondendo aos questionamentos existenciais do grupo social composto pelos teles-

⁸⁰⁴ THOMPSON, 1999, p. 32.

⁸⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 33.

⁸⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 33.

⁸⁰⁷ PATRIOTA, Regina M. P. e TURTON, Alessandra N. (2004). *Memória discursiva: sentidos e significações nos discursos religiosos da TV*.

⁸⁰⁸ BOURDIEU, 2002, p. 8

⁸⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 10.

pectadores. Este necessariamente passa a ser o princípio gerador de sentidos.⁸¹⁰

As formas como os sentidos são gerados e os valores são atribuídos aos bens simbólicos variam.⁸¹¹ Por exemplo, alguns desses valores podem ser aferidos mediante cifras monetárias (pela compra e venda de produtos simbólicos), outras em termos de audiência (status simbólico de pertença e prestígio), ou ainda na forma de fidelidade ideológica (engajamento simbólico em projetos e estilos de vida). De uma forma ou de outra, os valores veiculados pela mídia são precificados e quantificados, em uma palavra, são *valorizados*.

III.2.3.2 *Os fins justificam a mídia*

Feitas essas considerações sobre o poder simbólico e o capital cultural, pode-se, então, relacionar mais especificamente os fins homiléticos com a questão dos propósitos do espetáculo. A que aspira, onde o espetáculo quer chegar? Para Debord, e seu caráter fundamentalmente tautológico está em que seus meios são, ao mesmo tempo, seu fim (tese 13). Na sociedade do espetáculo, “o fim não é nada, o desenrolar é tudo”⁸¹². Não se pretende chegar a nada que não seja o próprio espetáculo (tese 14). Se Debord estiver certo, e o propósito do espetáculo for mesmo o próprio espetáculo, segue-se que as várias instâncias da sociedade que aderiram a essa mesma lógica não têm outro fim que não seja a encenação mesma, a representação, a atuação. Por conseguinte, a religião espetacular não teria como finalidade, por exemplo, religar o divino com o humano, como se diz nos livros de sociologia das religiões, mas encenar, representar, essa religião. Não é necessária a experiência de Deus, basta a simulação dessa experiência.

Conquanto o propósito do espetáculo seja o próprio espetáculo, este se constitui como produto e, portanto, como propósito, de interesses econômicos. O espetáculo é a principal produção da sociedade atual (tese 15) e domina os que estão dominados pela economia (tese 16). O espetáculo vende tudo e simula tudo. Na tese 34, Debord afirma que “o espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem”.

⁸¹⁰ PATRIOTA,

⁸¹¹ Sobre “religião e mercado”, ver o cap. 3 de CAMPOS, 1997, p. 115-164

⁸¹² DEBORD, 1997, p. 17.

A principal consequência disso é a degradação do *ser* para o *ter* e, ainda, do *ter* para o *parecer* (tese 17). Daí o sucesso das falsificações — um prenúncio da “pirataria” generalizada que estava para se instalar — que implica, inclusive, em maquiar a própria realidade para que ela fique mais verossímil, isto é, mais parecida com o que ela deve representar. Não é suficiente, por exemplo, que alguém *seja* rico e *tenha* dinheiro, o mais importante é que ele *pareça* ser rico e *pareça* ter muito dinheiro. E, por inferência, no campo religioso, não é preciso que alguém *seja* religioso e *tenha* fé, mas que *pareça* ser religioso e *pareça* ter muita fé.

O espetáculo privilegia, portanto, o sentido da visão, favorecendo a ilusão, mas isto o torna contrário ao diálogo (tese 18), que poderia favorecer um conhecimento mais verdadeiro. Mas a verdade não interessa, pois “no mundo *realmente invertido*, a verdade é um momento do que é falso” e “a ignorância é produzida para ser explorada”⁸¹³. Ao privilegiar o sentido da visão, optou-se por um atrofiamento do espírito científico — ou optou-se pela “ciência da justificação mentirosa” cujo princípio é “mais vale uma falsa esperança do que esperança alguma”⁸¹⁴. A ignorância é, assim, igualmente explorada, como sempre foi pelo poder estabelecido⁸¹⁵, a ponto de que quando se supõe já não ser necessário pensar, na verdade já não se *sabe* pensar. Pois “a imbecilidade acha que tudo está claro quando a televisão mostra uma imagem bonita, comentada com uma mentira atrevida”⁸¹⁶. Na conclusão do seu livro, Debord aponta para a auto-emancipação como sendo o ato de emancipar-se da verdade invertida (tese 221). Somente assim o diálogo poderia se armar para tornar vitoriosas suas próprias condições.

Uma homilética espetacular, portanto, dificilmente seria dialógica e razoável, como pretende a nova retórica⁸¹⁷, mas imagética e fútil, pois, para Debord, o espetáculo é a reconstrução material da “ilusão religiosa” (tese 20) — ou seria de uma religião da ilusão? Se até então a religião apontava para a felicidade projetada num “celeste porvir”⁸¹⁸, agora o espetáculo ligou as expectativas religiosas a uma base terrestre. Desse modo, a vida terrena

⁸¹³ DEBORD, 1997, p. 206.

⁸¹⁴ DEBORD, 1997, p. 198-199.

⁸¹⁵ Cf. id., *ibid.*, p. 199.

⁸¹⁶ Id., *ibid.*, p. 214.

⁸¹⁷ Cf. MANELI, 2004, p. 49

⁸¹⁸ Sobre esse tipo de religião, ver MENDONÇA, Antonio Gouveia de. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1995.

“já não remete para o céu, mas abriga dentro de si sua recusa absoluta, seu paraíso ilusório. O espetáculo é a realização técnica do exílio, para o além, das potencialidades do homem; a cisão consumada no interior do homem”⁸¹⁹. Ao limitar seus propósitos a si mesmo, o espetáculo consome uma ruptura com a eternidade e liga-se definitivamente ao efêmero.

A partir das considerações sobre os campos de interação e as instâncias que exercem o poder simbólico que agrupam as igrejas, as escolas e a mídia, com destaque para o aspecto econômico que caracteriza esta última no contexto da sociedade do espetáculo, pode-se pensar nas implicações, em termos de finalidade e propósitos, de uma homilética que tenta integrar religião e mídia.

Pode-se concluir, em linhas gerais, que o propósito de uma homilética mediada é veicular (vender?) bens simbólicos, anunciados em discursos religiosos, quantificados e precificados pela mídia. Pelo mecanismo de transferência, a presença da homilética nos meios de comunicação de massa sacraliza a mídia, e, ao mesmo tempo, pelas características inerentes ao meio, a mídia mercantiliza a homilética, valorizando (quantificando e precificando) o seu discurso. Da mesma forma que a mídia, a homilética espetacular reforça o processo de degradação do *ser* para o *ter*, e do *ter* para o *parecer*, no contexto religioso. Aderindo a um sistema que privilegia a emoção, a visão e a ilusão, e beneficia-se da ignorância, a homilética espetacular distancia-se do ideal dialógico e democrático da nova retórica, ou da auto-emancipação sugerida por Debord, bem como dos valores historicamente *caros* à tradição cristã, especificamente, e religiosa, em sentido lato.

III.2.3.2 Gêneros homiléticos espetaculares: a tragédia e a comédia

Uma vez que os fins do espetáculo são seus próprios meios (mídia), para atingi-los, este formata seus produtos, preferencialmente, em gêneros tipicamente espetaculares. Como se pode distinguir estruturalmente na literatura a expressão *prosaica* da *poética*, os gêneros espetaculares também podem ser didaticamente resumidos a dois: a *comédia* e a *tragédia*. De modo geral, todos os demais (humor, guerra, romance, terror, infantil, biografias, erótico, etc.) resultam da combinação ou derivação desses dois gêneros arquetípicos.

⁸¹⁹ DEBORD, 1997, p. 19.

Até hoje, a imagem que simboliza o teatro são as duas máscaras, uma chorando, outra rindo:



Eventuais variações nos gêneros espetaculares derivam da mescla da tragédia e da comédia. Um exemplo desse procedimento pode ser notado na obra cinematográfica de Pedro Almodóvar que “ao longo de sua filmografia, [...] leva seus filmes a oscilarem entre o riso e as lágrimas, sem nunca ter claramente delimitados momentos de exclusividade de cada um desses gêneros”⁸²⁰

Novamente, retorna-se a Aristóteles. Pode-se dizer dos gêneros espetaculares o mesmo que se disse da retórica, isto é, que pouco se acrescentou depois dos fundamentos aristotélicos. Por essa razão, para efeitos analíticos, bastará a esta pesquisa retomar a essência, primeiramente da *tragédia* e, depois, da *comédia*.

Tragédia

A tragédia como gênero espetacular vincula-se à dimensão da *violência*, em geral relacionada com questões sexuais, como elemento de persuasão. Ora, há muito se cultiva a estética da tragédia, desde Aristóteles a representação do trágico esteve associada de certa forma à idéia de aperfeiçoamento do espírito humano, porque “a encenação da tragédia, seja na sua imitação na escultura ou mesmo em seu relato através da poesia, possibilitaria a quem fruisse dessa relação estética uma ‘depuração das emoções’”⁸²¹.

Aristóteles dá a seguinte definição da *tragédia*:

A tragédia é a imitação de uma ação importante e completa, de certa extensão; num estilo tornado agradável pelo emprego separado de cada

⁸²⁰ GUIMARÃES, Pedro. *A perversão dos gêneros*: O cinema de Pedro Almodóvar transita da tragédia à comédia, sem regras nem amarras. Disponível em <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2494,1.shl>. Consultado em julho de 2005.

⁸²¹ VILHENA, 2001, p. 70-72.

uma de suas formas, segundo as partes; ação apresentada, não com a ajuda de uma narrativa, mas por atores, e que suscitando a compaixão e o terror, tem por efeito obter a purgação dessas emoções.⁸²²

Notem-se os elementos que denotam a essência da tragédia: primeiramente a *imitação*, que implica em ação (encenação, diálogo, música e pensamento); em segundo lugar, o *estilo agradável*, que pressupõe ritmo, harmonia e música (o canto, para Aristóteles, é o principal “condimento” do espetáculo⁸²³), bem como a estruturação e ordenação em partes ou subunidades a serviço do conjunto; a terceira parte da definição destaca o papel das *emoções* que suscitam a compaixão e o terror e, portanto, conduzem a tragédia ao seu propósito último, o *ekstasis*, a purgação das emoções.

A homilética trágica, portanto, começa pela *imitação*, “não de homens, mas de ações, da vida, da felicidade e da infelicidade”⁸²⁴. A ação trágica deve “ser composta de tal maneira que o público, ao ouvir os fatos que vão passando, sinta arrepios ou compaixão”⁸²⁵, ensinava Aristóteles. A homilética trágica deve, ainda, tornar-se *agradável* aos seus espectadores, o que se obtém por meio de “condimentos”, dentre os quais a música se destaca (na homilética convencional, são as figuras de linguagem que exercem esse papel) — na homilética trágica, a música não pode faltar, não somente como preparação ou para a conclusão do acontecimento homilético, mas inclusive durante, como trilha sonora e parte da engenharia das emoções.

O uso da música pelos pregadores e animadores religiosos da mídia é notório, como comenta Vera Silva:

As músicas são bem dançantes, cantadas por pessoas risonhas e de boa voz. O tratamento acústico é muito bom. Os fiéis dançam, cantam, choram controlados pela música que ouvem e pelas palavras de ordem do cantor ou do pregador. Apenas as letras das músicas e a muita roupa que usam diferenciam o profano do sagrado. Mas sempre a música, usada para conduzir à emoção por movimentos e ritmos repetitivos. Nenhuma

⁸²² ARISTÓTELES, [s.d.], p. 248.

⁸²³ Id., *ibid.*, p. 249.

⁸²⁴ Id., *ibid.*, p. 248.

⁸²⁵ ARISTÓTELES, [s.d.], p. 260.

diferença, portanto [entre o sagrado e o profano]. Até a venda de CDs é do mesmo jeito.⁸²⁶

A homilética espetacular, conquanto trágica, deve, portanto, assegurar o prazer do espectador. Tal prazer consiste num “desafogo, num repouso, num modo de ocupar os lazes”⁸²⁷. Isso implica em que a sensação, a emoção, o *pathos*, do público seja determinante para a construção do discurso.

A homilética trágica deve, afinal, produzir o *terror* e a *compaixão*. Para obter esse resultado, afirma Aristóteles, “não se requer tanta arte e exige-se uma coregia [derivado da palavra “coro”] dispendiosa”⁸²⁸. Isso para incutir no espectador o temor e a compaixão. Temor a quê, e compaixão por quê, não cabe aqui discutir, mas basta sinalizar que, obviamente, só pode ser por algo alinhado aos interesses dos detentores dos poderes que sustentam os meios.

Após a purgação das emoções, segue-se o estado de desafogo e repouso. Ao projetar suas ansiedades sobre os caracteres, as emoções e as ações apresentados pela homilética trágica espetacular, o espectador sublima sua própria realidade de terror e compaixão convertendo-a em temor e compaixão pela imitação da realidade, pela encenação do terror, pela representação da compaixão: temor e compaixão pela mídia.

Sobre o papel da tragédia, Vilhena e Medeiros contrastam as idéias de Aristóteles com as de Hegel, e depois com as da mídia contemporânea, da seguinte forma: a *katarsis*, referida por Aristóteles, era possível porque possibilitava ao espectador o distanciamento reflexivo do trágico que está sendo representado pela mediação da arte cênica, a qual torna suportável o que no mundo real seria insuportável — pois trata-se de um relato criado para esse fim. Hegel, acrescenta a essa reflexão a preocupação com o elemento ético que entra em jogo na tragédia, pois “os personagens trágicos oferecem ao espectador um relato sobre a superação da condição humana, marcada por sua finitude”⁸²⁹. A purificação das emoções, conforme Aristóteles, e a superação das condições humanas limitadas, segundo Hegel, não

⁸²⁶ SILVA, Vera. *Religião na TV: manipulação psíquica*. Observatório da Imprensa, qualidade na TV. Em <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos/qtv210220011.htm>. Consulta em em 15.6.2005.

⁸²⁷ ARISTÓTELES, [s.d.], p. 234.

⁸²⁸ O corego, na na Grécia antiga, era o cidadão responsável pelo custeio e organização dos coros dramáticos e/ou pela direção dos coros e da música nas demais festas públicas. Cf. ARISTÓTELES, [s.d.], p. 260.

⁸²⁹ Cf. VILHENA, 2001.

acontecem nos relatos apresentados pela mídia, pois estes “atuam em sentido inverso” porque em muitos casos, “a tela mostra a tragédia real como se fosse uma encenação”.⁸³⁰ Exemplo típico desse procedimento foi a cobertura dos atentados que derrubaram as torres gêmeas em Nova Iorque, em 11 de setembro de 2001. Não se trata de um relato “inventado”, mas de uma tragédia real vivida por pessoas reais cujo sofrimento e morte foram banalizados ao serem mostrados e repetidos à exaustão. A mídia faz com que a realidade dependa “do ângulo em que se filma”, por essa razão “também a dimensão humana da tragédia ficou transformada em ruínas pela estética do espetáculo”.⁸³¹

O mesmo processo de desumanização promovido pela mídia ao banalizar a tragédia humana, acontece quando “o fanatismo religioso desumaniza o sujeito colocando-o como instrumento da fé. A violência como *show* desumaniza o sujeito negando sua existência na tragédia. Aliás, como se esta pudesse existir sem aquele”⁸³².

A homilética trágica espetacular reforça as fileiras dos discursos que promovem a banalização e a desumanização dos dramas reais vividos por pessoas reais na sociedade da idade mídia.

Comédia

Ao lado da tragédia, perfila-se um outro gênero, tão intenso quanto aquela, e também vinculado ao entretenimento e relacionado com questões sexuais. A comédia antiga durou relativamente pouco (de 486 até 404 a.C.), mas tornou-se paradigmática. Para Aristóteles, a comédia é “a imitação de maus costumes, não contudo de toda sorte de vícios, mas só daquela parte do ignominioso que é o ridículo”⁸³³. Infelizmente, a parte da *Arte Poética* que trata da comédia (que seria um segundo livro) se perdeu e a história ficou privada de maiores contribuições desse gênio sobre a matéria.

Entretanto, sabe-se que comédia grega antiga criava situações absurdas na tentativa de apresentar uma crítica essencialmente política dos governantes e dos costumes da época.

⁸³⁰ Cf. VILHENA, 2001.

⁸³¹ Id., *ibid.*

⁸³² Id., *ibid.*

⁸³³ ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. p. 246.

Essa prática só foi possível por causa da democracia experimentada por algumas cidades-estado gregas. As comédias eram freqüentemente representadas nas festas dionisiacas e no famoso teatro Odeon de Atenas. Em geral, a comédia era considerada um gênero inferior quando comparada à tragédia, pelo fato de que atraía um público menos nobre, das camadas mais vulgares da população. Essa depreciação se deve, obviamente, também ao fato de que os principais alvos das sátiras eram a classe política dirigente e os poderosos, e mesmo as divindades eram ridicularizadas. Era natural, portanto, que os representantes das classes “nobres” tendessem a depreciar a comédia. Por isso mesmo, a comédia antiga teve vida curta, tendo sido alvo de censuras e proibições, e extinguiu-se com a queda de Atenas e, por conseguinte, do fim de sua democracia.

A comédia que sucedeu àquela da democracia grega, em meados do século IV a.C., deslocou seu foco da crítica às classes dirigentes para as paródias e a crítica de costumes, adotando exclusivamente a temática de comportamento. Essa nova comédia foi o que sobrou de um extinto ideal patriótico e politizado que, subjogado, foi condenado a restringir e a domesticar seus horizontes. Seus temas passam a ser as relações humanas privatizadas, principalmente as intrigas amorosas. A política virou tabu.⁸³⁴

Tendo conhecimento desses dois períodos da história da comédia, pode-se, agora traçar paralelos com o que se poderia chamar de homilética cômica. Uma homilética cômica deve concentrar-se nos “maus costumes”, naqueles vícios cuja referência provocam a ignomínia. A ignomínia, para Aristóteles é o ridículo, e “o ridículo reside num defeito ou numa tara que não apresentam caráter doloroso ou corruptor”⁸³⁵. Ou seja, a comédia não causa sofrimento, ainda que trate do feio, do disforme, da dor, etc. A ridicularização é a ferramenta da comédia. Por meio do humor e do riso, os temas mais difíceis da existência humana podem ser abordados de maneira suportável e, mesmo, agradável.

Quando praticada pelas camadas oprimidas, a comédia torna-se instância de resistência, mas quando cooptada pelo sistema hegemônico, torna-se domesticada e domesticadora. A julgar pela homilética cômica espetacular adotada por certos telehomiletas fica evidente

⁸³⁴ Sobre a Comédia Antiga e Nova, ver também http://www.dionisius.hpg.ig.com.br/tea_grego/nova_com.htm. Consulta em junho de 2005.

⁸³⁵ ARISTÓTELES. [s.d.]. p. 246.

que o tipo de comédia que reproduzem não é o da crítica do sistema, mas limita o seu cenário ao âmbito das relações humanas privatizadas: dramas familiares mesquinhos, conceitos religiosos ridicularizados (quando nas prédicas se reporta outras tradições e credos), ambições e desejos de ascensão social, questões estéticas físicas e sanitárias em geral. Na homilética cômica contemporânea, a política não chega a ser tabu, desde que abordada da perspectiva do poder hegemônico. O próprio homileta pode apresentar-se como candidato a cargos políticos, mas dificilmente o fará mediante a crítica consistente do sistema que está beneficiando a sua candidatura. A rigor, no Brasil, o telepregador candidato está, em geral, alinhado aos setores ligados ao neoliberalismo, e a serviço de uma economia de mercado globalizada.

Concluindo estas considerações sobre os gêneros homiléticos espetaculares, pode-se sugerir que a antiga e ingênua classificação dos sermões em *tópicos*, *textuais* e *expositivos*⁸³⁶, teria que dar lugar a outra com base, por exemplo, na maneira pela qual as fitas de vídeo são arranjadas nas vídeo-locadoras. Assim, teríamos sermões *comédia*, *drama*, *suspense*, *ação*, *terror* e, eventualmente, um sermão *cult*, etc.⁸³⁷ — todos disponíveis nas suas respectivas prateleiras virtuais, ao alcance da ponta dos dedos. E, caso a programação se torne demasiado entediante, é só dar um *click* no controle remoto e mudar de deus.

⁸³⁶ Cf. por exemplo, GOUVEIA, Herculano Gouvêa Jr. *Lições de Retórica Sagrada*. Campinas: Editora Maranata, 1974. 100 p.

⁸³⁷ Uma classificação mais técnica seria: Humor, Documentário, Guerra, Erótico, Romance, Ginástica, Como fazer, Jogos, Ambientais, Indústria e Comércio, Vídeo Infantil, Biografias/Personalidades, Cultural, Dança, Linguagem, Esportes, Domínio Público, Viagens, Especializadas, Culinária e Patrocinadas, cf. WEISS, Michael. *Home vídeo: da produção ao marketing*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 1988. p. 49-102.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DESAFIOS E POSSIBILIDADES HOMILÉTICAS PARA A IDADE MÍDIA

“Lutar com as palavras é a luta mais vã,
entanto, lutamos mal rompe a manhã”
(Carlos Drummond de Andrade)

Esta tese procurou demonstrar como o fenômeno comunicacional espetacular moderno afeta a práxis homilética contemporânea. Para isso, partiu-se da hipótese de que a sociedade do espetáculo promove uma nova teoria homilética que se concentra no significante, enquanto a homilética convencional se ocupa principalmente do significado. Para a demonstração e a verificação dessa hipótese, percorreu-se o caminho da revisão conceitual histórica; da formulação de uma teoria homilética convencional (que fornecesse os princípios, os métodos e os propósitos da teologia da proclamação); para então, com base nesse referencial histórico e teórico, abordar analítica, crítica e comparativamente a prática homilética no contexto da sociedade do espetáculo, atentando para as aproximações e tensões existentes nessa relação simbiótica.

A revisão histórica, realizada no primeiro capítulo, levou à conclusão de que não há uma homilética única, mas sim, homiléticas que procuraram cumprir seu papel influenciando e sendo influenciadas por seu tempo. As gerações de homiletas que se sucedem, ora

se sentem herdeiras das gerações anteriores, ora as rejeitam, sem contudo se livrar completamente de suas influências e de suas raízes. Houve, portanto, uma homilética da celebração do cotidiano, para os sacerdotes do Primeiro Testamento; uma homilética da sabedoria familiar, para os reis-pregadores; e uma homilética da contestação e da esperança, para os profetas. Na era cristã, a homilética caracterizou-se diferentemente, conforme os tempos, as culturas, as ideologias e as gentes que se iam modificando, de maneira mais ou menos coerentemente com a herança pré-cristã. Assim, sucedem-se a homilética vital (da vivência e da convivência), de Jesus; da emoção e da persistência, dos apóstolos; familiar e eloqüente, dos pais da igreja; mendicante, na Idade Média; professoral, na Reforma; apologética e iluminada, no pós-Reforma; conversionista e estrangeira, no tempo das missões; militante e revolucionária, ou subserviente e alienada no tempo das revoluções modernas; e eletrônica e espetacular em tempos pós-modernos. Com base no fato de que a prédica é determinada cultural, ideológica e historicamente, se pode afirmar que *a homilética é o exercício que cada homilista faz na tentativa de comunicar e atualizar a Palavra de Deus para o seu tempo e a sua gente, convertendo-se à Palavra, ao seu tempo e à sua gente, permanentemente.*

O segundo capítulo defende que a prédica é, a um só tempo, *memória, presença e esperança*. E a homilética é a ciência que trata de fundamentar e prover os princípios e os meios para que o propósito da prédica seja alcançado. Quanto aos princípios homiléticos, sustentou-se que, pelo desvelamento exegético de acontecimentos passados feitos texto (que é a tarefa da teologia bíblica); e a atualização de sentidos possibilitada pela releitura hermenêutica (que é a tarefa da teologia sistemática e histórica); a teologia pastoral se encarrega de aplicar a mensagem bíblica à comunidade de fé na forma de desafios pastorais com vistas à construção democrática do futuro. A releitura das Escrituras permite, então, que acontecimentos do *passado*, textificados, reinterpretados e convertidos em matriz querigmática, sejam apresentados à comunidade no *presente* como propostas para a transformação do *futuro*. Demonstrou-se, ainda, que todas as principais contribuições da teoria retórica estão presentes na prédica e que esta se configura, potencialmente, como discurso argumentativo, estético, dialético, didático, imagético, democrático e relacional. Sobre o método da homilética convencional, destacou-se o papel do relato na alocação, cujo principal elemento persuasivo é a metáfora, que, pela via imagética, seduz por sua implicação emotiva; potencializa sua

ideologia por seu caráter mítico; purifica o espectador mediante a liberação psíquica que produz nele; e reencanta o universo simbólico do interlocutor pelo jogo dialético do ritual da repetição. A respeito dos fins homiléticos, afirmou-se que os propósitos da prédica são: explicar, interpretar e aplicar a mensagem bíblica para a comunidade de fé, por meio de uma peça retórica. Pela prédica, o homileta submete seus postulados ao julgamento da comunidade de fiéis, demonstrando-lhe a pertinência e a atualidade desses postulados, para, então, desafiá-la a deliberar a seu respeito, engajando-se e comprometendo-se em face dos desafios apresentados. Para isso, leva em conta os aspectos lógicos, psicológicos e éticos do processo comunicacional, com vistas à concepção de uma alocação dialógica, construtiva e democrática. Destacou-se, ainda, que o aspecto ético se constitui no grande desafio para a prática homilética contemporânea, espetacularizada e espetacularizante, que não favorece uma homilética da memória, da presença e da esperança.

No terceiro e último capítulo, abordou-se a relação da homilética contemporânea com os meios de comunicação no contexto da sociedade do espetáculo, que se constitui como contexto no qual se insere a prédica mediada. Neste estágio da sociedade moderna, muito poucos segmentos conseguem resistir à sedução do espetáculo. Também a religião segue uma rota de identificação cada vez mais estreita com esse modelo. É difícil saber dizer até onde está havendo uma sacralização do espetáculo, pela presença cada vez maior da religião na mídia, e até onde está havendo uma espetacularização da religião, pelo processo de midiaticização dessa religião. O fato é que ambos obtêm vantagens dessa simbiose. Afirmou-se que, enquanto a homilética convencional mantém seu foco no *significado*, isto é, no conteúdo do que pretende comunicar, a homilética espetacular focaliza-se sobre o *significante*, ou seja, na forma da mensagem enunciada. Isso ficou demonstrado pela constatação de que tal homilética procura seduzir, mais que persuadir, por meio da construção imagética e metonímica, uma vez que estas favorecem os mecanismos de transferência de valores e as generalizações simplificadoras. Além disso, os mesmos aspectos que realçam o perfil da sociedade contemporânea também caracterizam a homilética espetacular. Tais aspectos são: falácia, desinformação, falsificação, segredo, mercadoria, saber-poder, redes de influência, promoção-controle, vigilância-desinformação, loucura e sabotagem. Cujos princípios são: a eisegese (a primazia das idéias do leitor no processo interpretativo), a desmemória (a manipulação, modificação e até o apagamento da história), a pesquisa de opinião e a escatologia do

eterno presente que promove a cultura do imediatismo. Os métodos espetaculares de sedução são, principalmente: a exploração da experiência narcisista; o emprego dos mecanismos transferência resultante do fascínio exercido pelas estrelas; a recorrência aos estereótipos simplificadores; o emprego da redundância fática e enfática; e o apelo à tríade jogo-violência-sexo. Os fins espetaculares são os seus próprios meios (ou os meios são seu próprio fim), isto é: a valorização/precificação do poder simbólico por meio do entretenimento.

Dentre os muitos fatores que desafiam a prática homilética contemporânea, considerados comparativamente, ao longo desta tese, com base no conceito de sociedade do espetáculo, pode-se destacar:

- O fato de que, nos últimos anos, a mídia tenha se revestido da aura religiosa. A TV ascendeu à categoria divina ao assumir para si atributos que antes eram reservados a Deus: onipresença, onisciência e onipotência. A escatologia religiosa que, em outros tempos, projetava para o futuro a plena redenção dos fiéis, e rejeitava a modernidade e seu progresso tecnológico, foi, em grande parte, abandonada pela religião da mídia. A escatologia espetacular não teme o progresso, ao contrário, parece deslumbrar-se, principalmente, com seu aparato tecnológico. Em sintonia, mídia e religião compartilham o contexto espetacular, no qual *vivem, se movem e existem*.
- A constatação de que as bases para a moderna indústria do entretenimento estão na prática, comum a muitos segmentos religiosos, de depor o racional e entronizar o sensacional. A maior descoberta da indústria do entretenimento foi a de que o que realmente move as pessoas não é a razão ou a consciência, mas a emoção, a sensação e o inconsciente. As emoções e as sensações são os fins do entretenimento e isso ele obtém porque diverte, é de fácil assimilação, sensacional e não-racional. Trata-se de um mundo onde os sentidos triunfaram sobre a mente, a emoção sobre a razão, o caos sobre a ordem, o id sobre o superego. A profundidade da fé passa a ser medida não pela qualidade teológica dos seus postulados, mas pela intensidade do sentimento do indivíduo que se abandona no fervor religioso.
- A noção de que, se, por um lado, em outros tempos, a programação televisiva encontrou inspiração na prática homilética religiosa, atualmente, se dá o ca-

minho inverso: a experiência da pregação nas igrejas pauta-se pelos princípios, métodos e propósitos dos meios de comunicação. Quando a religião se serve desse canal de comunicação, sua mensagem, necessariamente, deve se amoldar às exigências mercadológicas próprias do meio. O que inclui o processo de valorização, precificação e comercialização das informações/mensagens veiculadas. A homilética espetacular, da mesma forma que a mídia, reforça o processo de degradação do *ser* para o *ter*, e do *ter* para o *parecer*, no contexto religioso.

- A evidência de que, quando transportada para o contexto espetacular, particularmente o da televisão, a homilética desloca-se do campo do verbal-oral para o imagético-visual. A imagem e o estilo tornam-se mais importantes do que o conteúdo. O elemento narrativo, também presente na prática homilética clássica, permanece, mas seu formato é redesenhado. O espetáculo privilegia, portanto, o sentido da visão, mas isto o coloca na contra-mão do diálogo.
- A compreensão de que, uma vez que a homilética espetacular focaliza-se sobre o *significante*, a homilética tradicional mantém seu foco no *significado*, os telepregadores tendem a se ocupar menos com a verdade do que com o que parece ser a verdade. Por essa razão, trocam os princípios hermenêuticos, que orientariam a ressignificação e a presença da mensagem evangélica no presente. Isso é feito mediante *pesquisa de opinião* e o monitoramento da audiência.
- A consciência de que, se, na homilética convencional, a principal, dentre todas as figuras de retórica, é a *metáfora*, por tanger o limiar da emoção a partir da razão; na homilética espetacular, essa função é mais bem desempenhada pela *metonímia*, cujo caminho é inverso, pois parte da emoção para influenciar a razão.
- A confirmação de que, se a preocupação da retórica clássica estava centralizada na *persuasão*, a retórica espetacular ocupa-se da *sedução*. Sua prioridade já não é o aspecto cognitivo da prédica, mas o seu caráter emotivo; já não lhe interessam as palavras, mas as imagens; não importam as causas e razões, mas as afirmações e as repetições; sua força não está nos talentos e capacida-

des dos atores religiosos, mas no poder do próprio meio de fabricar estrelas. Pelo mecanismo de associação e transferência de valores, comum nos processos comunicacionais de massa, ocorre o “vampirismo espetacular”, pelo qual, aquele que é seduzido pela mídia, reconfigura sua própria personalidade segundo os moldes das celebridades, que passam a ditar-lhe o *modus vivendi*.

- O conhecimento de que, enquanto a prédica proferida no contexto celebrativo de uma comunidade eclesial local tem um caráter mais entrópico — uma vez que a audiência é pequena, mais especializada e homogênea —, em contrapartida, a prédica nos meios de comunicação de massa exige um alto grau de redundância e simplificação. Uma homilética massiva tende à repetição, a recorrer ao convencional, e ao emprego de estereótipos; e se constitui, assim, em instrumento de reiteração das representações sociais coletivas que, em geral, refletem a ideologia dominante; bem como tende a ser reducionista porque, pelo emprego de estereótipos, oferece respostas simplistas para questões complexas, numa realidade igualmente complexa. Para isso, os gêneros discursivos clássicos (judicial, demonstrativo e deliberativo), na homilética da mídia, são substituídos pelos gêneros espetaculares, quais sejam: a comédia e a tragédia — e suas variantes.
- A percepção de que, se, por um lado, na homilética convencional, é freqüente a alusão aos temas teológicos (fala sobre Deus), aos temas existenciais (fala sobre o indivíduo e sua família), e aos temas sociais (a comunidade e a Pátria); os temas preferidos do universo espetacular são o jogo (o entretenimento e todas as demais expressões lúdicas), a violência (todo tipo de conflito e disputa), e o sexo (do erotismo à pornografia). Quando imersa nesse contexto, a homilética midiática redireciona seu discurso e, consciente ou inconscientemente, migra da tríade persuasiva convencional: Deus, Pátria, família; para a tríade espetacular: jogo, violência e sexo.
- A informação de que, mesmo quando a religião midiática refere-se a Deus, à Pátria e à família, o faz na perspectiva espetacular, explorando seus aspectos lúdicos, violentos e eróticos. Esta parece ser a mais notória e significativa in-

fluência que a idade média vem exercendo sobre a prática religiosa contemporânea.

- A ciência de que, historicamente, a religião institucionalizada opôs-se veementemente ao entretenimento. Uma vez que esse fator se tornou o valor número um da sociedade moderna, também os sermões, outrora marcados pelo severo rigor teológico, dão lugar a histórias divertidas, episódios engraçados e apertes coloquiais, em grande sintonia com a ascensão da cultura popular.
- A explicação de que, Da mesma forma que o *fascínio do horror* atrai multidões às bilheterias dos cinemas e aumenta a audiência de programas televisivos e radiofônicos, também as igrejas, e os programas religiosos mediados, agregam público por meio do apelo ao trágico-violento. A partir da constatação de que a “crueldade vende”, as desgraças humanas se converteram numa das principais moedas de troca no mercado televisivo, cinematográfico, radiofônico e, inclusive, eclesiástico. Nas metonímias espetaculares, isto é, nas seleções de imagens midiáticas, há uma notória preferência por aquelas que oferecem solução para os problemas individuais e coletivos por meio do emprego da força, da agressividade. Conseqüentemente, grande parte da prática homilética espetacular consiste na comercialização da dor.
- A afirmação de que, no campo da sexualidade, o que se dá, atualmente, ainda que não de maneira muito consciente, é a redescoberta do corpo como unidade indivisível do ser humano, inclusive daquele que professa uma fé religiosa. A dimensão sexual ou erótica envolve toda a sensibilidade humana: suas sensações e emoções, suas razões e crenças, seus medos e esperanças, suas dores e prazeres. Na religião tradicional, o crente deveria se desencarnar, isto é, deixar o seu corpo de lado, para, com toda compleição de alma, poder prestar o seu culto “espiritual”. Isso já não é mais exigido por parte das expressões religiosas espetaculares. Os espectros imóveis e inexpressivos dos fiéis e sacerdotes de outrora dão lugar a corpos cheios de vitalidade que se expressam por meio de gestos e trejeitos, danças e coreografias, requebros e gingas,

gemidos e suspiros. O corpo *penetrou* definitivamente o templo. Uma vez seduzido o corpo, a alma e o espírito o seguem.

À luz do exposto até aqui, pode-se afirmar conclusivamente que a homilética tradicional mantém seu foco no *significado*, ao passo que a homilética espetacular focaliza-se, sim, sobre o *significante* ou sobre a forma da mensagem enunciada. Entretanto, nem a homilética convencional, nem a espetacular ajustam seu foco para centralizar os intersujeitos comunicantes, isto é, para os seres humanos que estão interagindo nesse processo comunicacional. Essa homilética centrada nos sujeitos comunicantes ainda precisa ser concebida. Para efeitos de categorização, se poderia denominar de *homilética da idade média* aquela que centraliza seu esforço no significado; de *homilética da idade média*, a que se concentra no significante; e de *homilética da idade multimídia-e-interativa*, aquela que coloca no centro os sujeitos significadores em suas múltiplas e humanas possibilidades comunicacionais. Tal desafio permanece no horizonte como possibilidade para futuras investigações no campo da homilética.

Como queria Reinaldo Brose⁸³⁸, talvez seja possível encontrar alternativas para a telehomilética, mas essa só será legítima se conseguir resistir à força desumanizadora, robotizadora, coisificadora dos meios tecnológicos, principalmente os de comunicação de massa. Está sobre a mesa a questão da humanização da mídia. Seria possível um processo de reversão humanizadora da tendência coisificadora atual?

Será possível uma homilética mediada humanizada? Se de alguma forma isso for possível, só se dará mediante a interação de todas as pessoas envolvidas como sujeitos ativos que podem opinar e interferir diretamente no curso do processo comunicativo (tal interação deve ser possível entre as pessoas e os meios, e entre as próprias pessoas) — não se trata mais de emissores e receptores de mensagens, mas de intersujeitos comunicantes.

Será necessário, ainda, por parte das igrejas e dos homiletas, o enfrentamento crítico e lúcido das “megamudanças”⁸³⁹ que ocorrem no campo teórico e tecnológico contemporâ-

⁸³⁸ BROSE, 1980, 203 p.

⁸³⁹ Sobre as grandes transformações pelas quais o mundo está passando, ver DERTOUZOS, Michael. *O que será: como o novo mundo da informação transformará nossas vidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 413 p. Compare-se com escritos de três décadas atrás: RAP, Hans Reinhard. *Cibernética e teologia: o homem, Deus e o número*. Petrópolis: Vozes, 1970. 241 p. Ver também NEGROPONTE, Nicholas. *A vida*

neo, o que implica na abertura para aceitá-las e, até mesmo, para promovê-las, quando percebidas como ferramentas legítimas que podem estar a serviço de uma ação ética, razoável e democrática.

A prática homilética deverá também se preocupar com a sensibilização ética de todo o corpo humano: suas dores e prazeres, suas dúvidas e interesses; tratar com respeito e consideração a emoção e o sentimento humanos.

Nas relações com a sociedade tecnológica, se deverá buscar a superação das redes de máquinas (de computadores, de TVs, de emissoras de rádio...) por uma rede de gente, pois não faz sentido haver máquinas conectadas se não houver interação entre as pessoas que as utilizam, isto é, deve-se buscar a constituição, ainda que virtual, de uma *comunidade* real. Isso implica na dominação das máquinas pelas pessoas e não das pessoas pelas máquinas (a maneira de dom[in]ar as máquinas é aprender a usá-las). Também os homiletas deverão engajar-se na “alfaBITização”⁸⁴⁰ tecnológica.

A igreja e o homileta deverão ainda abrir-se às amplas possibilidades e estilos intelectuais; engajar-se no desenvolvimento de uma inteligência coletiva (os resultados da inteligência humana devem ser socializados para beneficiar a todos, bem como os problemas podem ser resolvidos coletivamente); e convencer-se de que a tarefa homilética, especificamente, como a comunicativa, em geral, não se dá no isolamento e que só é viável se realizada coletivamente na inter-relação, na multi-relação e mesmo na trans-relação entre saberes, competências e experiências tanto cognitivas como vitais.

Enfim, não será desejável uma única homilética, mas várias, interagindo e integrando saberes e sabores, prosa e poesia, palavra e imagem, lágrimas e risos. Ou então, se pode aspirar pela concepção de uma única homilética, mas com muitas faces: sensível e polisensorial, afetiva e comunal, dialógica e democrática, multi e co-inteligente, inter-multi-transdisciplinar, humanizada e humanizante.

digital. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 231p.

⁸⁴⁰ O neologismo “alfaBITo” associa ao conceito “alfabeto” o BIT, unidade de informação padrão no mundo da informática. Os internautas costumam zombar dos inexperientes nas questões digitais referindo-se a eles como “analfaBITs de pai e placa-mãe”.

Não se deve esquecer, por fim, que o acontecimento homilético se dá sempre como processo de construção e reconstrução memorial. Portanto, não seria demais repetir: a pré-dica é, em parte, expectativa e, em parte, memória: é acontecimento, é instante, é alocação, é *status predicandi*, é sedução em andamento, é silêncio em eloquência e som em persuasão; enfim, a pré-dica é(!). Nisso está o seu fascínio, seu encanto. Por um pouco é palavra esperada; num átimo, torna-se palavra encarnada, para logo a seguir submergir e ressurgir como memória sagrada, pela magia da misteriosa dança das palavras.

Sei que ele [Deus] quis que elas [as verdades divinas]
entrem do coração para o espírito, e não do espírito para o coração,
para humilhar esse soberbo poder do raciocínio.

(Pascal)

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

De fazer muitos livros não há fim;
e o muito estudar é enfado da carne.
(Eclesiastes 12.12)

Fontes bibliográficas:

- ALVES, Rubem A. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Ed. Paulinas, c. 1982. Libertação e teologia.
- _____. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979. 290 p. Ensaio 55.
- _____. *Um céu numa flor silvestre: a beleza em todas as coisas*. Campinas: Verus Editora, 2005. 163 p. ISBN 85-87795-68-6.
- _____. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987. 231 p.
- _____. *Fé cristã e ideologia*. Piracicaba: Unimep/Metodista Piracicaba, 1981.
- AMSLER, S. et.al. *Os profetas e os livros proféticos*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992, 463 p. Biblioteca de ciências bíblicas.
- AQUINO, Tomás de. *Summa teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1. 693 p. ISBN 85-15-01852-7

- ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras. Vinte Anos de História da Igreja Presbiteriana 1954-1974*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da [Religião], 1985.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. 348 p. (Coleção Debates, 64). ISBN 85-273-0117-2.
- ARISTÓTELES. *A retórica das paixões*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 73 p.
- _____. *Arte Retórica e Arte Poética*. Trad. do fr. Antônio Pinto de Carvalho. 16 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. 290 p. Clássicos de Bolso. ISBN 85-00-21422-8.
- ASSMANN, Hugo. *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina: convite a um estudo*. Petrópolis: Vozes (em co-edição com WACC/ALC), 1986. 215 p.
- _____; HINKELAMMERT, Franz Josef. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989. 456 p. (Teologia e libertação).
- AUGUSTINE. *Selected Sermons of St. Augustine*. Trad. And ed. By Quincy Howe, Jr. New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1966. 234 p.
- AVILA, Teresa. *Interior castle*. New York: Image Books, 1944.
- BACCEGA, M. A. *Comunicação e linguagem: discursos e pesquisa*. São Paulo: Moderna, 1998. 127 p. ISBN 85-16-02177-7.
- _____. *Palavra e discurso: história e literatura*. São Paulo: Ática, 1995. 96 p.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec. 1988. 196 p.
- BARBE, Domingos. *Uma teologia do conflito: não-violência ativa, a*. São Paulo: Loyola, 1985. 93 p.
- BARCLAY, William. *As obras da carne e o fruto do Espírito*. São Paulo: Vida Nova, 1992. 118 p.
- BARTH, Karl. *A proclamação do evangelho: homilética*. Trad. Daniel Sotelo e Daniel Costa. 2 ed. São Paulo: Novo Século, 2003. 68 p.
- BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 339 p.
- _____. *Crítica e verdade*. São Paulo: Perspectiva, 1970. 234 p.
- _____. *O grau zero da escrita: seguido de novos ensaios críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 106 p.

- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Org. Luiz Roberto Benedetti; trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985. 195 p. Col. Sociologia e Religião. ISBN 85-349-0602-5.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes e Koinonia, 2003. 260 p. Religião e pesquisa. ISBN 85-326-2915-6.
- BLÁAZQUEZ, Niceto. *Ética e meios de comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1999. 720 p. Col. Comunicação e estudos. ISN 85-356-0342-5.
- BLACKWOOD, Andrew Watterson. *A preparação de sermões*. Trad. D. Macedo. 3 ed. Rio de Janeiro: JUERP : ASTE, 1984. 282 p.
- BOFF, Leonardo & BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 95.
- BOFF, Leonardo. *E a igreja se fez povo — eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo*. São Paulo: Círculo do Livro, s.d. 226 p.
- BORDENAVE, Juan Díaz. *O que é comunicação*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- BOROBIO, Dionisio (org.). *A celebração na Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1990 474 p. V. 1, Liturgia e sacramentologia fundamental.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999. 361 p. Ciências Sociais, Coleção Estudos. ISBN 85-273-0140-7.
- _____. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 311 p. ISBN 85-286-9963-3.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Vida partilhada*. São Paulo: Geic/Cabral Editora, 1995. 272 p. Cultura, Educação e Ambiente no Vale do Paraíba, 1.
- BROADUS, John A. *A arte de pregar*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.
- _____. *O preparo e entrega de sermões*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960. 386 p.
- BROSE, Reinaldo. *Comunicação cristã: o Evangelho e os meios de comunicação social* São Paulo: Imprensa Metodista, 1973. 71 p.
- _____. *Cristãos usando os Meios de Comunicação Social: Telehomilética*. São Paulo: Paulinas, 1980. 203 p.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 2 ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979. 170 p.

- BUCCI, Eugênio. *Sobre ética e imprensa*. São Paulo: Companhia das letras, 2000. 245 p. ISBN 85-359-0056-X.
- BUENO, Silveira. *A arte de falar em publico: Rhetorica, Eloquencia*. São Paulo: Empreza Graphica de “Revista dos Tribunaes”, 1933. 221 p.
- BULTMANN, Rudolf. *Milagre: princípios de interpretação do Novo Testamento*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003. 48 p. ISBN 85-86671-24-X.
- BURT, G. *Manual de homilética*. Trad. De Luiz de Lacerda. 3 ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1954. 155 p.
- CALAZANS, Flávio Mário de Alcântara. *Propaganda subliminar multimídia*. São Paulo: Summus, 1992. 116 p., il. (Novas buscas em comunicação, 42). ISBN 85-323-0411-7.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Simpósio Editora, São Bernardo do Campo: Umesp, 1997. 502 p. ISBN 85.326.1882-0.
- CANCLINI, Nestor García. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. 266 p. ISBN 85-7108-159-X.
- CAPUTO, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987. 319 p.
- CARAVIAS, Jose L. *O Deus da vida e os ídolos da morte*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992. 118 p.. Catequese bíblica.
- CARVALHO, Dirce de. *Homilia: a questão da linguagem na comunicação oral*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1993. 352 p. Coleção comunicar.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Trad. Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 617 p. ISBN 85-219-0329-4. A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 1.
- CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadeã: a dimensão pública da igreja*. São Paulo: Loyola / São Bernardo do Campo: Umesp, 2000. 134 p. Ciências da Religião. ISBN 85-15-02197-8.
- CELAM, Social do. *Comunicação: Missão e Desafio*. São Paulo: Paulinas. 1998.
- CERFAUX, Lucien. *Jesus nas origens da tradição*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1972. 230 p.

- CHEVITARESE, Andre Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no mediterrâneo antigo*. Itu: Otttoni, 2003. 138 p. il. ISBN 85-7464-081-6.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Escala. S.d. 96 p. Col. mestres pensadores.
- _____. *El arte de la invención*. Buenos Aires: Tor, [19__?]. 160 p. Nueva biblioteca filosófica TOR, 57.
- COOK, Guilherme. *Evangelização é comunicação*. Campinas: United Press, 1998. 198 p.
- CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: E.P.U. : EDUSP, 1973. 202 p.
- COSTAS, Orlando E. *Comunicación por medio de la predicación*. Miami: Editorial Caribe, 1978. 255 p.
- CROATTO, José Severino. *Hermenêutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Editorial Lumen, 1994. 143 p. ISBN 950-724-410-7.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo* (seguido do prefácio à 4 Edição italiana) e *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 237 p. ISBN 85-85910-17-8.
- _____. *Commentaires sur la société du spectacle*. Paris: Éditions Férard Lebouici. 1988. 149 p. ISBN 2-07-040135-9.
- _____. *La Société du Spectacle*. Paris: Éditions Buchet-Chastel. 1967. 209 p. ISBN 2-07-039443-3.
- DEFLEUR, Melvin L. *Teoria da comunicação de massa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- DERTOUZOS, Michael. *O que será: como o novo mundo da informação transformará nossas vidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 413 p. ISBN 85-7164-714-8.
- Didaqué: o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades hoje*. Trad, intr. e notas Pe. Ivo Storniolo, Euclides Martins Banancin. São Paulo: Paulinas, 1989. 31 p. ISBN 85-05-10183-3.
- DILTHEY, Wilhelm. *Teoria de las concepciones del mundo*. Madrid: Rev. de Occidente, 1974. 145 p. ISBN.

- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2001. 535 p. Sociologia e religião. ISBN 85-349-1883-X.
- DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1987. 285 p. Teologia e libertação: a libertação na história.
- ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. Trad. Antônio de Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000. 282 p.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 178 p. ISBN 85-336-0030-5.
- FERRÉS, Joan. *Televisão subliminar: socializando através de comunicações despercebidas*. Trad. Ernani Rosa e Beatriz A. Neves. Porto Alegre: Artmed, 1998. 288 p. ISBN 85-7307-475-2.
- FISKE, John. *Introdução ao estudo da comunicação*. 4 ed. Porto Codex, Portugal: Asa Editores, 1988. 268 p. ISBN 972-41-113-4.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 407 p.
- FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 39 ed. São Paulo: Cortez, 2000. 87 p. Col. questões da nossa época, 13. ISBN 85-249-0308-2.
- _____. *Pedagogia do oprimido*. 26 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 184 p. O Mundo hoje, 21. ISBN 85-219-0005-8.
- FREUD, Anna. *O ego e os mecanismos de defesa*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. 149 p. (Coleção Corpo e espírito ; 6).
- FREUD, Sigmund. *Além do Princípio do Prazer (1920)*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. *O ego e o Id*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997. 65 p. Pequena Coleção das obras de Freud, 14.
- GABLER, Neal. *Vida, o filme: como o entretenimento conquistou a realidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 293 p. ISBN 85-7164-957-X..
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flavio Paulo Meurer. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 731 p. Pensamento humano. ISBN 85-326-1787-5

- GALINDO, Florencio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Trad. José Maria de Almeida. Petrópolis: Vozes, 1995. 533 p. ISBN 85-326-1277-6.
- GARVIE, Alfred Ernest. *The christian preacher*. New York: Charles Scribner's Sons, 1921. International Theological Library. 490 p.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 281 p.
- GIRARD, Rene. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. 2 .ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. 410 p. ISBN 85-219-0315-4.
- _____. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. 275 p. Estudos antropológicos. ISBN 85-349-2130-X.
- GLOBALIZAR a esperança. Organização de Ameríndia. São Paulo: Ed. Paulinas, 1998. 295 p. ISBN 85-356-0232-1.
- GOMES FILHO, João. *Gestalt do Objeto: sistema de leitura visual da forma*. São Paulo: Escrituras, 2000. 127 p. ISBN 85-86303-57-7.
- GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora. *A Justiça dos pobres: Mateus*. São Paulo: Ed. Paulinas, c. 1981. Círculos bíblicos.
- GOUVEIA, Herculano Gouvêa Jr. *Lições de Retórica Sagrada*. Campinas: Editora Maranata, 1974. 100 p.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. 244 p. Col. perspectivas do homem. Série filosofia, 48.
- GRASSO, Domenico. *Teologia de la predicación el misterio de la palabra*. Salamanca: Sigueme, 1968. Nueva alianza.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979. 275 p.
- HAN, Carl. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, 403 p.
- HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales: Curso del semestre de verano*, Friburgo, 1941. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o povo chamado metodista*. São Bernardo do Campo: Editeo; Rio de Janeiro: Pastral Bennett, 1996. 366 p.
- HINKELAMMERT, Franz Josef. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúci-fer e a besta*. São Paulo: Paulus, 1995. Temas de atualidade.
- _____. *Las armas ideológicas de lamuerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978. 344 p.

- HOBBSAWN, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848 (The Age of Revolution: Europe 1789-1848)*. 16 e. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2002. 528 p.
- HOLBERT, John C. *Preaching Old Testament: proclamation & narrative in the Hebrew Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1991. 128 p.
- HORSLEY, Richard. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 163-167.
- IDE, Pascal. *A arte de pensar*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 299 p. Ferramentas.
- JAKOBSON, Roman & HALLE, Morris. *The fundamentals of language*. The Hague: Mouton, 1956.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Prefácio de Izidoro Blikstein; trad. bIzidoro Blikstein e José Paulo Paes. 17 ed. São Paulo: Cultrix, 2000. 162 p. ISBN 85-316-0227-0.
- JARDILINO, José Rubens. *Recursos litúrgicos: 1ª. Jornada Ecumênica*. Rio de Janeiro: Cedi, 1994. 128 p.
- JUNG MO SUNG. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998. 134 p. ISBN 85-326-1951-7.
- _____. *Deus numa economia sem coração: Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992. 143 p. Temas de atualidade. ISBN 85-05-01415-4.
- _____. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005. 118 p. 98ss. ISBN 85-326-3145-2.
- JUNG, Carl Gustav. *O eu e o inconsciente*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2004. 166 p. (Obras completas de C.G. Jung, 7).
- JUNGMANN, J. A. *Herencia litúrgica y actualidad pastoral* apud BOROPIO, Dionisio (org.). *A celebração na Igreja*. São Paulo: Edições Loyola. V. 1, Liturgia e sacramentologia fundamental. p. 84-85.
- KANT, Emmanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden, Antonio Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 381 p. ISBN 85-218-0147-5.
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2004. 182 p. Obra-prima de cada autor. ISBN 85-7232-558-1.

- KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d. 295 p. Coleção Universitária.
- KIRST, Nelson. *Rudimentos de homilética*. 3 ed. São Leopoldo: Iepg; Sinodal, 1996. 216 p.
- KNIERIM, Rolf. P. *A interpretação do Antigo Testamento*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1990. 81 p.
- LE GOFF, Jacques. *A história nova*. Trad. Eduardo Brandão. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 318 p. O homem e a história. ISBN 85-336-0883-7.
- LONGUINI NETO, Luis. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002. 303 p. ISBN 85-86539-47-3.
- MACANEIRO, Marcial. *Mística e erótica: Um ensaio sobre Deus, eros e beleza*. Petropolis: Vozes, 1996.
- MACK, Button L. *O evangelho perdido: o livro fé Q e as origens cristãs*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 265 p. ISBN 85-312-0384-8.
- MALDONADO, Luis. *A homilia: pregação, liturgia, comunidade*. Trad. Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1997. 200 p. ISBN 85-349-0663-7.
- MANELI, Mieczyslaw. *A Nova Retórica de Perelman: filosofia e metodologia para o século XXI*. Trad. Mauro Raposo de Mello. Barueri: Manole, 2004. 220 p.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. 246 p. ISBN 85-15-01910-8.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995. 493 p. ISBN 85-7311-117-8.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 119 p. Clássicos. ISBN 85-336-0820-9.
- MCLUHAN, Marshall. *A galáxia de Gutenberg*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. 390 p.
- _____; FIORE, Q. *O meio são as mensagens*. Rio de Janeiro: Record, c1969. 187 p., il.
- MELO, José Marques. *Para uma leitura crítica da comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1985. 203 p.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa & VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola; São Bernardo do Campo: Ciências da Religião. 1990. 279 p.

- MENDONÇA, Antonio Gouveia de. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1995. 271 p.
- MONDIN, Batista. *Os teólogos da libertação*. Trad. Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1980. 182 p. Série Libertação e Teologia.
- MONLOUBOU, Louis *Os profetas do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986. 85 p. Cadernos bíblicos 39. ISBN 85-05-00457-4
- MORAES, Denis de. *Planeta Mídia: tendências da comunicação na era global*. Campo Grande: Letra Livre, 1998. 287 p. ISBN 85-86299-06-X.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 4 ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. 177 p. (Epistemologia e sociedade). ISBN 972-771-630-X.
- NEGROPONTE, Nicholas. *A vida digital*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 231 p. ISBN 85-7164-455-1.
- NIEBUHR, Richard e WILLIAMS, Daniel. *The ministry in historical perspectives*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1956. 331 p.
- NOVAES, Aduino (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras & Secretaria Municipal de Cultura, 1992. 395 p. ISBN 85-7164-210-9.
- O'SULIVAN, Tim et. all. *Conceitos-chave em estudos de comunicação e cultura*. Trad. Margaret Griesse e Amós Nascimento. Piracicaba: Unimep, 2001. 288 p. ISBN 85-85441-20-2.
- OGDEN, C. K e RICHARDS I. A. *O significado de significado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro, et al. *Renovação carismática católica: uma análise sociológica interpretações teológicas*. Petrópolis: Vozes; INP; Ceris, 1978. 215 p.
- ORLANDI, Eni. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 3 ed. Campinas: Pontes, 1999. 100 p.
- PACKARD, Vance. *Las formas ocultas de la comunicación cultural*. Salamanca e Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez y Pirâmide, 1986.
- PAIS, José Machado. *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003. 267 p. ISBN 85-249-0901-3.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos de Pascal*. São Paulo: Abba, 2002. 240 p. ISBN 85-85931-06-X.
- PATTE, Daniel. *Paulo, sua fé e a força do evangelho*. São Paulo: Paulinas. 1987. 500 p. Nova coleção bíblica.

- PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 653 p. ISBN 85-336-0473-4.
- PERELMAN, Chaim. *Retóricas*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 417 p.
- PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996. 293 p. ISBN 85-271-0374-5.
- PRADO, Mario Pacheco A. *Narcisismo e estados de entranhamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1988. 226 p. Série analytica.
- Proclamar libertação: auxílios homiléticos*. São Leopoldo: Sinodal.
- PUNTONI, Pedro. *A guerra dos holandeses*. São Paulo: Ática, 1995. 40 p. il. Guerras e revoluções brasileiras. ISBN 85-08-05376-2.
- QUINTILIANO, M. Fábio. *Instituições oratórias*. Trad. Jerônimo Soares Barbosa. São Paulo: Edições Cultura, 1944. 1 v. 359 p; 2 v. 255 p.
- RAP, Hans Reinhard. *Cibernética e teologia: o homem, Deus e o número*. Petrópolis: Vozes, 1970. 241 p.
- RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Gospel for the social awakening*. New York: Association Press, 1950.
- _____. *Christianity and the social crisis*. New York: Macmillan Company, The, 1908.
- _____. *Christianizing the social order*. New York: Macmillan Company, The, 1912.
- _____. *Orações por um mundo melhor*. Trad. Lidia Nopper Alves. São Paulo: Paulus, 1997. 112 p. ISBN 85-349-1058-8.
- _____. *Prayers of the social awakening*. Boston: Pilgrim Press, 1910.
- _____. *The Social principles of Jesus*. New York/Cincinnati: Methodist Book Concern, 1916. 198 p. College voluntary study courses.
- _____. *Theology for the social Gospel*. New York: MacMillan, 1918.
- REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 253 p. ISBN 85-336-2067-5.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978. 419 p. Logoteca.

- _____. *La metáfora viva*. 2 ed. Trad. Agustín Neira. Madrid: Ediciones Cristiandad, Editorial Trotta, 2001. 434 p. ISBN 84-7057-440-X, 84-8164-465-X.
- RITSCHL, Dietrich. *A theology of proclamation*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1960. 190 p.
- ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. 250 p. ISBN 85-7325-400-9.
- ROSE, Michael in SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph. *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: ASTE, 1998. p. 146.
- SACHOT, Maurice. *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*. Trad. Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola. 1998. 194 p. Bíblica Loyola 40. ISBN85-15-02647-0.
- SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 442 p.
- SANFORD, John A. *Mal: o lado sombrio da realidade*. Trad. Silvio José Pilon, José Silverio Trevisan. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1998. 194 p. Amor e psique. ISBN 85-349-1264-5.
- SÃO FRANCISCO DE ASSIS. *Os escritos de São Francisco de Assis*. Introdução, tradução e comentários: P. Dr. Kajetan Esser e P. Dr. Lothar Hardick. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1970. Col. Cefepal 2. 289 p.
- SÃO JOÃO DA CRUZ. *Poesias completas*. Tradução de Maria Salete Bento Cicaroni; prefácio de Felipe B. Pedraza Jimenez. São Paulo: Nerman : Embajada de Espanha / Consejería de Educación, 1991. 123 p., il. Col. orellana, 3.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução de Celso Reni Braidá. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2001. 102p. Col. pensamento humano). ISBN 85-326-2188-0.
- _____. *Sobre a religião*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000. 176 p.
- SCHMITT, Jean-Claude, em LE GOFF, Jaques (dir.). *A história nova*. Trad. Eduardo Brandão. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 261ss (318). O homem e a História. ISBN 75-336-0883-7.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph. *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998 344 p. ISBN 85-233-0467-3.
- SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004. 190 p. Bíblica Loyola. ISBN 85-15-02491-8.

- SHANNON, Claude Elwood & WEAVER, Warren. *The mathematical theory of communication*. Illinois: University of Illinois Press, 1949.
- SHAULL, Richard. *A reforma protestante e a teologia da libertação*. São Paulo: Pendão Real, 1993. 149 p.
- SILVERSTONE, Roger. *Por que estudar a Mídia?* Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2002. 301 p. ISBN 85-15-02464-0.
- SPENER, Philipp Jakob. *Pia Desideria*: um clássico do pietismo protestante. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. 86 p.
- STONE, I. F. [Isidor Feinstein]. *O julgamento de Sócrates*. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 279 p.
- STORNILO, Ivo. *Trabalho e felicidade*: o livro de Eclesiastes. São Paulo: Paulus, 2002. p. 13.
- STRAUSS, David Friedrich. *David Friedrich Strauss and his theology*. Cambridge: Cambridge University, 1973. 301 p. : il.
- TERRY, Milton S. *Biblical Hermeneutics*: a Treatise on the Interpretation of de Old and New Testaments. Michigan: Zondervan, 1974. 782 p.
- TESCHE, Silvio. *Vestes litúrgicas*: elementos de prodigalidade ou dominação? São Leopoldo: Sinodal, Iepg, 1995. p. 63 e 110.
- THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade*: uma teoria social da mídia. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 261 p. ISBN 85-326.2079-5.
- _____. *Ideologia e cultura moderna*: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1995. 427 p. ISBN 85.326.1484-1.
- TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2000. p. 74.
- _____. *Teologia Sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1984. 735 p. ISBN 85-05-0074-9 Ed. Paulinas / 85-233-0029-5 Ed. Sinodal.
- VALVERDE, Messias. *Liturgia & pregação*: reflexões sobre o culto cristão. Orientações para celebrações mais vivas e sermões envolventes. São Paulo: Exodus, 1996. 186 p.
- VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CESAR, Ely Eser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. 92 p. Leituras da Bíblia, 4.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*: manual de metodologia. 3 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. 414 p. ISBN 85-233-0598-X.

- WEISS, Michael. *Home vídeo: da produção ao marketing*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 1988. 307 p. ISBN 85-216-0697-8.
- WERTHEIM, Margaret. *Uma história do espaço: de Dante à Internet*. Trad. Maria Luiza S. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 238 p. ISBN 85-7110-625-8.
- WURMAN, Richard Saul. *Ansiedade de inform@ção: como transformar informação em compreensão*. 5 ed. São Paulo: Cultura Editores Associados, 2003. 380 p. ISBN 85-293-008-4.
- ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003. 557 p. (Bíblica Loyola). ISBN 85-15-02328-8.

Obras de referência:

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 976 p.
- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos pais da igreja*. São Paulo: Edições Paulinas, 1972. 540 p. ISBN 85-05-00737-9.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p. ISBN 85-349-1977-1
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Tradução Ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- CHARAUDEU, Patrik & MAINGUENAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004. 555 p. ISBN 85-7244-262-6.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, v. 1. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 539 p. ISBN 85-359-0170-1.
- FLORISTÁN, Casiano. *Teologia practica: teoria y praxis de la accion pastoral*. 2 ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993. 757 p. Lux mundi, 68. ISBN 84-301-1161-1.
- GARVIE, Alfred Ernest. (GARVIE, Alfredo Ernesto.) *Historia de la predicación cristiana*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1959. Biblioteca de “el predicador evangelico”.
- GOMES, Cirilo Folch (comp.) *Antologia dos santos padres: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. 457 p. ISBN 85-05-00215-6.

- HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995. 203 p. ISBN 85-349-0102-3.
- HARRIS, Lair (org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1988. 1789 p.
- HINÁRIO EVANGÉLICO. São Paulo: Imprensa Metodista, 1977.
- KERR, John. *History of preaching*. 2 ed. London: Hodder And Stoughton. 1938. 407 p.
- LAKATOS, Eva Maria, MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia científica*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2000. 289 p. ISBN 85-224-2439-X.
- MATTELART, Armand e Michelle. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola, 1999. 220 p. ISBN 85-15-01770-9.
- MORESCHINI, Cláudio & MORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina: II – do concílio de Nicéia ao início da Idade Média* São Paulo: Loyola, 2000. p. 177.
- PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. 16 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994 (1 ed. em 1954). 588 p. 589 p. ISBN 85-06-00219-2.
- PATTISON, T. Harwood. *The history of cristian preaching*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1903. 411 p.
- SODRE, Helio. *História universal da eloquência*. São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1948. 441 p.
- STEPHENS, Mitchell. *Uma história das comunicações: dos tantãs aos satélites*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. 279 p. ISBN 85-7164-014-9.
- VAN DEN BORN, A. (org.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977. 1585 p.
- VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões: Seleção com ensaio crítico de Jamil Almansur Haddad*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. 524 p.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. Trad. Augustin Wernet; prefácio Johannes Winckelmann. 3 ed. São Paulo: Cortez; Ed. UNICAMP, 1999. 210p. ISBN 85-249-0470-4.
- WHITE, James F. *Documents of Christian worship: descriptive and interpretive sources*. Westminster: John Knox Press; Louisville: Kentucky, 1992. 257 p. ISBN 0-664-25399-7.

Publicações periódicas:

- BARRERA RIVERA, Dario Paulo. Desencantamento e reencantamento: sociologia da pregação protestante na América Latina. *Estudos da Religião*, ano XVI, n 23, p. 56-82, jul-dez, 2002. São Bernardo do Campo: Umesp.
- CASTRO, Clovis Pinto de. A dimensão educadora da prédica. *Contexto Pastoral*. V. V, maio-junho, 1995, n. 26. Campinas: Cebepe; Rio de Janeiro: Cedi. p. 5.
- FERRIS, James. O que é teologia prática?: *Caminhando*, v.6, n.8, julho 2001. São Bernardo do Campo: Editeo, 2001. p. 83-99.
- GUIMARÃES, Marcelo. Quando a homilia vira sermão: pregação e liturgia na Igreja Católica. *Contexto Pastoral*. V. V, maio-junho, 1995, n. 26. Campinas: Cebepe; Rio de Janeiro: Cedi. p. 6.
- JARDILINO, José Rubens. O sermão e seu espaço na liturgia protestante. *Contexto Pastoral*, v. 5, n. 20, maio/junho, 1995. p. 7.
- MENDONÇA, Antonio Gouvea de. O fundamentalismo protestante. *Contexto Pastoral – Suplemento Debate*. V. 5. n. 28, setembro/outubro, 1995.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Leitura bíblica fundamentalista no Brasil. *Caminhando*, v. 7, n. 10, 2 semestre 2002. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002. p. 31-49.
- PEREZ, Rolando. A cultura dos meios de comunicação no ritual evangélico. *Contexto Pastoral*. V. VI, novembro-dezembro, 1996, n. 35. Campinas: Cebepe; Rio de Janeiro: Cedi. p. 11.
- RAMOS, Luiz Carlos. A prática homilética de John Wesley. *Caminhando*, v. 9, n. 13, primeiro semestre 2004. São Bernardo do Campo: Editeo, 2004. p. 133-152.
- WILLAIME, Jean-Paul. Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso. *Estudos da Religião*, ano XVI, n 23, p. 41-55, jul-dez, 2002. São Bernardo do Campo: Umesp. p. 41-82. ISSN 0103-801X.

Dissertações e teses:

- ANTUNES FILHO, Edemir. Análise do discurso religioso: marcas da pós-modernidade nas prédicas de uma Igreja Metodista no ABC. 2004. 161f. Mes-

- trado - PÓS-CIÊNCIAS DA RELIGIAO, Sao Bernardo do Campo, 2004. Orientação de: Clovis Pinto de Castro.
- _____. *Por uma prédica com começo, meio e fim*. 2002. 82 f. Monografia - TEOLOGIA, São Bernardo do Campo, 2002. Orientação de: Luiz Carlos Ramos.
- CASTRO, Jilton Moraes de. *O valor da brevidade para a relevância da pregação*: ensaio a partir da análise crítica do trabalho homilético de David Mein. Tese (Doutorado em Teologia). Departamento de Estudos Pós Graduados do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Recife, 1993. 209 p.
- CUNHA, Magali do Nascimento. “*Vinho novo em odres velhos*”: Um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, 2004. 347 p.
- FERREIRA, Raquel Marques Carrico. *Motivos para audiência em televisão: a seleção de conteúdos segundo usos e gratificações*. 2003. 107 f. Mestrado — Pós-Comunicação Social, São Bernardo do Campo, 2003. Orientação de: Antonio Carlos Fillipi Ruotolo.
- JARDILINO, José Rubens Lima. *A chegada do Espírito: uma visão histórico teológica das religiões do Espírito em São Paulo, na década de 1930*. 1993. 128 p. Mestrado — Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 1993. Orientação de: Antonio Gouvea Mendonca.
- KUNSCH, Waldemar Luiz. *Comunicação eclesial católica: inventário e análise da produção acadêmica sobre a comunicação eclesial católica nos programas brasileiros de pós-graduação em comunicação social*. São Bernardo do Campo, 2001. 307 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social) Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.
- SMITH, Dennis A. *Televisión religiosa en Guatemala: La experiencia pentecostal*. Apresentado no painel “La iglesia electrónica en América Latina: El mercadeo y consumo de bienes simbólicos”, durante o “III Congreso Panamericano de Comunicación” (Eje temático: Movimientos sociales, comunicación y cultura). Buenos Aires, 12 a 16 de julio de 2005.
- SOUZA, Hebert Rodrigues de. *Trajetória da comunicação eclesial protestante no Brasil: o pensamento e a ação de Reinhard Brose*. 2005. 189 f. Dissertação de

Mestrado em Comunicação Social — Programa de Pós Graduação em Comunicação Social, Universidade Metodista de São Paulo, 2005.

Documentos eletrônicos:

- ANDRADE FILHO, Francisco Antonio de. Palestra/Comunicação feita num Fórum de Debate (A Mídia e a Violência Urbana), realizado na Universidade Salgado de Oliveira - UNIVERSO, Recife/PE, dia 24 de outubro de 2000. Disponível em <http://www.orecado.cjb.net>. Consultado em julho de 2005.
- ARAÚJO, José Paulo de. *Caracterização do cibergênero: home page corporativa ou institucional*. Em <http://www3.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/0302/08.htm>. Acesso em 13.6.2005.
- ARISTOTLE. *Rhetoric* (ed. W. D. Ross). Editions and translations: Greek (ed. W. D. Ross). *Perseus Digital Library Project*. Ed. Gregory R. Crane. Tufts University. 11.02.2005. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu>>.
- BARROS, Marcelo. *Religião, Política e Comunicação*. 10.05.05. Em Adital Notícias da América Latina e Caribe. Disponível em <http://www.adital.com.br/site/noticias/16462.asp?lang=PT&cod=16462>. Consultado em julho de 2005.
- BIDSTRUP, Scott. *Why The “Fundamentalist” Approach To Religion Must Be Wrong*. <http://www.bidstrup.com/religion.htm>. Acesso em 8.6.2006.
- BURITY, Joanildo A. Mídia e religião: os espectros continuam a rondar... *ComCiência Revista Eletrônica de jornalismo científico*. Publicado. 10/03/2005, Disponível em <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/14.shtml>. Consultado em julho de 2005.
- CENTRO DE ESTUDOS BÍBLICOS (Cebi) em <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/memoria/cebi/home.html>.
- DE BENEDICTO, Marcos. Mídia e religião: Um vínculo paradoxal. *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22. edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/anteriores/vint2.asp>.
- EDWARD, José. *A força do Senhor*. Centro Apologético Cristão de Pesquisas (Cacp). Disponível em <http://www.cacp.org.br/cresc-ev-report1.htm>. Consultado em julho de 2005.

- HOUAIS, Antonio (ed.). *Dicionário eletrônico Houais da língua portuguesa* versão 1.0.5a. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2001.
- IBOPE (Instituto Brasileiro de Opinião e Estatística) disponível em http://www.ibope.com.br/calandraWeb/BDarquivos/sobre_pesquisas/pesquisa_o_piniaio.html. Consultado em 13.06.2005.
- JOUGUET, Katianne Apelo religioso. *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22 edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/anteriores/vint2.asp>.
- LIIDTKE, Daniel. Católicos versus evangélicos: ao vencedor, as ovelhas. *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22 edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/anteriores/vint2.asp>.
- MARCONDES FILHO, Ciro. *Violência fundadora e violência reativa na cultura brasileira*. São Paulo: Perspectiva, Apr./June 2001, vol.15, n. 2, p. 20-27. ISSN 0102-8839. Também disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200004.
- NOVAES, Alan. A mídia discrimina os evangélicos? *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22 edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/anteriores/vint2.asp>.
- PATRIOTA, Regina M. P. e TURTON, Alessandra N. (2004). *Memória discursiva: sentidos e significações nos discursos religiosos da TV*. Ciências & Cognição; Vol 01: 13-21. Disponível em www.cienciasecognicao.org. Acesso em 13.6.2005.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Criacionismo é fundamentalismo. O que é fundamentalismo?* <http://www.comciencia.br/200407/reportagens/12.shtml>. Acesso em 8.6.2005.
- PIMENTEL, Carlos. *Português descomplicado*. São Paulo: Saraiva, 2004. 222 p. *Portal do Marketing*, disponível em <http://www.portaldomarketing.com.br/>. Consulta em junho de 2005.
- RAMOS, Ana Paula. Pastores da telinha. *Canal da imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22. edição. Disponível em <http://www.canaldaimprensa.com.br/nostalgia/vint2/nostalgia1.htm>.
- ROMERO, Thiago. O desafio de divulgar com qualidade. *Popularização da Ciência*. 21/07/2005, 17:57:13. Agência Fapesp, Ministério da Ciência e da tecnologia. Disponível em

http://agenciact.mct.gov.br/index.php?action=/content/view&cod_objeto=2780

3. Consultado em julho de 2005.

SILVA, Vera. *Religião na TV: manipulação psíquica*. Observatório da Imprensa, qualidade na TV. Em

<http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos/qtv210220011.htm>. Acesso em 15.6.2005.

SPÍNOLA, Grace. Programa de “crente”. *Canal da Imprensa*. 30 de outubro de 2003, 22 edição. Disponível em

<http://www.canaldaimprensa.com.br/anteriores/vint2.asp>. Consultado em julho de 2005.

VALDUECO, Iván Llamazares, “Médodo comparativo”. En Román Reyes (Dir):

Diccionario Crítico de Ciencias Sociales, Pub. Electrónica, Universidad Complutense, Madrid 2004. Disponível em

<<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>>.

VILHENA, Junia & MEDEIROS, Sérgio. Religião, mídia e violência: os atentados nos Estados Unidos. Em *Ciência Hoje*, v. 30 n. 177, novembro de 2001, p. 70-72. Disponível em cienciahoje.uol.com.br/view/279. Consultado em julho de 2005.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Abbagnano, Nicola, 114
Abundância espetacular, 174
Actio, 126, 127, 128, 138
Agostinho, 49, 50, 51, 52, 53, 67, 120
Alves, Rubem, 73
Ambrósio, 49, 50, 51, 52
Análise de conteúdo, 100
Antiga Retórica, 115
Antunes Filho, Edemir, 133
Apelo persuasivo na idade média: jogo, violência e sexo, 209
Araújo, João Dias de, 76
Argumentação, 101, 110, 111, 115, 118, 119, 122, 123, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 154, 158, 160, 162, 203, 215
Argumentação ética, 146
Argumentação lógica, 143
Argumentação psicológica, 144
Argumentos éticos, 130, 144, 214
Argumentos lógicos, 214
Argumentos patéticos, 130, 144, 145, 214
Argumentos psicológicos, 214
Aristóteles, 110, 111, 114, 118, 119, 120, 123, 124, 127, 129, 130, 131, 132, 135, 137, 138, 143, 144, 145, 146, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 163, 195, 212, 213, 214, 240, 241, 242, 243, 244, 269
Arte Retórica, 110, 119, 243

Assmann, Hugo, 73, 81, 82, 85, 86, 172, 173
Associações primárias e arquetípicas, 152
Audiência, 45, 79, 82, 133, 150, 156, 158, 159, 161, 190, 192, 195, 196, 199, 206, 207, 208, 220, 221, 227, 229, 236, 237, 251

B

Barclay, William, 229
Barros, Marcelo, 91
Barth, Karl, 93, 94
Barthes, Roland, 110, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 157, 195, 228, 229
Bens simbólicos, 79, 171, 184, 235, 237, 239
Bíblia Hebraica
Primeiro Testamento, 26, 27, 32, 34
Bittencourt Filho, José., 77, 188
Blackwood, Andrew Watterson, 131, 156
Boff, Clodovis, 72
Boff, Leonardo, 72, 74
Bonino, José Míguez, 73
Borobio, Dionisio, 52, 53, 54, 55, 61
Broadus, John A., 131, 156
Brose, Reinaldo, 83, 85, 86, 199, 253
Bucer, Martin, 60
Bultmann, Rudolf, 104
Burt, G., 25
Buruty, Joanildo, 80

C

Calvino, João, 57, 58
 Campos, Leonildo S., 77, 79, 85, 86, 174, 223, 224
 Capital cultural e capital simbólico, 235
 Castells, Manuel, 70, 71, 80, 177, 178, 218
 Castro, Clovis Pindo de, 75
 Catarse, 152, 153
 Catolicismo Romano, 58, 59, 61, 223
 Cebi, 74
 CEBs, 76
 Celebração sinagoga, 30
 Cerfaux, Lucien, 39

Ch

Charaudeau, Patrik, 140
 Chauí, Marilena, 157

C

Cícero, 50, 110, 119
 Classificação dos discursos, 156
 Comédia, 234, 239, 240, 243, 244, 245
 Comunidade lucana, 38, 43
 Comunidade pseudo-sagrada, 179
 Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), 73, 74
 Concílio de Trento, 61
 Concílio Vaticano II, 73
Confirmatio, 131, 132, 133
 Contar histórias, 154
 Cook, Guillerme, 28
 Córax, 115, 124, 127, 130
 Costas, Orlando, 156
 Costas, Orlando E., 131, 133, 139, 156, 157
 Crisóstomo, 48, 49, 50, 53, 218
 Crítica textual, 100
 Croatto, Severino, 103, 104, 107, 108, 109
 Crueldade, 221, 225
 Cultura do mascaramento, 178
 Cunha, Magali, 174, 212

D

Davi, 33, 35, 44
 Debord, Guy, 20, 165
 Democracia, 119, 160, 162, 176
Demonstração, 163
 Descartes, René, 113, 123
 Deuterocanônicos, 22
Didaqué, 47
 Discurso do mercado, 212
 Discurso religioso, 25, 28, 80, 93, 197, 212, 216, 223, 225, 234, 236
Dispositio, 115, 119, 126, 127, 128, 130

Ditadura da ilusão, 180
 Domiciano, 120
 Dreher, Martin N., 54

E

Eclesiastes, 32, 256
 Eco, Umberto, 114, 122, 124, 125, 127, 129, 130, 134, 136
Eisegese, 188, 189
Elocutio, 116, 119, 126, 127, 128, 134, 137
 Emoções, 21, 59, 66, 67, 119, 128, 137, 138, 146, 147, 149, 150, 153, 202, 203, 210, 213, 217, 218, 228, 240, 241, 242, 252
 Entimema, 118, 119, 128, 129, 130, 143, 203
 Entretenimento, 10, 20, 22, 165, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 249, 251, 252
Enunciação, 163
Epílogo, 115, 127, 130, 131, 132, 133
 Epístolas, 59
Eros e Thanatos, 227
 Escatologia, 196, 197, 198, 248, 249
 Escatologia espetacular, 197, 249
 Espaço espetacular, 177
 Estereótipos, 205
 Evangelho de João, 59
 Evangelho Social, 71, 72
 Exegese, 21, 50, 52, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 109, 189, 190
 exegese histórico-crítica, 98
 Experiência mítica, 152
 Exploração comercial dos bens simbólicos, 236

F

Falsificações espetaculares, 182
 Fascínio das estrelas, 204
 Ferreira, Raquel Marques Carrico, 192
 Ferrés, Joan, 22, 97, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 202, 203, 204, 205, 220, 221, 229
 Fetichismo das imagens, 171
 Fins homiléticos espetaculares, 234
 Fisk, John, 171, 207, 208
 Floristán, Casiano, 25
 Formas de poder espetacular
 Concentrada, difusa e integrada, 181
 Francisco de Assis, 55, 56, 57
 Francke, Hermann, 64
 Freire, Paulo, 182
 Freud, Sigmund, 149, 203, 215, 216, 224, 226, 261
 Fundamentalismo, 76, 82, 83, 99, 107, 189, 190, 191, 196, 198, 224

G

Gabler, Johann Philipp, 98

Gabler, Neal, 20, 204, 217, 218, 219
 Garvie, Alfred Ernest, 25
 Garvie, Alfred Ernst, 24, 25, 64, 65, 67, 68, 69
 Gênero demonstrativo, 158
 Gênero *judiciário*, 158
 Gênerodeliberativo, 159
 Gêneros discursivos, 115, 119, 158
 Gêneros homiléticos espetaculares, 245
 tragédia e comédia, 239
Gestalt, 102, 201
 Gomes, C. Folch, 26
 Gonzalez, Justo L., 55
 Górgias, 97, 115, 116, 120, 124
 Gramisci, Antonio, 32
 Guimarães, Marcelo, 74, 75, 240
 Gutenberg, Johann, 58, 195
 Gutiérrez, Gustavo, 73

H

Hamman, Adalbert-G, 48, 51
 Hegemonia econômica e espetáculo, 173
 Heitzenrater, Richard P., 66
 Hermenêutica, 21, 96, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 108,
 109, 159, 190, 191, 195, 196, 247
 História da homilética, 25
 História espetacular, 176
 Homero, 48, 111
 Homileta, 95, 101, 126, 140, 142, 155, 159, 190, 245,
 247, 248, 254
 Homilética cristã, 26, 27, 28, 37
 Homilética da idade média, 253
 Homilética da idade média, 253
 Homilética da idade multimídia e interativa, 253
 Homilética de Jesus, 41
 Homilética dos carismas, 71, 77
 Homilética espetacular, 145, 168, 170, 195, 200, 206,
 219, 224, 234, 238, 239, 242, 248, 250, 253
 Homilética profética judaica, 35
 Horsley, Richard, 27

I

Idade Média, 26, 50, 52, 54, 55, 57, 58, 60, 93, 120,
 131, 190, 218, 247
 Idade média, 10, 20, 79, 209, 243
 Ideologia, 22, 150, 154, 155, 165, 166, 169, 180, 181,
 198, 205, 208, 248, 251
 Ideologia da religião, 175
 Idolatria, 171, 173, 205, 257
 Ignorância espetacular, 182
 Igreja eletrônica, 81, 82, 83, 85, 86, 174
 Iluminismo, 61, 63, 64, 66
 Império da mercadoria, 171, 172
 Intersujeitos comunicantes, 126, 128, 150, 253
Inventio, 126, 127, 128, 129, 132
 Investigação indiciária, 185

Ironia, 136

J

Jardilino, José Rubens, 72, 76, 80
 Jeremias, 35, 36
 Jershel, Heidi, 221
 Jesus, 27, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 55, 93,
 94, 106, 171, 191, 196, 197, 247
 Jihad, 222
 João Batista, 36, 37
 João da Cruz, São, 61
 Jogo, 216
 Justino Mártir, 26, 47

K

Kant, Immanuel, 67, 106, 223
 Karlstadt, Andreas Rudolf, 58
 Kerr, John, 25, 36, 48, 57
 Kirst, Nelson, 26, 97, 208
 Knierim, Rolf. P., 102, 103

L

Lazer banalizado, 172
 Lecionário, 75
 Linguagem, 138
 Livingstone, David, 69
 Lógica, 67, 101, 106, 116, 118, 120, 122, 123, 129, 143,
 146, 147, 151, 169, 183, 184, 186, 190, 203, 212,
 237
 Longuini Neto, Luiz, 76
 Lutero, Martinho, 57, 59, 60, 61

M

MACK, Button L., 38
 Maldonado, Luis, 154
 Maneli, Mieczylaw, 123, 163
 Mateus, 41, 59
 Mecanismos de sedução, 205
 Mecanismos vitimários, 220
 Meio, mídia, 125
 Meios (métodos) homiléticos espetaculares, 200
Memoria, 127, 128, 139
Memória conversacional, 140
Memória das formas, 140
Memória das situações de comunicação, 140
Memória de discurso, 140
Memória discursiva, 140
Memória interdiscursiva, 140
Memória intratextual, 140
memória, presença e esperança, 163, 247
 Mensagem, 126

Mercado e religião, 175
 Metáfora, 135
 Método histórico-crítico, 100
 Métodos homiléticos, 125
 Metonímia, 116, 134, 136, 200, 201, 202, 250
 Mito da consciência, 149
 Mito da percepção objetiva, 150, 213
 Mito da racionalidade humana, 149
 Mito do homem livre, 148
 Mondin, Batista, 73
 Monlubou, Louis, 34
 Moody, Dwight L., 68
 Mundo do faz de conta, 153
 Música, 155, 210, 241, 242
 Música *gospel*, 231

N

Narcisismo, 203
Narratio, 130, 131, 133
 Narrativa, 28, 99, 106, 108, 129, 131, 138, 153, 154, 157, 197, 241
 Neemias, 28, 30
 Niebhur, Richard, 57, 58, 59, 60
 Nova maneira de ser igreja, 74, 75
 Nova retórica, 114, 119, 122, 160, 161, 162, 163
 Novo Testamento, 26, 36, 37, 42, 45, 99, 189

O

Oratória, 21, 26, 64, 97, 110, 111, 113, 117, 118, 120
Ordo Romanus Primus, 53

P

Paramentos sacerdotais, 60
 Partes da arte retórica, 126
 Partilha da Palavra/Partilha dialogada, 74
 Pastoral escatológica espetacular, 196
 Patte, Daniel, 47
 Pattison, Hoarwood, 25, 27, 34, 41, 43, 45, 47, 48, 66
 Pattison, T. Harwood, 25
 Pauck, Wilhelm, 57
 Paulo, 42, 45, 46, 47, 112, 175, 230
 Pedro, 42, 43, 44, 45, 47, 54, 65, 240
 Perelman, Chaïm, 97, 114, 119, 122, 123, 125, 161, 162
 Perez, Rolando, 81
Performance, 137, 138, 139
 perícopes, 97
 Perícopes, 101, 131
 Persuasão, 22, 40, 51, 97, 101, 110, 111, 115, 117, 119, 120, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 137, 138, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 162, 183, 206, 209, 214, 216, 226, 229, 234, 240, 250, 251, 255
 Pesquisa de opinião, 192

Pietismo, 58, 61, 63, 64, 66, 105
 Platão, 117, 118, 124, 145, 210
 Poder pseudo-sagrado, 169, 170
 Poder simbólico valorizado, 235
 Pornografia, 229
 Pós Reforma, 61
 Prédica, 21, 22, 25, 26, 43, 47, 48, 57, 58, 60, 63, 65, 67, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 108, 124, 125, 126, 127, 131, 133, 142, 147, 148, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 165, 190, 206, 208, 247, 248, 250, 251, 255
 Pregação apostólica, 47
 Pregação dos Apóstolos, 42
 Pregação na Idade Média, 52
 Pregação na Reforma, 57
 Pregação nos primeiros séculos, 47
 Processo homilético–exegetico, 101
 Profetas, 34, 39
 Propaganda, 210, 212, 215, 259
 Propósitos homiléticos, 155
 Protágoras, 116
 Provérbios, 32
 Proximidade virtual, 178
 Pseudonecessidades, 170, 173
Psicagogia, 117

Q

Quintiliano, 110, 119

R

Racionalismo, 105, 107, 113
 Ramos, Luiz Carlos, 66, 84, 85, 87
 Rauschenbusch, Walter, 72
 Reboul, Olivier, 121, 124, 131, 132, 133
 Redundância e entropia, 206
 Reencantamento do mundo, 153, 155
 Reencantamento do Mundo, 155, 248
 Reforma, 26, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 93, 247
 Reformadores, 57, 58, 59
 Rei-sacerdote-profeta, 27
 Reis-pregadores, 32
 Relato, 37, 38, 43, 65, 97, 102, 107, 137, 138, 139, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 179, 211, 240, 242, 243
 Religião e violência, 221
 Retórica, 21, 47, 51, 52, 97, 98, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 143, 145, 146, 154, 159, 160, 161, 162, 163, 184, 195, 200, 201, 206, 212, 223, 234, 239, 240, 247, 248, 250
 Retórica espetacular, 200, 201
 Ritschl, A., 63
 Ritschl, Dietrich, 94, 96
 Ritual, 33, 36, 128, 152, 153, 154, 155, 248
 Roma antiga, 112

Romero, Thiago, 87
 Rose, Michael, 25, 48, 58, 60, 63, 65, 67

S

Sabedoria semita, 32
 Sacerdotes, 28
 Sachot, Maurice, 38
 Sagan, Carl, 141
 Santa Ana, Julio, 73
 São João da Cruz, 61
 Schleiermacher, Friedrich Daniel, 66, 67, 104
 Schneider-Harpprecht, Cristoph, 25
 Schwantes, Milton, 73
 Sedução, 20, 97, 131, 137, 139, 147, 149, 151, 155, 185, 187, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 211, 212, 215, 220, 222, 227, 229, 247, 248, 251, 255
 Segundo, Juan Luis, 73
 Semiótica, 108, 110, 125, 135
 Semiótica da interação conversacional, 114, 124
 Sensações, 128, 218, 228, 252
 Sexo, 227
 Shaul, Richard, 73
 Significante/significado, 126
 Significante/significado, 20, 126, 155, 248, 253
 Silverstone, Roger, 137, 138, 139, 140, 141, 153, 228
 Sinédoque, 134, 136
 Smith, Denis A., 81, 83
 Sobrino, Jon, 73
 Sociedade do espetáculo, 165
 Sociedades missionárias, 68
 Sócrates, 117
 Sofismas, 116
 Sofística, 116, 117, 120
 Spener, Felipe Jacó, 63, 64, 65
 Stone, I. F., 111, 112, 117, 119, 145
 Storniolo, Ivo, 32, 47, 220
 Suicídio, 222

T

Teatralidade e religião, 219
 Telehomílias, 231
 Telepregador, 83, 175, 245

Tempo da mercadoria, 176
 Tempo espetacular, 175
 Tempo pseudocíclico, 176
 Teologia bíblica, 98
 Teologia da Libertação, 73
 Teologia pastoral, 109, 110, 247
 Teologia sistemática, 101, 103
 Teoria da prédica, 50
 Teoria homilética, 21, 22, 96, 125, 155, 164, 188
 Teresa D'Ávila, Santa, 61
 Terry, Milton S., 105, 108
 Textos bíblicos, 21, 52, 97, 99, 100, 102, 103, 188, 191, 198
 Thompson, John, 178, 235
 Tillich, Paul, 60, 102
 Tísias, 115
 Tragédia, 153, 234, 239, 240, 241, 242, 243, 244
 Transferência, 203
 Tríade persuasiva espetacular, 209

V

Van den Born, 27, 33
 Velasques Filho, Prócoro, 76, 191
 Vieira, Padre Antonio, 62
 Violência, 219
 Violência, tipos de
 estrutural, sistêmica e doméstica, 225
 Voz, 138

W

Wesley, John, 66, 68
 White, James F., 53
 Whitefield, George, 66
 Williams, Dael D., 59
 WILLIAMS, Daniel, 57

Z

Zenger, Erich, 29
 Zwinglio, Ulrico, 58, 60

FICHA CATALOGRÁFICA

Ramos, Luiz Carlos

A pregação na idade média : os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea / Luiz Carlos Ramos. São Bernardo do Campo, 2005.

280f.

Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Orientação : Geoval Jacinto da Silva

1. Prática (Teologia) 2. Pregação 3. Homilética 4. Comunicação – Aspectos religiosos 5 Liturgia – Rádio e TV I. Título

CDD 251